

RANIERO CANTALAMESSA

UN HIMNO DE SILENCIO
MEDITACIONES SOBRE EL
PADRE



morgan editores

©2010 para la edición electrónica

INTRODUCCIÓN.

EL MUNDO NO TE HA CONOCIDO.

El rechazo del Padre en el mundo de hoy.

«¿Serán tal vez más felices al no tener ya Padre? Si no estoy ya con ellos, ¿en quién serán hermanos? ¿Habrá más concordia y más amor entre ellos?» (P. Claudel).

1.– HUÉRFANOS DE PADRE.

Hay personas a las que, en un cierto momento de su vida, les entra un deseo irreprimible de conocer a su padre o a su madre, que saben que están vivos en alguna parte, pero a los que no han visto nunca. Hacen indagaciones, emprenden viajes, ponen anuncios en los periódicos, y no se dan por vencidos hasta que consiguen ponerse en contacto con ellos. A veces, todo lo que piden es simplemente poder mirarlos una vez a los ojos, darles un abrazo y luego, si es necesario, volver a desaparecer de sus vidas.

La empresa espiritual que vamos a acometer se parece un poco a eso. Saldremos en busca de nuestro Padre común, que sabemos que está vivo, pero al que nunca hemos conocido “en persona” –y no precisamente por su culpa–, y no descansaremos hasta que no se nos conmuevan por él “las entrañas” como está escrito que se le conmueven a él las suyas por nosotros (cf Os 11,8).

Pero nuestra meta no es sólo conocer mejor al Padre, saber algo más sobre él. Jesús ha vivido con Dios una relación ejemplar, única en la historia del mundo, de hijo con su Padre. Y todo lo que hizo lo hizo para “llevar a otros hijos a la gloria”, para hacerlos participar del maravilloso estado de hijos y herederos, con él, de todo. Para esto nació, sufrió, murió, resucitó y envió al Espíritu Santo: “para que recibiéramos el ser hijos por adopción” (Ga 4,5). La meta última, pues, de nuestra búsqueda es entrar en posesión de esa herencia maravillosa, es acceder al estado de hijos; y no sólo jurídicamente o de derecho –pues eso ya se dio con el bautismo–, sino también existencialmente, de hecho, aprendiendo a decir de un modo nuevo ¡Abbá, Padre!

Vivimos en una sociedad que ha sido definida como “la sociedad sin padres”. A la vista de todos están algunos signos de esa pérdida de estima del padre. La inmensa mayoría de los hijos de parejas separadas están confiados a la madre, algunos a instituciones públicas o a los dos cónyuges a la vez, pero poquísimos sólo al padre. El resultado es que cada vez hay más chicos (dos millones y medio hoy en día en una sola nación europea) que crecen sin la imagen paterna a su lado.

Esa pérdida de la estima del padre resulta también evidente en la legislación sobre el aborto. Sólo la madre tiene derecho a decidir, con el resultado de que un hombre puede verse privado de uno de los derechos fundamentales de la persona humana –el de ser padre–, aunque esté legítimamente casado y haya concebido una vida sin violentar a nadie. Tal vez esto sea una reacción ante una sociedad en la que el padre lo decidía todo él respecto a la mujer y a los hijos; pero, como toda reacción excesiva, lo que hace es reproducir bajo otra forma el desequilibrio contra el que pretendía reaccionar. Entre los mismos hombres, hay quienes sufren enormemente por esta situación y hay quienes se alegran de ella, en cuanto favorece esa tendencia

natural del varón a desentenderse de la prole y a dejar que sea la madre quien se preocupe por ella.

Esta situación nos interesa por la repercusión que tiene en el ámbito religioso: una sociedad sin padres se aviene fácilmente con una religión sin Padre. Hasta hace poco, se solía definir al Espíritu Santo como “el gran desconocido” de las Personas divinas. Hoy no podemos seguir diciendo eso honradamente. Durante el siglo que acaba de pasar, el Espíritu Santo se ha impuesto con fuerza a la consideración de la Iglesia. Se ha renovado la Pneumatología, pero sobre todo se ha renovado Pentecostés, gracias a la experiencia del Espíritu Santo que han vivido cientos de miles de creyentes en todas las Iglesias cristianas.

Hoy tenemos que decir que el gran desconocido es el Padre. Más aún que desconocido: ¡rechazado! La llamada “teología de la muerte de Dios”, tan en auge allá por los años 70, era en realidad una teología de la muerte del Padre (en él se pensaba al decir “Dios”). Pero aun sin llegar a este absurdo, hay Iglesias cristianas cuya teología presenta en la práctica un evidente binarismo: Jesucristo y su Espíritu, y basta. No es que se niegue al Padre, pero no desempeña casi ningún papel. Ese tipo de teología se refleja, por ejemplo, en los cantos negro espirituales, tan hermosos por otro lado y tan llenos de fe. Difícilmente encontraremos entre ellos uno solo, no digo ya dedicado todo él al Padre, pero ni siquiera en el que se hable de él.

Hablando de la situación de los hombres antes de la venida de Cristo, decía un autor del siglo II. “El desconocimiento del Padre era causa de angustia y de miedo”. Eso mismo ocurre también en nuestros días. Si el Padre es “la raíz del ser”, sin él no podemos por menos de sentirnos “desarraigados”. Casi todas las revoluciones modernas, desde la revolución francesa, se han propuesto construir una sociedad en la que todos los hombres sean hermanos. Pero si eliminamos a un padre común, ¿en quién podremos ser hermanos? Si Jesús hablase

hoy, tendría que repetir aquella triste constatación: “Padre justo, el mundo no te ha conocido” (Jn 17,25).

Las causas de ese oscurecimiento de la figura de Dios Padre en la cultura moderna son múltiples. En el fondo se encuentra la reivindicación de la absoluta autonomía del hombre. Y como Dios Padre se presenta como el principio y la fuente de toda autoridad, lo único que hacía falta era negarlo, y así ha ocurrido. “La raíz del hombre es el mismo hombre”; “si Dios existe, el hombre no es nada”: éstas son algunas de las voces que se han levantado en nuestro mundo occidental en los dos últimos siglos.

Freud –lo veremos mejor en una de nuestras meditaciones– creyó poder dar una justificación psicológica de este rechazo diciendo que el culto al Padre celestial no es más que una proyección del complejo paterno que lleva al niño a idealizar a su padre de la tierra tras haber deseado su muerte.

Pero las causas más comunes de ese rechazo del Padre son de índole práctica y existencial: el sufrimiento que existe en el mundo y la experiencia negativa que mucha gente ha vivido en sus relaciones con su padre de la tierra. De la primera de ellas hablaremos expresamente en una de nuestras meditaciones. Digamos unas palabras sobre la segunda.

Hay motivos muy diversos para comprender el rechazo del padre: autoritarismo, paternalismo, violencia o, por el contrario, debilidad y ausencia. Se puede rechazar al padre incluso sin haberlo conocido nunca. Una muchacha no había conocido a su papá, pues lo había perdido cuando era aún muy pequeña, y sin embargo tenía miedo al padre. ¿Por qué? Cada vez que desobedecía o se equivocaba, por poco que fuese, su mamá no cesaba de repetirle: “Si estuviese aquí tu padre, no harías esto o lo de más allá. ¡Si viviese tu padre...!”. Para ella la palabra padre se había convertido en sinónimo de prohibición,

de alguien que quita libertad en vez de darla. Eso mismo sucede a veces también con el Padre del cielo. A base de oír decírnos de pequeños: “¡Ojo!, si haces tal cosa (si no obedeces, si dices mentiras), Dios te ve y te castigará”, muchos acaban por desear en su corazón que no exista Dios, y, a fuerza de desearlo, acaban por creérselo.

La literatura se ha regodeado pescando en esta zona turbia de la existencia: el padre violento y rival en el amor de sus hijos (Los hermanos Karamazov de Dostoiewsky), el padre agresivo e irreflexivo (El rey Lear de Shakespeare), los padres viciosos cuyas culpas repercuten en la vida de sus hijos (Los espectros y otros dramas de Ibsen), el padre inhibidor (Carta al padre de Kafka), para no hablar de la producción cinematográfica de tipo psicoanalítico.

No obstante, la experiencia negativa con el padre de la tierra, por importante que sea, no cierra a nadie el camino para acercarse al conocimiento de Dios Padre. En el plano religioso, puede tener dos desenlaces opuestos. Unos se sienten llevados por ella a rechazar la figura de Dios Padre, o al menos a sentir miedo en vez de confianza ante él; mientras que otros sacan de ella el impulso para echarse en sus brazos con una confianza aún más total. Y pueden llegar a entablar una relación bellísima con Dios Padre, tanto si han vivido una experiencia maravillosa con su padre de la tierra, como santa Teresa del Niño Jesús, como si la han tenido negativa, como san Francisco de Asís. Giotto ha inmortalizado el momento en que el joven Francisco se despoja de todas sus ropas y se las devuelve a su padre que lo ha citado a juicio ante el obispo, mientras exclama: “Hasta ahora te he llamado padre en la tierra; de ahora en adelante podré decir con total convicción: Padre nuestro, que estás en el cielo, porque en él he puesto todo mi tesoro”.

Nadie, pues, por más negativa que pueda ser su experiencia en este ámbito, nadie queda excluido de esta aventura nuestra de salir en busca del rostro y del corazón del Padre del cielo; nadie queda

excluido del bien supremo de la vida, que, según Jesús, consiste en “conocer al Padre” (cf Jn 17,3).

2. ¿QUIÉN NOS REVELARÁ AL PADRE?

El primer problema para quien se dispone a escalar una montaña es el de conseguir un buen guía. Eso mismo vale para las escaladas espirituales. Dante Alighieri concebía su ascensión a la visión de Dios como un viaje en el que, en la primera etapa, lo guiaba Virgilio, en la segunda Matilde, y en la etapa final Beatriz. Algo así haremos también nosotros en este itinerario de nuestra vuelta al Padre. Nuestros guías serán aquellas personas que fueron los primeros que recibieron de labios del Hijo la revelación del Padre y que la pusieron por escrito de manera cada vez más clara y profunda: los Sinópticos (Mateo y Lucas), Juan y Pablo. En la práctica, seguiremos el orden y las etapas sucesivas en que la revelación sobre el Padre fue recibida, entendida y fijada por los apóstoles en los escritos del Nuevo Testamento.

Cada uno de esos guías nos acompañará durante cuatro etapas de nuestro camino, y será de la máxima importancia que no recojamos de ellos tan sólo ideas o conocimientos, sino que entremos en intensa comunión espiritual con ellos: que los sintamos cercanos, intercediendo por nosotros, alegrándose por nosotros, tomando muy en serio su misión de guías. Lo que san Juan decía a sus discípulos, nos lo dice también hoy a nosotros (y yo me atrevo a decírselo a mis lectores):

«Lo que hemos visto y oído os lo anunciamos, para que estéis unidos con nosotros en esa unión que tenemos con el Padre y con su Hijo Jesucristo» (1 Jn 1,3).

Al seguir a todos estos guías humanos, lo único que hacemos es seguir al único guía divino: a Jesucristo. En el Nuevo Testamento, el

conocimiento del Padre es prerrogativa por excelencia del Hijo: “Yo conozco al Padre”, repite Jesús una y otra vez, y dice también que “nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar” (Mt 11,27). “A Dios nadie lo ha visto jamás; el Hijo único, que está en el seno del Padre, es quien lo ha dado a conocer” (cf Jn 1, 18).

A un padre sólo lo conocen de verdad los de su familia; lo mismo ocurre con Dios. Jesús no es un abstracto revelador del Padre, sino un enamorado del Padre. Él no sabe hablar de otra cosa que de él. Las primeras palabras que de él nos transmiten los evangelios son: “¿No sabíais que yo tengo que ocuparme de las cosas de mi Padre?” (Lc 2,49), y las últimas: “Padre, a tus manos encomiendo mi espíritu” (Lc 23,46). Jesús vive “por el Padre” (Jn 6,57) y el Padre es todo para él. Cuando Jesús habla del Padre, se vuelve poeta; incomoda a los pájaros del cielo y a los lirios del campo, al sol y a la lluvia; hace nacer en quien lo escucha una extraña nostalgia, hasta tal punto que Felipe exclama: “Muéstranos al Padre, y nos basta” (Jn 14,8).

El conocimiento único que el Hijo tiene del Padre se nos hace accesible a nosotros gracias al Espíritu Santo. Éste no añade nada a la revelación que nos hizo Jesús, pero nos hace comprender lo que Jesús dijo del Padre. Hace que la revelación exterior y pública se convierta en revelación interior y personal, y la revelación histórica en revelación actual. Cuando Jesús dice a los discípulos que el Paráclito les enseñará “todo” y que les recordará “todo lo que él les ha dicho” (Jn 14,26), por el contexto resulta claro que está aludiendo en primer lugar a lo que les ha dicho acerca del Padre. “Viene la hora –dice también– en que os hablaré del Padre claramente” (Jn 16,25). ¿Cuándo va a hablarles del Padre, si éstas son unas de las últimas palabras que dirige a los discípulos en la tierra? Les hablará “claramente” del Padre, mediante su Espíritu, ¡después de Pascua! “Muchas cosas me quedan por deciros, pero no podéis cargar con ellas por ahora; cuando

venga Él, el Espíritu de la Verdad, os guiará hasta la verdad plena” (Jn 16,12–13).

Si nos fijamos en cómo llegó Jesús, en cuanto hombre, a descubrir cada vez con mayor claridad su relación de filiación con el Padre, observaremos que lo hizo “por el Espíritu Santo”. La primera proclamación oficial de esa su filiación, en el Bautismo del Jordán, está íntimamente ligada a la bajada del Espíritu Santo sobre él. Era el mismo Espíritu Santo que hará brotar desde lo más profundo del corazón de Cristo el grito filial. Abba, Padre (cf Lc 10,21).

3. ¿CON QUÉ LENGUAJE?

¿Con qué lenguaje hablaremos del misterio inefable del Padre? La crítica del positivismo lingüístico (“sobre lo que no se debe hablar, mejor es callar”) no ha pasado en vano. Ha servido para hacernos comprender que el lenguaje más apropiado para hablar de Dios no es el del concepto y el del silogismo, sino el del símbolo, la metáfora, la oración, la narración. Y ha llevado a la teología a acercarse de nuevo al lenguaje bíblico.

El símbolo no pretende “definir”, encerrar; sugiere, evoca, deja espacio para otras cosas, hace brotar la luz de una analogía o de un contraste. Forma parte, a su manera, del lenguaje apofático, que habla callando y calla hablando. Las parábolas y los símbolos son mensajeros discretos, humildes: entregan su parte del mensaje y luego se hacen a un lado, dejando que otras parábolas lo completen. No ocurre lo mismo con los conceptos: con éstos no podemos pararnos a mitad del camino. Con éstos no podemos “contradecirnos”. Ésta es la ventaja que tienen, pero, en el caso de Dios, también su desventaja.

La solución no consiste en renunciar a todo discurso conceptual sobre Dios (Juan Pablo II ha defendido la necesidad de los mismos en la encíclica *Fides et ratio*), sino en unir a él un discurso simbólico; o,

mejor aún, en vivificar el discurso conceptual con referencias continuas al mundo de la experiencia mediante símbolos, metáforas, alegorías. San Agustín ha ilustrado bien lo que ocurre en ese caso:

«Es difícil explicar el motivo de ese fenómeno. Pero el hecho es que cuando se nos propone una verdad mediante una imagen alegórica, nos conmueve, nos deleita y la apreciamos más que si se nos enuncia directamente en sus términos apropiados. Yo pienso que los sentimientos del alma se encienden con mayor dificultad mientras estamos enredados en las cosas terrenas. Pero si se le presentan unas imágenes corpóreas y, partiendo de ellas, se lo traslada a las realidades espirituales simbolizadas en esas imágenes, adquiere, por así decirlo, nueva fuerza gracias a ese proceso de transposición [...], como la llama de una antorcha que se enciende con más fuerza si se la agita».

Él mismo fue un maestro en ese arte, y tenemos un ejemplo de ello en esa magnífica imagen de la antorcha en movimiento.

Para responder a esa exigencia, comenzaremos cada una de la meditaciones haciendo un breve comentario al símbolo bíblico de Dios propio de cada tema: la mano de Dios, el rostro de Dios, la voz de Dios, el ojo de Dios, el oído de Dios, las alas de Dios, el nombre de Dios. Veremos así cuántas cosas importantes se nos dicen sobre Dios con esos sencillos símbolos.

El mismo título del libro refleja esa elección. Silencio es uno de los nombres simbólicos con que, en los primeros siglos, se designaba al Padre. Dios Padre es “la Bondad del Silencio”, que habita “en la caligine luminosísima del silencio”. San Ignacio de Antioquía parece referirse al Padre con ese nombre cuando dice que el Hijo es “su Palabra salida del Silencio”. El Padre, sin embargo, no es silencio en el sentido de que no hable (¡pronuncia eternamente su Verbo!), sino en el sentido de que de él no podemos hablar.

El silencio es, por consiguiente, la actitud más apropiada delante de él. No un silencio de palabras, sino de prejuicios. Un silencio que no es “exterior” a la palabra y que no viene “después de la palabra”, sino que es “interior a ella, como el oído que escucha confundándose con la voz que habla”.

Este silencio no lo rompe, pues, la alabanza, sino, en todo caso, la falta de alabanza. La célebre máxima “ante ti el silencio es alabanza” (*tibi silentium laus*) (Salmo 64 (65) 2) está sacada del versículo de un salmo cuya traducción –hoy segura– es: “Tú mereces un himno”. Ante Dios podemos ser “charlatanes mudos” o “cantores silenciosos”. Un autor antiguo invitaba a elevar hacia Dios Padre “un himno callado”, o “un himno de silencio” y esto es lo que queremos hacer juntos, yo escribiendo y vosotros leyendo estas páginas.

4. EL ÁGUILA Y LA CARTA.

Concluyo estos puntos introductorios, para seguir con el tema, con un relato simbólico que nos ayudará a comprender el sentido y la finalidad de todo el camino que vamos a emprender. En el apócrifo Hechos de Tomás hay un himno, llamado “himno de la perla”, que se remonta a los tiempos del Nuevo Testamento, si no incluso a antes. Forma parte de la literatura gnóstica, y por eso se le ha concedido poco valor. Pero si bien debemos rechazar la antigua gnosis en cuanto sistema doctrinal, no hay que olvidar que en ella se encuentran auténticas “perlas”. Precisamente en este movimiento se han formulado por primera vez algunas de las preguntas que constituyen, también hoy, el punto de partida de todo despertar religioso: “¿Quién somos?, ¿dónde estamos?, ¿adónde vamos?”.

Ese texto, pues, habla de un joven al que el anciano rey su padre envía a Egipto desde Oriente, para que recupere una perla preciosa, custodiada por la serpiente maligna. El joven sale gustoso para el

largo viaje, provisto de todas las credenciales de su padre. Pero una vez allí, se deja engañar: come de los manjares egipcios y cae en un profundo letargo, olvidándose de quién es y a qué ha venido. El padre, preocupado por su tardanza, le manda un mensaje, en forma de una carta que vuela en figura de águila. Cuando llega junto al joven, la carta se transforma toda ella en voz que grita:

«¡Levántate y despierta de tu sueño!

¡Recuerda que eres hijo de reyes!

¡Acuérdate de la perla!».

El joven se despierta, coge la carta, la besa y rompe sus sellos; reconoce que lo que dice la voz coincide con lo que él mismo siente en su corazón; lucha con la serpiente, invocando sobre ella el nombre de su padre, recupera la perla y emprende el viaje de regreso.

El himno de la perla es como una parábola para nosotros. Nosotros salimos del Padre y a él tenemos que volver. Pero con frecuencia nos aclimatamos al mundo de tal forma, que olvidamos quiénes somos y adónde vamos. Este libro quisiera cumplir el papel que tiene en el relato la carta del padre, con aquel grito que la resume toda entera: “¡Acuérdate!”. Acuérdate de quién eres hijo, acuérdate de que tienes un padre que espera tu regreso, acuérdate de esa perla que es tu alma y el alma de todos tus hermanos.

I.- PERFECTOS COMO VUESTRO PADRE DEL CIELO.

La llamada universal de los bautizados a la santidad.

«Emprendemos en unas barquillas una larga travesía, marchamos hacia el cielo con débiles alas. Nuestro espíritu nos impele

a cantar a Dios, a ese Dios al que ni los espíritus celestiales pueden adorar como él se merece». (San Gregorio Nacianceno).

LAS ALAS DE DIOS.

Un símbolo muy sugerente de Dios, en la Sagrada Escritura, es el de las “alas”. Denota, ante todo, protección: “Guárdame como a las niñas de tus ojos, a la sombra de tus alas escóndeme” (Sal 17,8); “Los humanos se acogen a la sombra de tus alas” (Sal 36,8); “Te cubrirá con sus plumas, bajo sus alas te refugiarás” (Sal 91,4).

Otras veces ese mismo símbolo indica elevación. En esos casos, a los hombres no se les imagina bajolas alas de Dios, sino sobre ellas: “Os llevé sobre alas de águila y os traje a mí” (Ex 19,4); “Extendió sus alas, los tomó y los llevó sobre sus plumas” (Dt 32,11). Dios se compara a sí mismo con un águila que enseña a sus polluelos a volar y a vivir en las alturas. Dios sacó a su pueblo de la condición servil en que vivía en Egipto e hizo de él “una nación santa” (Ex 19,6).

Este símbolo nos introduce de manera muy apropiada en el tema de esta primera meditación, que es precisamente el de nuestra vocación a la santidad. Pero no insistamos demasiado en los significados y las aplicaciones de este símbolo o de cualquier otro. “Un símbolo nunca se traduce –ha escrito un especialista en estos asuntos–; hay que dejar que hable y que resuene, y luego pensar partiendo de él”.

1. LA IMITACIÓN DEL PADRE CELESTIAL.

Siguiendo el plan anunciado, comenzamos nuestro camino al encuentro del Padre, en compañía del primer guía, los evangelios sinópticos. La perla más preciosa que encontramos en los Sinópticos

sobre Dios Padre es el himno de júbilo que leemos en Mateo y en Lucas:

«En aquel momento, Jesús, lleno de la alegría del Espíritu Santo, exclamó: Te doy gracias, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has escondido estas cosas a los sabios y a los entendidos, y las has revelado a la gente sencilla. Sí, Padre, porque así te ha parecido bien. Todo me lo ha entregado mi Padre, y nadie conoce quién es el Hijo sino el Padre, ni quién es el Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiere revelar» (Lc 10,21–22).

Jesús, en estas palabras, manifiesta el mutuo conocimiento e intimidad que existen entre él y el Padre, el secreto por antonomasia de su vida, y al mismo tiempo la inmensa alegría y la admiración que sentía al ver que “los pequeños” eran admitidos a la revelación de semejante misterio inefable. Si nosotros queremos encontrarnos también en el número de esos privilegiados que son admitidos a la revelación del misterio, ya hemos oído cuál es la condición: ser, o hacernos, pequeños. Un niño no tiene que hacer estudios eruditos para conocer a su padre. Les basta con escuchar la voz de la sangre, y a nosotros nos basta con escuchar la del Espíritu.

La paternidad de Dios es una idea muy difundida entre las diversas religiones. Para los griegos, Dios es “el padre del cosmos”. El nombre sánscrito de Dios, Dyaus–pita, que se conserva en el latino Juppiter, es una palabra compuesta que significa justamente Deus–pater, Dios padre. Pero en la Biblia, la paternidad de Dios reviste un significado nuevo y distinto: no cósmico o mítico (ligado a genealogías divinas), sino histórico. Dios se revela como “padre de su pueblo Israel” en la historia, en cuanto que lo elige, lo educa y lo forma como a un primogénito. Éste es el sentido de frases como: “Yo seré un padre para Israel” (Jr 31,9), “desde Egipto llamé a mi hijo” (Os 11, 1).

En la misma Biblia, esa idea se carga de un significado totalmente nuevo y desconocido cuando pasamos del Antiguo al Nuevo Testamento. Al final de su vida, Jesús ora al Padre diciendo: “He dado a conocer tu nombre a los hombres” (Jn 17,6). ¿Cómo puede decir eso? ¿Acaso no se conocía ya a Dios con ese nombre en el Antiguo Testamento? Sí, pero ahora “el nombre” del Padre, sin perder nada de su antiguo significado, ha adquirido uno completamente nuevo.

El elemento clave de la revelación del Padre en los evangelios es la distinción que se hace entre “vuestro Padre” y “mi Padre”, entre Dios Padre de los discípulos y Dios Padre de su Hijo Jesucristo. En los Sinópticos prevalecen aún los textos en que se habla de Dios “nuestro Padre” (“vuestro Padre celestial”). Es cierto que el fragmento de Mateo que hemos citado parece indicar lo contrario, ya que habla claramente de la relación única que existe entre el Padre y su Hijo Jesús. Pero se trata de una excepción, hasta el punto de que a veces se lo describe como “un meteorito joánico caído en el planeta sinóptico”.

Los rasgos más frecuentes y más característicos de la paternidad de Dios en los Sinópticos son otros: el cuidado providente y amoroso del Padre hacia todas sus creaturas (Mt 5), su bondad y misericordia con los pecadores y los perdidos (Lc 15), la oración del Padre nuestro. La fe en un Padre bueno y misericordioso es el tema principal de la predicación de Jesús según los evangelios sinópticos, hasta el punto de que la teología liberal del siglo pasado llegó a poner en esa creencia (si bien, como veremos, en un sentido reductivo y equivocado) “la esencia del cristianismo”.

De entre todos esos temas sinópticos, uno de los más característicos es la invitación de Cristo a imitar al Padre celestial. El largo discurso sobre el Padre que nos transmite Mateo concluye con las palabras: “Por tanto, sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto” (Mt 5,48).

A esta frase se la considera con toda justicia como la versión cristiana del antiguo mandamiento: “Sed santos, porque yo, el Señor vuestro Dios, soy santo” (Lv 19,2). También la Primera carta de Pedro establece una relación entre este mandamiento del Levítico y la paternidad de Dios:

«El que os llamó es santo; como él, sed también vosotros santos en toda vuestra conducta, porque dice la Escritura: Seréis santos, porque yo soy santo. Si llamáis Padre al que juzga a cada uno según sus obras, sin parcialidad, tomad en serio vuestro proceder en esta vida» (1 P 1,15–17).

“Paternidad” y “santidad” de Dios están íntimamente unidas. “Padre santo” lo llama Jesús (Jn 17,11); “Santo eres en verdad, Padre, fuente de toda santidad”, lo define la Iglesia al comienzo de una de las plegarias eucarísticas la.

Hacer nuestra esta apremiante invitación a ser santos es la forma más auténtica, más aún, la única apropiada, de celebrar el gran jubileo del año 2000. Todo lo demás, sin esto, no sería más que simple aderezo. Lo que Dios y la Iglesia esperan del gran jubileo es que los cristianos crezcamos en santidad. En la carta apostólica Tertio millennio adveniente Juan Pablo II propone como objetivo prioritario del jubileo “suscitar en todos los fieles un verdadero deseo de santidad”. Vamos a hacer un recorrido por los momentos fuertes de esta llamada a la santidad que atraviesa de parte a parte toda la Sagrada Escritura y que el Vaticano II ha vuelto a lanzar como un reto en su famoso texto sobre la vocación universal de todos los bautizados a la santidad:

«Todos en la Iglesia, ya pertenezcan a la jerarquía, ya sean guiados por ella, están llamados a la santidad».

Cuando se habla de santidad, lo primero que hay que hacer es liberar esa palabra de las aprensiones y los miedos que inspira, debido

a ciertas representaciones erróneas que nos hemos hecho de la misma. La santidad puede conllevar fenómenos extraordinarios, pero no se identifica con ellos. Si todos están llamados a la santidad, es porque, correctamente entendida, la santidad está al alcance de todos y forma parte de la normalidad de la vida cristiana. Los santos son como las flores: no existen sólo las que se ponen en los altares. ¡Cuántas brotan y mueren escondidas, después de perfumar silenciosamente el ambiente que las rodea!

2. LA LLAMADA A LA SANTIDAD.

La razón profunda de la santidad es clara desde el principio: que él, Dios, es santo. En la Biblia, la santidad es la síntesis de todos los atributos de Dios. Isaías llama a Dios “el Santo de Israel”, es decir aquel a quien Israel ha conocido como el Santo. “Santo, santo, santo” –Qadosh, qadosh, qadosh– es el grito que acompaña a la manifestación de Dios en el momento de su llamada (Is 6,3). María se hace eco fiel de esta idea de Dios que tienen los profetas y los salmos cuando exclama en el Magnificat: “Su nombre es Santo”.

En cuanto al contenido de esa idea de santidad, el término bíblico qadoshsugiere la idea de separación, de diferencia. Dios es santo porque es el completamente otro respecto a todo lo que el hombre puede pensar, decir o hacer. Es el absoluto, en el sentido etimológico de ab–solutus, desligado de todo el resto y separado, aparte. Es el trascendente, en el sentido de que está por encima de todas nuestras categorías. Y todo esto, en sentido moral, antes aún que metafísico; es decir, que se refiere al obrar de Dios y no sólo a su ser. Santos se proclaman sobre todo los juicios de Dios, sus obras y sus caminos.

Pero “santo” no es, principalmente, un concepto negativo, que indique separación, ausencia de mal y de mezcla en Dios, sino

positivo en sumo grado. Indica “pura plenitud”. En nosotros, la “plenitud” nunca coincide totalmente con la “pureza”. Una cosa contradice a la otra. Nuestra pureza siempre se consigue purificándonos y quitando el mal de nuestras acciones (Is 1, 16). En Dios no: pureza y plenitud coexisten y constituyen las dos juntas la suma sencillez de Dios. La Biblia expresa a la perfección este concepto cuando dice que a Dios “nada se le puede añadir ni quitar” (Si 42,21). Por ser la suma pureza, nada se le debe quitar; por ser la suma plenitud, nada se le puede añadir.

Cuando intentamos descubrir cómo entra el hombre en la esfera de la santidad de Dios y qué quiere decir ser santo, aparece inmediatamente el predominio, en el antiguo Testamento, de la idea ritualista. Las mediaciones de la santidad de Dios son objetos, lugares, ritos, prescripciones. Partes enteras del Éxodo y del Levítico se titulan “códigos de santidad” o “leyes de santidad”. La santidad se contiene en un código de leyes. Y esa santidad queda profanada si alguien se acerca al altar con una deformidad física o después de haber tocado a un animal impuro: “Santificaos y sed santos..., no os contaminéis con ninguno de esos animales” (Lv 11,44; 21,23).

En los Profetas y en los Salmos leemos voces distintas. A la pregunta “¿Quién puede subir al monte del Señor, quién puede estar en el recinto sacro?”, o bien ¿Quién de nosotros habitará en un fuego devorador?”, se responde con indicaciones exquisitamente morales: “El hombre de manos inocentes y puro corazón” (Sal 24,4), y “el que procede con justicia y habla con rectitud” (Is 33,14–15). Pero son voces aisladas. Aún en tiempos de Cristo, entre los fariseos y en Qumran, prevalece la idea de que la santidad y la justicia consisten en una pureza ritual y en la observancia de ciertos preceptos, en especial del precepto del sábado.

Si pasamos al Nuevo Testamento, vemos cómo la definición “nación santa” se extiende muy pronto a los cristianos. Para Pablo, los

bautizados son “santos por vocación”, o “llamados a ser santos”. Y habitualmente designa a los bautizados con el término “los santos”. Los creyentes han sido elegidos “para que sean santos e irreprochables ante él por el amor” (Ef 1,4).

Pero bajo esa aparente identidad en la terminología estamos asistiendo a cambios profundos. La santidad ya no es un hecho ritual o legal, sino moral, si no incluso ontológico. No reside en las manos, sino en el corazón; no es algo que se decida fuera, sino dentro del hombre, y se resume en el amor.

Las mediaciones de la santidad de Dios ya no son lugares (el templo de Jerusalén o el monte Garizín), ritos, objetos y leyes, sino una persona, Jesucristo. Ser santo no consiste tanto en estar separado de esto o de aquello, cuanto en estar unido a Jesucristo. Algunas traducciones modernas de la Biblia, en vez de “llamados a ser santos” traducen “llamados a pertenecer a Jesucristo”, traducción discutible desde el punto de vista lingüístico pero correcta en cuanto al contenido. En Jesucristo, llega a nosotros la santidad de Dios en persona, y no una lejana reverberación suya. Jesucristo es “el Santo de Dios” (Jn 6,69).

3. EL GOLPE DE ALA EN EL CAMINO HACIA LA SANTIDAD.

Nosotros entramos en contacto con la santidad de Cristo de dos maneras y de dos maneras también se nos comunica esa santidad: por apropiación y por imitación. La más importante de las dos es la primera, que se realiza en la fe y por medio de los sacramentos:

«Os lavaron, os consagraron, os perdonaron en el nombre de nuestro Señor Jesucristo y por el Espíritu de nuestro Dios» (1 Co 6,11).

La santidad es, ante todo, don, gracia, y es obra de toda la Trinidad. Del hecho de que somos más de Cristo que de nosotros mismos (cf 1 Co 6,19–20), se sigue a la inversa que la santidad de Cristo es más nuestra que nuestra propia santidad. “Lo que es de Cristo es más nuestro que lo que es nuestro”. Éste es el golpe de ala en la vida espiritual. Su descubrimiento no se hace, de ordinario, al comienzo, sino al final del propio itinerario espiritual, una vez que se han experimentado todos los demás caminos y se ha comprobado que no llevan muy lejos.

Pablo nos enseña cómo se da este “golpe de audacia” cuando declara solemnemente que no quiere ser hallado con una justicia –o santidad– proveniente de la observancia de la ley, sino únicamente con la que proviene de la fe en Cristo (cf Flp 3,540). Cristo –dice– es para nosotros “justicia, santificación y redención” (1 Co 1,30). “Para nosotros”: por tanto, podemos reclamar su santidad como nuestra a todos los efectos. Un golpe de audacia es también el que da san Bernardo cuando exclama: “Yo tomo (literalmente: usurpo) de las entrañas de Cristo lo que me falta”.

¡“Usurpar” la santidad de Cristo, “arrebatar el reino de los cielos”! Es éste un golpe de audacia que hay que repetir a menudo en la vida, especialmente en el momento de la comunión eucarística. Después de recibir a Jesús podemos decir: “Soy santo, la santidad de Dios, el Santo de Dios, está dentro de mí. Puede que yo no vea en mí más que miseria y pecado, pero el Padre celestial ve en mí a su Hijo y siente que sube de mí hacia él el aroma de su hijo, como Isaac cuando bendijo a Jacob (cf Gn 27,27)”.

Junto a este medio fundamental que es la fe y los sacramentos, deben ocupar también un lugar la imitación, las obras, el esfuerzo personal. No como un medio independiente y distinto del primero, sino como el único medio apropiado para manifestar la fe, traduciéndola en hechos. La oposición fe–obras es en realidad un falso

problema, que se ha mantenido más que nada debido a la polémica histórica. Las obras buenas, sin la fe, no son obras “buenas”, y la fe sin obras buenas no es verdadera fe. Es una fe muerta, como diría Santiago (cf St 3,26). Basta con que por “obras buenas” no se entienda principalmente (como por desgracia ocurría en tiempos de Lutero) indulgencias, peregrinaciones y otras prácticas piadosas, sino la guarda de los mandamientos, en especial el del amor fraterno. Jesús dice que en el juicio final algunos quedarán fuera del reino por no haber vestido al desnudo ni dado de comer al hambriento. Por tanto, no nos salvamos por las buenas obras, pero tampoco nos salvaremos sin las buenas obras.

En el Nuevo Testamento se alternan dos verbos al hablar de santidad, uno en indicativo y el otro en imperativo: “Sois santos”, “Sed santos”. Los cristianos están santificados y han de santificarse. Cuando Pablo escribe: “Ésta es la voluntad de Dios, que seáis santos”, es evidente que se refiere a la santidad que es fruto del esfuerzo personal. En efecto, añade, como si quisiera explicar en qué consiste la santificación de la que está hablando: “Que os apartéis del desenfreno, que cada cual sepa controlar su propio cuerpo santa y respetuosamente” (1 Ts 4,3–9)

El concilio pone claramente de relieve estos dos aspectos de la santidad, el objetivo y el subjetivo, que se basan respectivamente en la fe y en las obras:

«Los seguidores de Cristo, llamados y justificados en Cristo nuestro Señor, no por sus propios méritos, sino por designio y gracia de Él, en la fe del bautismo han sido hechos hijos de Dios y partícipes de la naturaleza divina, y, por lo mismo, santos. Esa santidad que recibieron deben, pues, conservarla y perfeccionarla en su vida con la ayuda de Dios»(LG, 40).

Sólo que hay que recordar que la obra de la fe no se agota con el bautismo, sino que se renueva –y renueva al propio bautismo– cada vez que damos un golpe de ala de los que he hablado.

4. O SANTOS O FRACASADOS.

Éste es el nuevo ideal de santidad en el Nuevo Testamento. En ese paso del Antiguo al Nuevo Testamento hay un punto que no ha cambiado, que incluso se ha profundizado, y que es la razón de fondo de esa llamada a la santidad, el “porqué” hay que ser santos: porque Dios es santo. “A imagen del Santo que os ha llamado, sed vosotros también santos”. Los discípulos de Cristo deben amar a los enemigos para ser “hijos del Padre celestial que manda la lluvia a justos e injustos” (Mt 5,45). La santidad no es, pues, una imposición, una carga que nos hayan echado sobre los hombros, sino un privilegio, un don, un supremo honor. Una obligación, sí, pero que proviene de nuestra dignidad de hijos de Dios. Ésta es una situación en la que hay que decir de verdad: “nobleza obliga”.

La santidad es algo que viene exigido por el ser mismo del hombre; no se refiere a los accidentes, sino a la esencia. El hombre debe ser santo para hacer realidad su identidad más profunda: la de ser “imagen y semejanza de Dios”. Para la Sagrada Escritura, el hombre no es principalmente lo que está predeterminado a ser en virtud de su nacimiento (un “animal racional”), sino aquello en lo que está llamado a convertirse, con el ejercicio de su libertad y obedeciendo a Dios. No es sólo naturaleza, sino también vocación.

Por tanto, si estamos llamados a ser santos”, si somos “santos por vocación”, es evidente que seremos verdaderas personas, que nos sentiremos realizados, en la medida en que seamos santos. En caso contrario, seremos unos fracasados. ¡Lo contrario de santo no es pecador, sino fracasado! En la vida se puede fracasar de muchas

maneras, pero se trata de fracasos relativos que no comprometen lo esencial. Aquí, se fracasa radicalmente, en lo que uno es, y no sólo en lo que hace. “No hay más que una tristeza: la de no ser santos” (León Bloy). Tenía razón la Madre Teresa cuando, a un periodista que le preguntó a bocajarro qué sentía cuando todo el mundo la aclamaba como santa, le contestó: “La santidad no es un lujo, sino una necesidad”.

De todas formas, la misma experiencia nos lo dice. Los santos son los verdaderos hombres, plenamente realizados, los que han dejado en la historia la huella más profunda y duradera, y no sólo en la historia de la Iglesia sino también en la del mundo. Bastaría fijarnos en tantas ciudades, pueblos y calles como llevan sus nombres, para no hablar de todo lo demás. Son personas que han influido, no sólo en la historia, sino incluso en la geografía del mundo.

El filósofo Pascal ha formulado el principio de los tres órdenes o niveles de grandeza: el orden de los cuerpos o de la materia, el orden de la inteligencia y el orden de la santidad. Una distancia casi infinita separa al orden de la inteligencia del de los cuerpos, pero una distancia “infinitamente más infinita” separa al orden de la santidad del de la inteligencia. Los genes no tienen necesidad de grandezas materiales: éstas no pueden quitarles ni añadirles nada. De la misma manera, los santos no tienen necesidad alguna de las grandezas intelectuales: su grandeza se sitúa en un plano distinto. “Son vistos por Dios y por los ángeles, no por los cuerpos ni por las mentes curiosas; a ellos les basta Dios”.

Este principio nos permite valorar en su justa medida las cosas y las personas que nos rodean. La mayor parte de la gente se queda en el primer nivel y ni siquiera sospecha que pueda existir un plano superior. Son los que se pasan la vida preocupados únicamente por acumular riquezas, por cultivar la belleza física o por acrecentar su poder. Pensando en la forma en que santa Teresa de Jesús se imagina

su Castillo interior, éstos son los que pasan todo el tiempo en la “ronda” del palacio. Otros creen que el valor supremo y el culmen de la grandeza es el de la inteligencia. Tratan de hacerse famosos en el campo de las letras, del arte, del pensamiento. Pocos saben que existe un tercer nivel de grandeza: el de la santidad. Esta grandeza es superior a las demás, porque es eterna y porque, a diferencia de las otras, no redundo sólo en beneficio de quien la posee sino de todos. Una sola gota de santidad –decía el músico Gounod– vale más que un océano de genio.

Vamos a intentar sacar de todo lo que hemos dicho una conclusión operativa. Es sabido que el camino de la santidad no es un camino rectilíneo y uniforme. Nuestra búsqueda de la santidad se asemeja al caminar del pueblo elegido por el desierto. Es un camino hecho de continuas paradas y de volver a empezar. De tanto en tanto el pueblo se detenía y plantaba las tiendas; bien porque se sentía cansado, bien porque había encontrado agua y comida, o sencillamente porque estar siempre caminando es cansador. Pero de pronto el Señor le da a Moisés la orden de levantar las tiendas y reanudar el camino: “Levántate y sal de aquí, tú y tu pueblo, hacia la tierra que te he prometido” (Ex 15,22; 17, 1).

En la vida de la Iglesia, estas invitaciones a volver a ponerse en camino se escuchan sobre todo al comienzo de un nuevo año litúrgico, en Adviento y al comenzar la Cuaresma. El final del milenio y el comienzo de uno nuevo hace que estas invitaciones sean todavía más apremiantes.

Para cada uno de nosotros, personalmente, ese momento de levantar las tiendas y reiniciar la marcha hacia la santidad nos llega cuando sentimos en nuestro interior esa misteriosa llamada a hacer lo que proviene de la gracia. Es un momento bendito, un encuentro entre la gracia y la libertad, que, según la respuesta que demos, tendrá resonancias –positivas o negativas– para toda la eternidad. Al

principio es algo así como un momento de alto en el camino. Uno se detiene en medio de la vorágine de las propias ocupaciones, toma distancia, por así decirlo, de todo, para mirar la propia vida como desde fuera o desde lo alto, sub specie aeternitatis. Y entonces afloran las grandes preguntas: “¿Quién soy? ¿qué quiero? ¿adónde voy?”.

San Bernardo, a pesar de ser monje, tuvo una vida muy agitada (presidió concilios, reconcilió a obispos y abades, predicó cruzadas). De tanto en tanto, dice su biógrafo, hacía una parada y, como si entrase en diálogo consigo mismo, se preguntaba: “Bernardo, ¿a qué has venido?” (Bernarde, ad quid venisti?). ¿Para qué has dejado el mundo y entrado en el convento? Nosotros podemos imitarlo: llamarnos por nuestro nombre (también esto puede ser útil) y preguntamos: ¿para qué estoy yo en el mundo? ¿para qué soy cristiano? Para ser santo, ¿no? ¿Estoy haciendo, entonces, aquello para lo que estoy en el mundo?

Reemprender el camino hacia la santidad es algo que se empieza despertando el deseo. No llegaremos a ser santos sin un fuerte deseo de serlo. San Buenaventura nos dice a quién debemos pedir que encienda ese deseo en nosotros:

«Esta sabiduría mística y secretísima
nadie la conoce sino quien la recibe,
ni nadie la recibe sino quien la desea,
ni nadie la desea
sino aquel a quien inflama hasta la médula
el fuego del Espíritu Santo
que Cristo envió a la tierra».

II.- ME LEVANTARÉ Y VOLVERÉ JUNTO A MI PADRE.

Un itinerario penitencial.

“Nosotros tenemos nuestros domingos. Nuestro hermoso domingo, el domingo de Pascua. Pero también Dios tiene sus domingos en el cielo. Su domingo de Pascua. Y también tiene campanas, cuando quiere”. (Ch. Péguy)

EL CORAZÓN DE DIOS.

El corazón es quizás la realidad más preñada de significados simbólicos de toda la Biblia. Denota lo que hay de más íntimo y profundo en el hombre, la sede de la inteligencia y de los afectos, el lugar donde se decide la orientación fundamental de la persona. Cuando el corazón se usa para hablar de Dios, tenemos un simbolismo del simbolismo, un simbolismo elevado al cuadrado; aquello de lo que es símbolo el corazón se convierte, a su vez, en símbolo de algo que atañe al mismo Dios.

También en Dios, el corazón denota su capacidad de querer, de gozar y de sufrir con el hombre y por el hombre. Después del pecado, a Dios “le pesó de corazón” y se arrepintió de haber creado al hombre (Gn 6,6). Dios habla de sacerdotes, pastores y hombres “según su corazón”, es decir, que respondan a sus deseos más profundos y que sean un reflejo de su bondad.

El uso más conmovedor del símbolo del corazón lo encontramos cuando Dios habla de los sentimientos que experimenta hacia su pueblo en los momentos en que es obligado a amenazarlo y castigarlo: “Me da un vuelco el corazón, se me conmueven las

entrañas” (Os 11,8). A Dios “le tiembla el corazón” cada vez que se acuerda de Efraín (Jr 31,20). Con ese significado, el corazón es con frecuencia intercambiable con el de “entrañas de misericordia”. ¡El corazón de Dios es el mayor aliado del hombre!

Dejémoslo aquí, sin añadir más (los símbolos, si se analizan demasiado, se marchitan), y pasemos a meditar una página del evangelio, en la que no se habla del corazón del Padre pero se lo siente latir, por así decirlo, durante todo el tiempo.

1. UN HOMBRE TENÍA DOS HIJOS.

Pueden escribirse libros y más libros sobre el Padre, pero nada podrá alcanzar la belleza literaria y la densidad teológica de la parábola del hijo pródigo (Lc 15,11–32). La verdad es, como ponen de relieve los exegetas, que el protagonista de la parábola y el centro unitario de todo es la figura del padre, y que, por lo tanto, debería llamarse más bien “la parábola del padre misericordioso”; pero es también verdad que ese mensaje de misericordia sólo se entiende sobre el fondo de lo que hace el hijo menor y como respuesta inesperada a su proceder. Así pues, el título completo debería ser, en todo caso, la parábola “del hijo extraviado y del padre misericordioso”.

Siguiendo esta línea de interpretación, meditaremos primero sobre el proceder del hijo y luego sobre el del padre. Pero decir “meditar” es decir poco: hay que “meterse” en la parábola, ocupar en ella nuestro sitio. En las obras de teatro, el texto y los personajes (por ejemplo Hamlet) han sido fijados por el autor y son siempre los mismos, pero los actores que los encarnan cambian cada vez. Eso mismo ocurre aquí. En estos momentos nos toca a nosotros encarnar los papeles de la parábola, sobre todo el papel del hijo pródigo.

Pero existe una diferencia esencial entre el creyente y el actor. Éste, en el escenario, se mete, sí, en el personaje y será considerado tanto mejor actor cuanto más al vivo lo represente; pero en realidad sigue siendo lo que era antes; no se propone imitar en la vida lo que representa en el escenario. Hasta tal punto es así, que los mismos actores pueden representar en una película a Jesucristo o a la Virgen y en la siguiente a un delincuente o a una adúltera. El creyente se mete en el personaje para moldear su vida sobre él.

Reconstruyamos, pues, en primer lugar el comportamiento del hijo, para reconocernos en él, y luego el comportamiento del padre, para alegrarnos de él. Ése será el momento (que nunca puede faltar en un itinerario como el nuestro) del arrepentimiento y de la purificación del pecado. Siguiendo la parábola, distinguiremos, en la conducta del hijo, dos tiempos: el tiempo de marcharse de la casa del padre y el tiempo de volver a ella.

2. EL CAMINO PARA ALEJARSE DE DIOS.

«Un hombre tenía dos hijos. El menor de ellos dijo a su padre: Padre, dame la parte que me toca de la fortuna. El padre les repartió los bienes. No muchos días después, el hijo menor, juntando todo lo suyo, emigró a un país lejano, y allí derrochó su fortuna viviendo perdidamente».

¡Cuánta tristeza en esta primera escena del drama! Ni una palabra de gratitud del hijo hacia su padre. Ni un solo pensamiento sobre el sudor que tal vez le ha costado al padre reunir aquella herencia. “Dame la parte que me toca de la herencia”. El padre queda reducido a un simple transmisor de un patrimonio. Lo único que al hijo le interesa del padre son los bienes, no sus consejos, sus valores, su cariño. Pide su parte de la herencia como si el padre estuviese ya muerto. La herencia “que me toca”: sólo se acuerda de que es hijo

para reivindicar su derecho a la herencia. Lo que más debió de herir el corazón del padre fue la ingratitud. La arrogancia inherente a todo pecado queda aquí especialmente manifiesta.

“Se fue lejos”. Hay dos maneras distintas de irse lejos: de golpe, por una ruptura clamorosa con Dios –para entendernos, por el pecado mortal–, o a pequeños pasos, a base de componendas, de omisiones; es decir, con pecados veniales y con una tibieza habitual. Existe una lejanía del corazón, que puede darse en alguien que formalmente sigue en la casa paterna. De algunas personas, Dios dice en Isaías (y lo repite por boca de Jesús): “Me honran con los labios, pero su corazón está lejos de mí”. El resultado, en el fondo, no es muy distinto: nos encontramos lejos de Dios. Esto debería ayudarnos a “meternos” de lleno, desde el principio, en la parábola y no pensar que sólo tiene aplicación a algunos grandes pecadores.

Sigamos leyendo:

«Cuando lo había gastado todo, vino por aquella tierra un hambre terrible, y empezó él a pasar necesidad. Fue entonces y tanto le insistió a un habitante de aquel país, que lo mandó a sus campos a guardar cerdos. Le entraban ganas de llenarse el estómago de las algarrobas que comían los cerdos, pero nadie se las daba».

El resultado es siempre el mismo: cuando se acaba el dinero, se acaban los amigos. Solo, pasando necesidad, guardando cerdos. Un trabajo, que si no es muy atrayente en nuestros días para un joven, para un judío de aquel tiempo era precisamente la mayor ignominia. Al servicio de un amo pagano (los judíos, entonces igual que hoy, no criaban cerdos, pues los consideraban animales inmundos).

Con unos pocos toques magistrales queda descrita toda la parábola del pecado. El pecado te promete el oro y el moro, te da ilusión de eternidad, y al día siguiente hace que te encuentres disputando las bellotas a los cerdos. No siempre lo que interrumpe el

idilio con el pecado es el quedarse sin dinero. Hay gente tan rica que, si sólo se tratase de dinero, podría seguir viviendo durante siglos de manera disoluta. Muchas veces es la misma naturaleza, y con ella la salud, quien se rebela y trunca la aventura.

Pablo ha dicho acertadamente: “El salario del pecado es la muerte” (Rm 6,23). La muerte, ante todo, de la libertad. El pecado deslumbra con la promesa de libertad. Esto es, evidentemente, lo que impulsa al joven de la parábola a marcharse de la casa paterna, no la necesidad de emigrar para ganarse la vida, dado que se trata de una familia acomodada, con campos y servidumbre. Siente la casa paterna como una prisión. “Buscaste lejos la libertad”, dice un canto que se inspira en nuestra parábola. Y lo que, al final, da el pecado es lo contrario a lo que promete: la esclavitud. “Quien peca es esclavo del pecado” (Jn 8 34).

La “esclavitud del pecado” (Rm 8,20) no es una idea abstracta, sino una realidad fácilmente comprobable. Nos sentimos forzados a hacer lo que odiamos (cf Rm 7,14ss). Y, lo que es peor, forzados, no por alguien o por algo que esté fuera de nosotros (y que, por tanto, nunca podrá quitarnos nuestra libertad interior), sino por algo que está dentro de nosotros, por una fuerza que se ha instalado en nuestra propia casa, una verdadera “fuerza de ocupación”, como en tiempos de guerra.

Agustín nos ha dejado la más lúcida semblanza de esta situación:

«Suspiraba, pero seguía atado, no con cadenas ajenas, sino con las de mi voluntad. El enemigo era dueño de mi querer, y con ello había hecho una cadena con la que me tenía aprisionado. Porque cuando la voluntad transgrede nace el apetito, y cuando seguimos el apetito se forma una costumbre, y cuando no resistimos a la costumbre se crea la necesidad».

Un poeta de nuestros días (el autor de *Las flores del mal*) describe esta situación como “estar atados como el galeote a las cadenas, como al juego el jugador empedernido, como el borracho a la botella y como los gusanos a la carroña”. La diferencia consiste en que, para él, la culpa de esa esclavitud no era de su voluntad, como para san Agustín, sino –lo cual es mucho más cómodo– de las mujeres.

También aquí hemos de estar atentos a no proyectar las cosas a una dimensión lejana a nosotros. Como dice san Juan de la Cruz, poco importa que un pájaro esté atado con una cuerda gruesa o con un hilo de seda. El resultado final es el mismo: ¡el pájaro no puede volar!

3. EL CAMINO DE REGRESO.

Sigamos leyendo la parábola:

«Recapitando entonces se dijo: Cuántos jornaleros de mi padre tienen pan en abundancia, mientras yo aquí me muero de hambre. Me pondré en camino adonde está mi padre, y le diré: Padre, he pecado contra el cielo y contra ti; ya no merezco llamarme hijo tuyo: trátame como a uno de tus jornaleros. Y se puso en camino adonde estaba su padre».

La necesidad material fue la ocasión, no la causa de su arrepentimiento. Hay quien ve en el hijo menor a un gandul que derrocha estúpidamente su fortuna en francachelas, hasta que, reducido a la miseria, se acuerda de que en casa de su padre hasta los criados están mejor que él, y decide descaradamente volver. Pero nosotros debemos respetar el sentido que han dado a la parábola Jesús, cuando la contó, y los evangelistas cuando la transmitieron. Y no cabe duda de que Jesús no pretendía ponernos como ejemplo un episodio de gandulería, ni presentarnos al padre como un pobre ingenuo que no se da cuenta de las verdaderas intenciones del hijo.

En el relato, el arrepentimiento del muchacho, aunque esté motivado por la necesidad y por el hambre, es un verdadero arrepentimiento. Lo cual coincide con una experiencia universal: el sufrimiento y la enfermedad constituyen muchas veces para el hombre una ocasión para meditar a fondo en su propia vida. La Escritura hace de ello un principio general: “Quien ha sufrido en su carne ha roto con el pecado” (1 P 4, 1). ¡Cuánta gente se ha salvado gracias a una enfermedad!

“Recapacitando” no significa, pues: “Hizo bien sus cálculos”, o “se hizo astuto”, sino algo mucho más profundo. “Reconoció su error”, volvió a entrar en su corazón. El pecador, al alejarse de Dios, se aleja también de sí mismo, se aliena. Para volver a Dios, hay que empezar por volver a entrar en uno mismo.

Éste es, en la aventura del muchacho y en la de todo pecador, el momento decisivo. De ahí brota la decisión:

“Me pondré en camino adonde está mi padre...”. Todo se decide en ese momento; lo que vendrá después no será más que una consecuencia, un poner por obra lo que se ha decidido. Ése es el momento crítico de toda conversión, el instante en el que ocurre el “cambio de dirección”.

“Padre, he pecado contra el cielo y contra ti”. Cuando el arrepentimiento va acompañado, como aquí, por la decisión de confesar las propias culpas, el perdón de Dios está ya en acción, antes incluso de recibir la absolución de la Iglesia. Si aquel joven hubiese muerto en el camino, durante su regreso, estaba ya reconciliado.

Por las palabras que dice el joven se ve claro que su arrepentimiento es auténtico, y no un oportunismo o un cálculo humano. Y en eso precisamente está la diferencia. El cálculo y los falsos sentimientos de culpa tienen como objeto no lo que está mal “a los ojos de Dios”, sino lo que está mal a los propios ojos o a los ojos

de la sociedad y de sus convencionalismos. Las palabras del hijo pródigo evocan muy de cerca las de David en el Miserere: “Contra ti, contra ti solo pequé, cometí la maldad que aborreces”.

Con todo, el muchacho comprende que no puede conformarse simplemente con decir en su corazón: “He pecado, me he equivocado”; y por eso está decidido a repetir públicamente ese reconocimiento ante su padre y ante los mismos criados. Esto nos ofrece la ocasión para reflexionar sobre la importancia de la confesión como el mejor coronamiento de ese camino de regreso y de reconciliación con Dios y con la comunidad.

Dios tiene todo el derecho a ser él quien establezca la manera de perdonar los pecados; resulta peligroso arrogarnos nosotros, por nuestra cuenta, el derecho a cambiar esa manera, diciendo que no hace falta recurrir a la Iglesia y que basta con ponernos cara a cara ante Dios. Jesús ha querido asociar a sí a la Iglesia, su esposa, para que fuese una sola cosa con él, como él lo es con el Padre. Es cierto que quien perdona los pecados no es la Iglesia, sino el Espíritu Santo. La Iglesia sólo ejerce un ministerio, pero un ministerio en este caso indispensable. Jesús dijo a los apóstoles: “A quienes les perdonéis los pecados les quedan perdonados” (Jn 20,23). ¿Y cómo van a poder decidir los apóstoles y sus sucesores si perdonar o no los pecados, si no los conocen?

«Por tanto, la Iglesia no puede perdonar nada sin Cristo, y Cristo no quiere perdonar nada sin la Iglesia. La Iglesia no puede perdonar nada, a no ser a quien está arrepentido, es decir, a quien Cristo ha tocado con su gracia; Cristo no quiere dar nada por perdonado a quien desdeña recurrir a la Iglesia”.

La forma que Dios eligió para perdonar los pecados, que pasa por la confesión de los mismos, responde por lo demás a una necesidad enormemente natural y profunda de la psique humana: la de

liberarse de lo que la oprime, manifestándolo. La misma práctica del psicoanálisis se basa en este hecho y es una involuntaria confirmación del mismo, y tal vez un sucedáneo. La experiencia demuestra que el abandono de la confesión desemboca siempre en una pérdida progresiva de sensibilidad ante el pecado y de fervor espiritual.

No obstante, también ha de renovarse según el Espíritu nuestra forma de acercarnos al sacramento de la penitencia, para que sea realmente eficaz y decisiva en la lucha contra el pecado. Renovar el sacramento según el Espíritu quiere decir vivirlo no como un rito, una costumbre o una obligación, sino como una necesidad del alma, como un encuentro personal con Cristo resucitado que, por mediación de la Iglesia, nos comunica la fuerza sanadora de su sangre y nos devuelve “la alegría de estar salvados”. Quiere decir redescubrir la fuerza misteriosa que se encierra en ese gesto, gracias al Espíritu Santo que actúa en él.

Renovar el sacramento según el Espíritu quiere decir también revisar el objeto de nuestras confesiones. En ellas solemos fijarnos únicamente en los pecados o defectos habituales y actuales; en los pecados, no en el pecado. El hijo pródigo comprendió muy bien que su pecado de fondo había sido el de haber perdido el amor a su padre, el de no haberlo entendido, la ingratitud hacia él; por eso empieza con esto su confesión, no con cuántas veces pecó con prostitutas.

¡Qué descubrimiento tan liberador y cómo ganarían en eficacia nuestras confesiones si tuviésemos el valor de bajar de una vez por todas hasta la raíz, que es donde se decide la orientación fundamental de la persona y su elección radical, por Dios o contra Dios, por uno mismo o contra uno mismo! Esto sí que es, realmente, coger “nuestra condición pecadora” (Rm 6,6), nuestro viejo “yo”, y echarlo entre los brazos del Crucificado como se echa una gran piedra en un horno de cal viva para que se desmenuce y se disuelva.

Yo quiero dar testimonio de la importancia que tiene en mi vida este sacramento. Me permite presentarme ante Dios con mis ropas más auténticas, que son las de pecador necesitado de misericordia; me da la posibilidad de experimentar a Jesucristo como mi Salvador personal, no en general y una vez, sino cada vez, cada día. A él recorro casi siempre antes de una predicación importante, porque me parece que quita ese velo y esa opacidad que el pecado deja siempre entre el alma y Dios, permitiendo que la palabra de Dios pase por unos labios menos “impuros”. Es como repetir cada vez la experiencia de Isaías que fue purificado por un ascua de fuego y encontró así valor para decirle a Dios: “¡Aquí estoy, mándame!” (Is 6,4–8).

Las grandes vueltas a Dios, al menos en la Iglesia católica, se han sellado siempre con una confesión liberadora, de la que el hombre se ha levantado con la sensación de haber vuelto literalmente a renacer. Un precioso ejemplo es justamente el poeta de Lasflores del mal, que durante su vida fue considerado, y se consideró a sí mismo, como un caso típico de “hijo pródigo”. Quien hizo con él las veces de padre acogedor y amoroso fue... su madre. A su casa volvió al final, enfermo y con el cuerpo reducido por los excesos a “un lugar devastado”. Junto a ella, que lo cuidó con una dedicación sin límites, murió el 31 de agosto de 1867, después de confesarse y de haber pedido y recibido, “con total lucidez”, los últimos sacramentos.

4. HAY ALEGRÍA EN EL CIELO.

En este momento de la parábola vuelve a escena el padre, y vuelve... corriendo. Escuchemos:

«Cuando todavía estaba lejos, su padre lo vio y se conmovió; y echando a correr, se le echó al cuello y se puso a besarlo. Su hijo le dijo: Padre, he pecado contra el cielo y contra ti; ya no merezco llamarme hijo tuyo. Pero el padre dijo a sus criados: Sacad enseguida

el mejor traje, y vestido; ponédle un anillo en la mano y sandalias en los pies, traed el ternero cebado y matadlo; celebremos un banquete, porque este hijo mío estaba muerto y ha revivido, estaba perdido y lo hemos encontrado. Y empezaron el banquete».

Si lo vio cuando aún estaba lejos, quiere decir Que iba a menudo a escrutar el horizonte. La expresión “se conmovió” traduce un verbo que literalmente significa “sentir que las entrañas se estremecen de compasión”. Éste es, pues, el mismo padre que había hablado por boca de Oseas o de Jeremías en los textos que recordábamos al comienzo de esta meditación. En tan sólo dos palabras encontramos condensada, en la parábola, toda la antigua revelación sobre “la entrañable misericordia de nuestro Dios” (cf Lc 1,78).

El padre de la parábola es también... madre; más aún, es quizás más madre que padre. Es propio de una madre el acoger así al hijo extraviado que vuelve a casa. Pero tendremos ocasión de volver sobre este tema, cuando hablemos de Dios que es al mismo tiempo padre y madre.

“Echando a correr, se puso a besarlo”. Ni una sola alusión a su pena, a sus razones, ningún reproche por haber derrochado la herencia. Ni siquiera lo detiene ese sentido de la dignidad que no permitiría a un anciano echarse a correr. Lo que manda son sus entrañas de padre. Lo único que le importa es que su hijo, que se había perdido, ha vuelto y está de nuevo con él. Se alegra de su salvación, no de su propia victoria.

En estas “parábolas de la misericordia” hay algo más conmovedor aún que la misericordia, y es la alegría de Dios. Mejor sería llamarlas “las parábolas de la alegría de Dios”. Para descubrir esto, es preciso tener presente el elemento que une entre sí esas tres parábolas (la oveja perdida, la moneda perdida y el hijo pródigo) que

en el evangelio de Lucas se nos cuentan una detrás de otra. ¿Qué dice el pastor que encuentra la oveja perdida y la mujer que encuentra la moneda? “¡Alegraos conmigo!” ¿Y qué dice Jesús como conclusión a cada una de esas tres parábolas? “Habrá más alegría en el cielo por un solo pecador que se convierta, que por noventa y nueve justos que no necesitan convertirse”.

El leitmotiv de las tres parábolas es, pues, la alegría de Dios (hay alegría “entre los ángeles de Dios” es una forma hebrea de decir que hay alegría “en Dios”). En nuestra palabra la alegría se desborda y se convierte en fiesta. Aquel padre no cabe en sí de alegría y ya no sabe qué inventar: manda que saquen el traje de fiesta y el anillo con el sello de la familia, que maten el ternero mejor cebado, y dice a todo el mundo: “Celebremos un banquete y hagamos fiesta, porque este hijo mío estaba muerto y ha revivido, estaba perdido y lo hemos encontrado”. Sí, también Dios tiene su hermoso domingo de Pascua ¡y también toca las campanas cuando quiere!

Dostoiewsky, en una de sus novelas, describe una escena que tiene todos los visos de haber sido observada en la realidad. Una mujer de pueblo tiene en brazos a su hijo de pocas semanas, cuando éste –por primera vez, según ella– le sonrío. Profundamente conmovida, se hace la señal de la cruz, y a quien le pregunta por qué hace eso le contesta: “Porque lo mismo que una madre se siente feliz cuando ve la primera sonrisa de su hijo, así se alegra Dios cada vez que un pecador cae de rodillas y le dirige una oración hecha de todo corazón”.

5. ¡DIOS ESPERA EN NOSOTROS!

Y precisamente en esto reside el aspecto más revolucionario de estas parábolas. ¿Por qué tiene que pesar más en la balanza una oveja que todas las demás que se han quedado, y por qué la que cuenta más

ha de ser precisamente la que se ha escapado y ha creado más problemas? Tratemos de entrar en la mente de Dios y descubrir por qué hay “más alegría” en el cielo por un solo pecador arrepentido que por noventa y nueve justos que no necesitan convertirse.

La explicación más convincente la he encontrado en un poeta, en Charles Péguy. Aquella ovejita, al perderse, igual que el hijo pequeño, hizo que temblase el corazón de Dios. Dios temió perderla para siempre, temió verse obligado a condenarla y a no volver a verla nunca más. Este miedo hizo nacer en Dios la esperanza, y la esperanza, al verse hecha realidad, produjo alegría y fiesta. “Cualquier penitencia del hombre es el coronamiento de una esperanza de Dios”.

Dios tiene mucha más confianza y esperanza en nosotros que nosotros en él. Y dado que el hombre tiene tanta dificultad para aceptar que depende de Dios, Dios se hizo dependiente del hombre, quiso allanarle el camino:

«Todo lo que tenemos que hacer por Dios, Dios mismo se adelanta y empieza a hacerlo por nosotros. El que ama cae, se hace esclavo, depende de la persona amada. Y a esta ley común a todos ha soportado someterse él. Tendrá que esperar las ganas del pecador. Tendrá que esperar en el pecador, en nosotros. Tendrá que esperar a que el señor pecador tenga la amabilidad de pensar un poco en su salvación» (Péguy).

En nosotros, los hombres, la condición que hace posible la esperanza es el hecho de que no conocemos el futuro; en Dios, que conoce el futuro, la condición que hace posible la esperanza es que no quiere (y, en cierto sentido, que no puede) hacer realidad lo que quiere sin nuestro consentimiento. La libertad humana explica que en Dios haya esperanza.

Pero aún nos queda un punto por aclarar. ¿Y las noventa y nueve ovejas buenas, y el hijo mayor que nunca se fue de casa? ¿No

habrá para ellos alegría, sino sólo trabajos? Para ellos hay algo aún mucho más bello: ¡compartir la alegría de Dios! Recordemos lo que dice el pastor: “¡Alegraos conmigo!”, y lo que dice el padre al hijo mayor: “Hijo, tú estás siempre conmigo, y todo lo mío es tuyo”. El error del hijo mayor fue pensar que el haber estado siempre en casa con su padre y haberlo servido en todo, no era un privilegio, sino un mérito suyo, no era una alegría, sino un trabajo. Más que como hijo, se comporta como un mercenario. Cree que su padre está en deuda con él. Y esto es precisamente lo que Jesús se proponía corregir, con las tres parábolas, en sus oyentes fariseos (cf Lc 15,2–3). También éstos pensaban que podían alegar derechos ante Dios, debido a su pretendida “justicia”.

Pero dejemos ya al hijo mayor en sus campos y, con las notas de la fiesta, cerremos aquí nuestro comentario a la parábola. En este punto, la realidad es aún más bella que la parábola. En la realidad, el hijo mayor no se quedó en casa, sino que se fue él mismo en busca de su hermano. Jesús es el hermano mayor que comparte la ansiedad del Padre y sale en busca de los hijos de Dios que andaban dispersos” (Jn 11,53).

En la parábola del hijo pródigo Jesús ha retomado expresamente algunas imágenes que leemos en el profeta Zacarías. Queremos concluir nuestro itinerario penitencial con esa página de la Sagrada Escritura, porque en ella se escucha una especie de “absolución general” pronunciada directamente por Dios. Nos encontramos en el momento de la vuelta del exilio. El sumo sacerdote Josué viste ropas de luto (el “traje sucio”), símbolo del pecado y del exilio del pueblo, ropas que recuerdan los andrajos del hijo pródigo al volver. Entonces el ángel del Señor (o sea, el mismo Señor) dijo a los que estaban alrededor:

«Quitadle el traje sucio'. Y luego dijo a Josué: 'Mira, aparto de ti la culpa, y que te vistan de fiesta'. Y le pusieron en la cabeza una

diadema limpia y lo vistieron con vestiduras blancas en presencia del Señor» (Zc 3,1-5).

“Mira, aparto de ti la culpa, y que te vistan (que te vista la Iglesia) de fiesta”. Éstas son las palabras que también nosotros queremos escuchar y que el Padre del cielo nos dice, al terminar este nuestro camino de vuelta y de conversión.

III.- YA SABE VUESTRO PADRE CELESTIAL.

Abandono confiado en manos de la providencia.

“La dependencia de Dios es la única verdadera independencia... Por eso, el hombre que vive completamente dependiente de Dios tiene en su corazón una gozosa levedad” (S. Kierkegaard).

EL OJO DE DIOS.

El símbolo bíblico que nos introduce en esta meditación es el del ojo de Dios. Con este símbolo, inscrito en un triángulo, se representa a Dios Padre, a partir de cierta época, en muchas pinturas sagradas.

El ojo es símbolo de Dios que escruta los corazones: “Sus ojos vigilan a las naciones” (Sal 66,7); “Sus ojos están observando, sus pupilas examinan a los hombres” (Sal 11,4). Esta imagen nos presenta una gran verdad: que Dios todo lo ve. ¡Dios nos ve! Como dice un salmo, nos sondea y nos conoce; percibe de lejos nuestros pensamientos, conoce nuestras palabras antes de que las

pronunciemos; nos ve cuando estamos sentados y cuando nos levantamos; ni siquiera las tinieblas son oscuras para él. ¿Adónde ir lejos de su mirada? (cf Sal 139).

Ante la mirada de Dios, podemos tratar de escondernos (aunque en vano), como hizo Adán, o dejarnos penetrar por su mirada, diciendo valientemente, como el autor del salmo que acabamos de citar: “Señor, sondéame y conoce mi corazón, ponme a prueba y conoce mis sentimientos, mira si mi camino se desvía, guíame por el camino eterno”.

Pero el simbolismo del ojo y de la mirada tiene también una aplicación menos severa y más consoladora. Una aplicación que indica que Dios vela por los buenos: “Los ojos del Señor están puestos en sus fieles” (Sal 33,18); “Los ojos del Señor miran a los justos” (Sal 34,16); “Preciosa es a los ojos del Señor la muerte de sus fieles” (Sal 116,15). El ojo, símbolo de la solicitud amorosa y providente de Dios hacia sus criaturas.

En esta meditación nos acompañará el símbolo del ojo bajo este significado.

1. UNA PÁGINA DEL EVANGELIO BAJO ACUSACIÓN.

Un tema importante y característico de los Sinópticos (Mateo y Lucas) sobre el Padre es el del abandono confiado en su providencia. Escuchemos algunos compases del famoso discurso de Jesús sobre este tema:

«Fijaos en los cuervos: ni siembran ni siegan, no tienen despensa ni granero y, sin embargo, Dios los alimenta. Y ¡cuánto más valéis vosotros que los pájaros! [...] Fijaos cómo crecen los lirios: ni hilan ni tejen, y os digo que ni Salomón en todo su fasto estaba vestido como cualquiera de ellos. Pues si a la hierba, que hoy está en

el campo y mañana se quema en el horno, Dios la viste así, ¿no hará mucho más por vosotros, gente sin fe? No estéis con el alma en un hilo buscando qué comer y qué beber. Son los gentiles quienes ponen su afán en estas cosas; ya sabe vuestro Padre que tenéis necesidad de esto» (Lc 12,24–30).

Seamos sinceros: ¿quién tiene ya valor para presentar este pasaje evangélico, o incluso sólo para citarlo? Desde hace tiempo, se lo oculta tácitamente, como si la página que lo contiene estuviese pegada a la anterior y nadie pudiese ya leerla.

Y no faltan razones para hacerlo así. ¿Cómo se puede repetir: “No os preocupéis por el vestido ni por la comida, que vuestro padre del cielo ya sabe que tenéis necesidad de ellos”, cuando a nuestro alrededor hay millones y millones de personas que carecen por completo precisamente de comida y de vestido? ¿No desmienten cruelmente los hechos esta página del evangelio, y no habrá por tanto que silenciarla?

De ella tomó pie la crítica marxista para demostrar su tesis acerca de la irrelevancia y la peligrosidad del cristianismo en el ámbito social. Hasta no hace mucho tiempo, la voz “cristianismo”, en las enciclopedias y en otros grandes medios de difusión de la cultura marxista en la Unión soviética, aparecía tratada a la luz de las tesis de Karl Kautsky, que fue el primero que estudió como historiador, en 1910, las relaciones entre el cristianismo de los orígenes y el problema social. Según él, el cristianismo, en sus orígenes, pretendió hacer un comunismo de los medios de consumo, es decir un comunismo de distribución de los bienes, sin preocuparse lo más mínimo por quién tenía que producir la riqueza que había que distribuir y consumir. Citando nuestro texto evangélico, habla de parasitismo religioso: “No os preocupéis de la comida ni del vestido, pues siempre habrá quien trabaje para vosotros...”.

Kautsky contribuyó a cambiar radicalmente la actitud del marxismo ante el cristianismo naciente. La tesis predominante antes de él, que se remonta al compañero de Marx, Friedrich Engels, apuntaba más bien a una sustancial afinidad entre el nacimiento del cristianismo y el nacimiento del movimiento proletario moderno. Uno y otro son movimientos de la clase baja, de los oprimidos, uno y otro fueron perseguidos, uno y otro estaban destinados a la victoria final. Es más, la victoria del cristianismo era, a los ojos de Engels, una garantía de victoria segura para la naciente revolución proletaria. Para él, el movimiento que nació de la predicación de Jesús no era más que una forma de comunismo ante litteram, aunque ingenuo y no científico.

¿Qué podremos hacer ante esta doble objeción, teórica y práctica, que plantea nuestra página del evangelio? ¿Seguiremos dejándola de lado, guardándonos bien de poner a la gente, como modelos, a los pájaros del cielo y a las aves del campo?

He de confesar que yo mismo he cedido, en parte, a esta tentación, pues nunca antes de ahora me he atrevido a predicar un sermón o una homilía sobre este texto evangélico. ¿Pero podemos seguir dejando totalmente de lado una de las páginas más bellas que se han escrito sobre el Padre? ¿Acaso no ha dicho Jesús: “El cielo y la tierra pasarán, mis palabras no pasarán”?

Me ha ayudado a superar esa tentación, además de la gracia de Dios, una observación que he hecho con frecuencia al leer las obras exegéticas y los discursos de san Agustín. Él nunca se echa atrás ante un texto de la Escritura que le plantee problemas o que contenga contradicciones a primera vista evidentes. Es más, la dificultad lo espolea. Está tan seguro de la verdad de la palabra de Dios, que no vacila en proponer a sus oyentes la objeción en toda su aparente insolubilidad, seguro de que existe una explicación y de que al final, orando y buscando, se encontrará. Y de hecho así sucede. Más aún, la

dificultad se convierte para él, en estos casos, en una ocasión para descubrir nuevas e inesperadas profundidades en la palabra de Dios.

2. CÓMO ENTENDER EL DISCURSO SOBRE LAS AVES DEL CIELO Y LOS LIRIOS DEL CAMPO.

A las objeciones teóricas del marxismo ha contestado ya desde hace tiempo la doctrina social de la Iglesia en diversos documentos, y no me detendré a repetir aquí esa demostración. Sólo quiero hacer notar una cosa. El citado pasaje del evangelio nos exhorta a que no nos preocupemos de nuestro vestido y de nuestra comida, pero no de la comida y del vestido de los hermanos. Por el contrario, el evangelio quiere que rebosemos de solicitud hacia ellos. El que pronunció esas palabras sobre las aves que no siembran y los lirios que no tejen, pronunció también las palabras: “Tuve hambre y no me disteis de comer, estaba desnudo y no me vestisteis” (cf Mt 25). ¡Vaya, pues, si tenemos que preocuparnos por la comida y por el vestido!

La equivocación nace siempre de separar una palabra del evangelio de las demás, una parábola de las demás, en vez de situarlas en el conjunto. En este caso, por ejemplo, bastaría con recordar la parábola de los talentos, que nos transmite el mismo evangelista Lucas, para darnos cuenta de lo lejos que está del pensamiento de Jesús la idea de que el hombre deba estarse mano sobre mano, esperando que la providencia se lo haga caer de la nubes, sin ni siquiera molestarse en pedirlo.

Los mismos ascetas del desierto, con ser tan radicales en el seguimiento del evangelio, siempre vieron el trabajo manual como el medio ordinario para conseguirse la comida y el vestido y contribuir al sustento del monasterio, sí vivían en un cenobio.

El propio san Agustín, al comentar el discurso del monte, había señalado cómo el actuar del mismo Cristo y de sus apóstoles

desmentiría una interpretación literal de aquellas palabras evangélicas. Jesús trabajó durante treinta años; y durante su ministerio, permitió que hubiese una bolsa común para cubrir sus necesidades y para ayudar a los pobres.

Si tomamos aisladamente y al pie de la letra las palabras de Jesús, deberíamos concluir que ni siquiera él imitó a las aves del cielo y a los lirios del campo. Y tampoco los imitó Pablo, que dice de sí mismo que trabajó con sus manos para proveerse a sí mismo y ayudar a los pobres. Dice santo Tomás de Aquino: “Sería locura y tentar a Dios esperar, sin hacer nada, que Dios nos socorra en las cosas en que podemos ayudarnos nosotros con nuestro trabajo”.

Son muchísimos los institutos religiosos, sobre todo a partir del siglo pasado, que se acogen, en su mismo nombre, a la “Divina Providencia”, pero es bien significativo que casi todos esos institutos, con el Cotelengo a la cabeza, son institutos de vida activa, no contemplativa. Y se dedican a ayudar a los demás: a los pobres, a los huérfanos, a los enfermos más graves. Ellos son la mejor prueba de que la confianza en la providencia no produce falta de compromiso social, sino por el contrario un compromiso tan fuerte como ninguna ley o teoría humana puede producir.

Una frase del discurso de Jesús nos ofrece la clave interpretativa de todo él: “Buscad, en cambio, el reino de Dios, y todo eso se os dará por añadidura” (Lc 12,31). No se trata de cerrar los ojos ante las necesidades vitales de la existencia –comida y vestido–, sino de saber si la comida y el vestido –y en general todas las necesidades corporales– son la preocupación más importante y la única en la vida, o si hay sitio para otra búsqueda más importante.

El marxismo, como todas las concepciones materialistas de la vida, no puede entender las palabras de Jesús sobre los pájaros del cielo y los lirios del campo, porque no admite que pueda haber algo

independientemente del factor económico y de las necesidades materiales. Para él, la dimensión religiosa no es más que una superestructura, un sucedáneo de las necesidades económicas, y, una vez reducida a eso, nada cuesta demostrar que no sirve para nada y que, por tanto, hay que combatirla como a un pasatiempo inútil y perjudicial.

Cuando Jesús dice: “El que no odia a su padre y a su madre no puede ser discípulo mío” (cf Lc 14,26), sabemos que lo que quiere decir es: “El que ama a su padre o a su madre más que a mí...” (cf Mt, 10,37). Cuando dice: “No estéis agobiados por la vida pensando qué vais a comer o beber, ni por el cuerpo pensando con qué os vais a vestir” (Mt 6,25), lo que quiere decir es: “No deis más importancia a la comida y al vestido que al reino de Dios”. “La vida vale más que el alimento, y el cuerpo que el vestido”, y el reino de Dios es justamente lo que asegura la vida eterna al cuerpo y al alma.

Una vez despejado el terreno de los equívocos más toscos, tal vez podamos volver a escuchar con oídos nuevos y sin complejos las palabras de Jesús sobre el Padre celestial que alimenta a las aves del cielo y viste a los lirios del campo. Sobre esas palabras, Kierkegaard, ha escrito un magnífico “discurso edificante”. Este gran pensador danés comprendió el profundo sentido de las palabras de Jesús. No se trata de saber si el hombre tiene o no tiene derecho a preocuparse por la comida; de lo que se trata es de saber si, mientras se preocupa por proveerse de comida, reconoce que él no es Dios, que, en definitiva, no es él quien cuida de sí mismo sino el mismo Padre que alimenta a las aves y que viste a los lirios. En una palabra, de lo que se trata es de saber si el hombre se conforma con ser hombre o quiere ser Dios, alguien que se basta a sí mismo.

«Conformarse con la propia condición de hombre, conformarse con ser una débil criatura incapaz de proveer a sus propias necesidades' de la misma manera que es incapaz de crearse a sí'

mismo: esto es lo fundamental. Pero si el hombre se olvida de Dios y pretende alimentarse él solo, entonces se convierte en víctima de las preocupaciones materiales» (Kierkegaard).

Nadie está a salvo de esta preocupación. Puede asaltar al más pobre y al más rico. Sólo está libre de la angustia del mañana “el que, rico o pobre, comprende, incluso en medio de la pobreza, que quien lo alimenta es el Padre celestial”.

Pero no son las aves del cielo y los lirios del campo quienes pueden enseñarnos de verdad el verdadero abandono confiado en manos de la providencia. Ellos no se preocupan por el mañana porque, al igual que los niños, no tienen el sentido del mañana, mientras que el hombre sí lo tiene. La perfección consiste en conocer la preocupación del mañana y sin embargo superarla con las alas de la fe. El verdadero abandono es el que vivió Jesús, que podía decir: “Las zorras tienen madriguera y los pájaros nido, pero el Hijo del Hombre no tiene donde reclinar la cabeza” (Lc 9,58).

3. NO TEMAS, PEQUEÑO REBAÑO.

Creo que la página evangélica que estamos comentando encierra un mensaje importante para todos, pero especialmente para los pastores y las cabezas de la Iglesia. Debemos partir de una premisa. Muchas páginas del evangelio están dirigidas, sí, a todos los que creen en Cristo, pero fueron pronunciadas primordialmente para el grupo de discípulos que vivían con Jesús y se habían dedicado por completo a la causa del reino. Y no pueden entenderse si no se toma en cuenta ese destino primordial y directo. Nuestra página es una de ellas (otra es la del joven rico: “Si quieres ser perfecto, anda, vende lo que tienes y dalo a los pobres...”). Así se deduce de la frase conclusiva de este pasaje:

«No temas, pequeño rebaño, porque vuestro Padre ha tenido a bien daros el reino. Vended vuestros bienes y dad limosna» (Lc 12,32–33).

A todos los cristianos, pues, se les pide una confianza total en la providencia del Padre, pero se les pide de manera especial a los que hoy prolongan la misión de aquel grupo reducido que vivía en torno a Jesús, entregado como él a tiempo completo a la llegada del reino, es decir, a los pastores y –por una razón distinta– a los religiosos.

Tratemos, pues, de entender el formidable mensaje de que está impregnada esa página del evangelio bajo su ligero revestimiento poético. El “mañana” del que Jesús les dice a sus colaboradores que no vivan pendientes, es ante todo el mañana de la Iglesia. El miedo que nos invita a no tener, es el miedo a ser –o a volver a ser– algún día un “pequeño rebaño”.

¿Qué visión tiene el mundo sobre el futuro de la Iglesia? Una visión puramente humana. Para él, el futuro próximo y remoto de la Iglesia depende, al igual que los asuntos de la política, de los equilibrios de fuerza, del choque de personalidades, de alianzas y del prevalecer de una u otra tendencia. Todo se explica de esa manera. Y hasta aquí no hay nada de qué extrañarse. El problema vendría si nosotros cayésemos en esa trampa y acabásemos pensando inconscientemente como piensa el mundo. ¡Y este peligro no tiene nada de remoto!

Es preciso recordar las palabras que san Pedro dirige a los cristianos en su carta y escucharlas como dirigidas aquí y ahora a nosotros:

«Inclinaos, pues, bajo la mano poderosa de Dios [...]. Descargad en él todo vuestro agobio, que él cuida de vosotros» (1 P 5,64).

“Él cuida de vosotros”: Dios no ha abandonado a la Iglesia a sus propias fuerzas; ni la ha “abandonado” tampoco únicamente en manos

de la jerarquía, para que se preocupe de ella como si sólo descansase sobre sus hombros.

En el pasado ha existido una visión de la Iglesia que alguien definió como “deísta”, por analogía con la filosofía cartesiana e iluminista cuyo influjo padecía. Según esa visión, de la misma manera que al principio Dios creó al mundo y lo dotó de sus propias leyes y luego, por así decirlo, él desapareció de la circulación, dejando que el mundo siguiese su curso sin más intervenciones desde fuera (ni siquiera por parte de Dios con el milagro), eso mismo hizo con la Iglesia. Una vez que la fundó y la dotó de todos los medios de gracia y de las estructuras de salvación (palabra, sacramentos, autoridad), cuando Cristo subió al cielo la lanzó a la historia, como quien empuja una barca hacia las olas del mar quedándose él en la orilla. Algo así como si hubiese dicho a su Iglesia: tienes todos los medios para caminar tú sola; vete, pues, ¡y hasta el momento de la parusía! En esa perspectiva, alguien, a comienzos del siglo XX, acuñó una frase que, aunque en sí misma no sea errónea, sí que es parcial, y por eso fue criticada por el gran eclesiólogo de Tubinga, J.A. Möhler: “Dios creó la jerarquía, y así pertrechó más que suficientemente a la Iglesia hasta el fin del mundo”.

La encíclica *Mystici corporis* de Pío XII y después el Vaticano II corrigieron ya esa visión, presentando a la Iglesia como institución y misterio a la vez, y cuyo principio animador y conductor, siempre presente y siempre activo, es el Espíritu Santo, alma de la Iglesia. Así pues, aquella frase hay que sustituirla, o al menos reforzarla con esta otra: “Dios ha enviado su Espíritu a la Iglesia, y así la ha pertrechado más que suficientemente hasta el fin del mundo”. El Espíritu Santo es la gran “providencia” del Padre para la Iglesia.

Estas verdades contienen un mensaje de esperanza y de confianza para la jerarquía de la Iglesia, que trataré de ilustrar con ayuda de una experiencia que vivió san Francisco de Asís.

Hoy en día, todos los estudiosos están de acuerdo en individualizar en la vida del Poverello una experiencia que podríamos llamar su noche oscura del espíritu. Hacia el fin de su vida, Francisco tuvo la clara sensación de que la Orden que había fundado se le estaba escapando de las manos. El rápido crecimiento numérico había desbaratado su ideal primitivo de vivir con sencillez evangélica. Y lo presionaban para que mitigase su radicalismo, para que se uniformase con las Reglas y la organización de las grandes órdenes religiosas, para que diese vía libre a los estudios y a casas más grandes en las que poder recibir las numerosas vocaciones a la Orden. Por otro lado, estaban los compañeros de la primera hora, intolerantes y trastornados por la nueva situación, que esperaban de él una enérgica iniciativa para restaurar el estilo de vida de antaño. Al regreso de su viaje a Oriente, Francisco encontró la situación considerablemente agravada. Algunos ministros habían aprovechado su ausencia para dictar disposiciones nuevas, contrarias, según él, al espíritu primitivo. Sufrió tanto, que llegó hasta a evitar la compañía de los hermanos, para no escandalizarlos con la tristeza de su rostro. Se sentía como un fracasado; peor aún, como alguien que había puesto en peligro la obra que Dios le había encomendado realizar. En esas condiciones, se refugió en las montañas de Verna. Allí se le apareció el Señor y le dijo unas palabras que las diversas fuentes nos transmiten con insólita uniformidad:

«¿Por qué te turbas, hombrecillo? ¿Acaso te he puesto yo como pastor de mi Orden de tal modo que te olvides de que yo sigo siendo su responsable principal? Por tanto, no te turbes, sino preocúpate por tu salvación, porque aunque la Orden quedase reducida únicamente a tres hermanos, mi ayuda siempre seguirá siendo firme».

Uno de los mejores conocedores del alma de Francisco ha reconstruido, en un libro que se ha hecho famoso –La sabiduría de un pobre– esta crisis de Francisco. Nos lo presenta en el momento en que,

al volver de un coloquio relajante con su hermana Clara, inesperadamente empieza a resonarle en la mente, fuerte y misteriosa, una frase que él repite infinitas veces en su interior, mientras vuelve cantando a su eremitorio de las montañas de Verna: “Francisco, Dios existe, ¡y eso basta! ¡Dios existe, y eso basta!”. La paz y la alegría habían vuelto a su alma.

El espíritu del Poverello salió de la prueba purificado y fortificado. Tenía la impresión de que sólo ahora conocía lo que era la verdadera pobreza de espíritu: vivir despojado hasta de la finalidad por la que había vivido hasta entonces, sacrificar a Dios la misma obra para la que Dios lo había suscitado en la Iglesia. Como Abrahán, que le había sacrificado a Dios el hijo de la promesa, a aquel Isaac en quien se le había asegurado una descendencia. Dios puede pedir a alguien también hoy que le inmole a su “Isaac” para recobrar la paz.

¡Dios existe, y eso basta! ¡El Padre lo sabe, y eso basta! Cuando nos sentimos tentados por el desaliento, repetamos también nosotros una de esas profesiones de fe, y experimentaremos la fuerza divina de consuelo que de ellas se desprende.

IV.- PADRE NUESTRO QUE ESTAS EN EL CIELO.

Comentario al Padre nuestro.

«Padre nuestro que estás en el cielo. Cuando un hombre ha empezado así, ya puede seguir diciéndome lo que quiera. ¿Sabéis?, me quedo desarmado. ¡Qué bien lo sabía mi Hijo!». (Ch. Péguy).

EL NOMBRE DE DIOS

Uno de los símbolos más importantes de Dios, teológicamente hablando, es el del nombre. Para un semita el nombre no es, como hoy para nosotros, algo puramente convencional, sino que forma parte de la persona. Dios ha elegido un lugar –el templo– para hacerlo morada de su nombre, es decir, para hacerlo su propia morada (cf Dt 12,5; 26,2). “Señor, Dios nuestro, ¡qué admirable es tu nombre en toda la tierra!” (Sal 8,2), es decir, ¡qué grande eres!

El nombre nunca se impone al azar, sino que expresa las circunstancias en que uno ha nacido (1 S 1,20: “Le puso de nombre Samuel, diciendo: Al Señor se lo pedí”), o la misión a la que está destinado (Mt 1,21: “Le pondrás por nombre Jesús, porque él salvará a su pueblo de los pecados”), o incluso su esencia más íntima (Ex 3,14: “YHWH: el que es”) [YHWH son las cuatro letras (=tetragrama) que forman el nombre propio del Dios de la Biblia. A lo largo de todo este libro, los escribiremos así, sin las vocales, para respetar el deseo del pueblo judío que no pronuncia este nombre].

Conocer el nombre de una persona significa entrar en una relación especial con ella y poder valerse de su autoridad. Por eso Moisés ante la zarza ardiente y Jacob en su lucha nocturna le piden a Dios que les revele su nombre.

El nombre personal de Dios, YHWH, es protección y refugio. Con este nombre se bendice, o se maldice, a alguien. Honrar, profanar, alabar, amar el nombre significa honrar, profanar o alabar la persona misma de Dios. “Alaben el nombre del Señor, el único nombre sublime” (Sal 148,13).

Todo esto se mantiene en el Nuevo Testamento, pero con una novedad importantísima: que Dios ha dado a Cristo resucitado un nombre que está por encima de todo nombre, es decir, su mismo nombre de Señor y de “Yo Soy” (cf Flp 2,11). Como en otro tiempo se

actuaba, se hablaba, se echaban demonios en el nombre de YHWH y se invocaba su nombre, así se hace ahora con el nombre de Jesús. A los creyentes en Cristo se los define como “los que invocan el nombre del Señor” (1 Co 1,2).

1. LA MADRE DE TODAS LAS ORACIONES.

Era bueno comenzar con este símbolo del nombre, ya que encuentra su aplicación más familiar para nosotros en el Padre nuestro, que nos disponemos a comentar en esta meditación.

Al Padre del cielo lo conocemos sobre todo... hablando juntos, o sea, rezando. Por eso, uno de los regalos más hermosos que dejó Jesús a la humanidad ha sido la oración del Padre nuestro, “la madre de todas las oraciones” Con ella nos ha enseñado su “lengua paterna”.

Antiguamente, el Padre nuestro formaba parte de las realidades secretas de la fe cristiana que estaban protegidas por la “ley del arcano”, es decir, por la consigna que obligaba a los cristianos a ocultar (arcano, de arcere, significa guardar, tener alejado del público) los misterios más santos de la Iglesia para no exponerlos a la profanación por parte de los paganos. Se entregaba a los catecúmenos sólo cuando éstos habían terminado su preparación, la víspera del bautismo, junto con la explicación de la eucaristía. Quien lo recibía, guardaba sus palabras como reliquias y esperaba con ansia el momento en que, al salir del baño del bautismo, en presencia de los hermanos y de la Madre (la Iglesia), elevando los brazos al cielo, podía exclamar por primera vez: “¡PadreV, haciéndose así reconocer por todos como nuevo hijo de Dios.

Es preciso recordar estas cosas, porque nosotros hemos trivializado el Padre nuestro al decirlo de carrerilla, al decirlo sin pensar, como se dice una jaculatoria cualquiera cuando sentimos necesidad o miedo; hemos perdido el tremendo sentido que se esconde

en esas palabras, palabras salidas de los labios de Cristo y dirigidas a los oídos de Dios.

Hay que rescatar el Padre nuestro de la costumbre que lo recubre con una especie de capa aislante que le impide brillar dentro de nosotros y que a nosotros nos impide estremecernos de alegría en cuanto pronunciamos o escuchamos sus primeras palabras. La liturgia nos da ejemplo de esta veneración hacia el Padre nuestro colocándolo en los momentos más importantes de sus celebraciones.

El Padre nuestro nace de la oración de Jesús. Un día, los apóstoles, al ver a Jesús orando, le dijeron: “Señor, enséñanos a orar”, y él respondió: “Cuando oréis, decid: Padre nuestro...” (cf Lc 11,1-2). Al ver a Jesús orar de aquella manera, los apóstoles concibieron el deseo de aprender a orar, y Jesús satisfizo ese deseo regalándoles su misma oración. Porque el Padre nuestro hay que leerlo precisamente así: como la oración de la cabeza que se difunde por todos los miembros y se convierte en oración del cuerpo. Es como una onda de la oración de Jesús que se propaga por los siglos y que va engrosándose más y más, recogiendo todas las voces, todas las súplicas, todos los gritos que emiten los hombres mirando hacia lo alto, aunque a veces sin saber a quién.

Hay una gran similitud entre el Padre nuestro y la eucaristía. En uno y en otra Jesús sigue ejerciendo su unción sacerdotal que consiste en “ofrecer oraciones y súplicas” al Padre y en ofrecerse a sí mismo como sacrificio vivo. En la eucaristía entramos en comunión con el cuerpo de Cristo; en el Padre nuestro con la oración de Cristo. Es bien sintomático que la liturgia haya colocado, en la misa, el rezo del Padre nuestro justamente antes de la comunión.

El Padre nuestro es “un resumen de todo el evangelio” (Tertuliano), el evangelio hecho oración, una oleada viva de evangelio que brota de la boca de quien es el evangelio en persona. Sirviéndose

de expresiones familiares a la oración judía de su tiempo, Jesús elaboró una oración nueva y originalísima que es un espejo fiel de su doctrina y de su mundo interior. En esto, recuerda al Magnificat de María, una oración entretejida también de expresiones bíblicas ya conocidas, y sin embargo personalísima y como refundida toda ella de nuevo.

El Padre nuestro ha llegado hasta nosotros en dos redacciones distintas: una más breve (la de Lucas: 11,24) y otra más larga (la de Mateo: 6,9–13). Seguiremos la versión de Mateo, que es la que ha entrado en el uso común y litúrgico de la Iglesia desde los tiempos apostólicos.

2. PADRE NUESTRO QUE ESTÁS EN EL CIELO.

“¡Padre!”: ésta es la exclamación con que Jesús solía empezar todas sus oraciones: “Te doy gracias, Padre... Sí, Padre... Padre santo... Abba, Padre, tú lo puedes todo... Padre, a tus manos encomiendo mi espíritu”. En los evangelios tan sólo tenemos un testimonio seguro de que Jesús se dirigía al Padre del cielo llamándolo con el término cariñoso y familiarísimo de Abba (cf Mc 14,36). Sin embargo, es casi seguro que ésa era su manera habitual de dirigirse al Padre, aunque los evangelistas sólo en ese caso lo hayan conservado en su forma aramea, mientras que en las otras partes lo han traducido al griego con la más común de “padre”, “padre mío”.

Según algunos, Abba sería una expresión del lenguaje de los niños, equivalente a nuestro papá, papaíto, o papa; según otros, no habría que forzar demasiado esa acepción “infantil” del término, que puede entenderse también en el sentido de “padre querido”.

En todo caso, se trata de matices que no cambian la sustancia de las cosas. El sentimiento que expresa esa palabra no parece que fuese

del todo desconocido en ciertos ambientes piadosos del judaísmo de la época, pero hasta ahora no se ha podido encontrar ni un solo caso paralelo, por lo cual tenemos derecho a ver en su uso, y sobre todo en la importancia que adquiere, una novedad aportada por Cristo. Y esa palabra, que sirvió para expresar el sentimiento filial de Jesús, sirve ahora para expresar el sentimiento filial de los discípulos.

A nosotros, debido a la costumbre, nos resulta casi imposible darnos cuenta de la revolución que, con ello, estaba produciendo Jesús en la manera de concebir a Dios. Dios es el Eterno, aquel cuyo nombre ni siquiera se puede pronunciar; y de pronto, alguien, con la mayor naturalidad y espontaneidad, se dirige a él llamándolo papá, o querido padre, El Dios “altísimo” se hace cercanísimo. No hay ninguna exageración en ver en el uso de Abba por parte de Jesús la primera y más importante prueba de su conciencia de ser Hijo de Dios de una manera única y distinta de la de todos los demás.

Y sin embargo, no hay nada de blandengue o de sentimental en esa imagen paterna de Dios: Dios está “en el cielo”. Esta expresión no indica un lugar, sino un estado, una forma de ser. Él es el Altísimo, el completamente Otro, el Santo: como dista el cielo de la tierra, así distan sus pensamientos y sus caminos de los nuestros (cf Is 55,9).

¿Cuál es entonces la novedad que aporta Jesús? Que ahora ese Dios, sin dejar de ser lo que es –altísimo, santo, terrible–, ¡se nos da a nosotros como padre! Toda su fuerza se pliega, se pone a nuestro alcance, condesciende. La Iglesia ha recogido esta idea de Dios y la ha expresado en el primer artículo del credo: “Creo en Dios Padre todopoderoso”. Padre, pero todopoderoso; todopoderoso, pero padre.

Esto nos brinda una ocasión para aludir al factor que tal vez más obstaculice una relación serena con Dios Padre en la cultura de nuestros días. En el título de Padre siempre se han visto dos afirmaciones sobre Dios: la primera, que es bueno, paternal, que cuida

de sus criaturas; la segunda, que es fuerte y poderoso. Bondad, pues, y autoridad. La forma en que muchas veces se ha ejercido el poder en la tierra y las atroces experiencias que ha vivido la humanidad en este campo en nuestro siglo, han conducido a un rechazo visceral de la idea misma de poder y de autoridad, incluso con relación a Dios. De ahí la crisis de la idea de la paternidad divina en nuestro mundo.

No puede decirse que esta crisis deje de tener algún fundamento. La razón de ello se encuentra en el hecho de que a veces la omnipotencia divina, por la forma en que era proclamada y personificada por los hombres de Iglesia, se parecía demasiado al poder humano y temporal, en vez de parecerse al puro “poder de amor” del que habla la Biblia. Debemos redescubrir la idea que la Biblia, y sobre todo el Nuevo Testamento, nos ofrece de la omnipotencia divina. Una omnipotencia que, en Cristo, se manifiesta en la debilidad (cf 2 Co 13,4) y en el servicio (cf Lc 22,27). La liturgia proclama magníficamente, en una de sus oraciones, esta omnipotencia hecha de misericordia: “Oh Dios, que manifiestas especialmente tu poder con el perdón y la misericordia...”. A esta idea de omnipotencia no se opone el ejercicio de la autoridad, sino en todo caso el abuso de ella.

Todo el Padre nuestro se contiene, como en germen, en esta primera invocación, como un árbol frondoso en la pequeña semilla de la que un día se desarrollará. Toda la oración cristiana recibe su luz de esa exclamación inicial salida del corazón de Jesús y que es voz de un hijo que sabe con quién está hablando. Además de voz, es también movimiento: quien lo pronuncia se parece a un niño que toma carrerilla para echarse en brazos de su padre. Es una gran verdad: ¡el Hijo sabía muy bien lo que hacía el día que enseñó a los hombres a decir Padre nuestro!

Cuando hablamos de la exclamación “Abba, Padre”, solemos pensar únicamente en lo que esa palabra significa para el hombre que

la pronuncia. No pensamos casi nunca en lo que puede significar para Dios, que la escucha, y en el efecto que a él le produce. No pensamos, en una palabra, en la alegría de Dios al oírse llamar papá.

Pero quien ha sido padre sabe lo que se siente al oírse llamar así, con ese timbre inconfundible de voz del propio hijo o de la propia hija. Es algo así como volver a ser padre cada vez, porque cada vez esa exclamación te recuerda y te hace darte cuenta de que lo eres; llama a la existencia la parte más recóndita de ti mismo. Jesús lo sabía, y por eso llamó tantas veces Abba a Dios y nos enseñó a nosotros a hacer lo mismo. Nosotros le damos a Dios una alegría sencilla y única cada vez que lo llamamos papá: la alegría de la paternidad. Y eso podemos hacerlo incluso cuando nos encontramos en medio de la aridez y pronunciamos las primeras palabras del Padre nuestro sin “sentir” absolutamente nada.

3. SANTIFICADO SEA TU NOMBRE.

Pero tenemos que seguir. La segunda palabra del Padre nuestro dice: “Santificado sea tu nombre”. Hace apenas un momento hemos visto lo que en la Biblia representa el nombre de Dios: es la persona misma, su poder, su honor, su gloria, su autoridad. María nos ofrece un ejemplo de esta santificación cuando exclama en el Magnificat: “Su nombre es santo”.

¿Qué quiere decir “santificar” el nombre? ¿Tal vez que Dios no es lo bastante Santo y que necesita que nosotros lo santifiquemos? ¿Pero si él es la fuente de la santidad, el tres veces santo!, ¿quién no lo sabe? Lo que pedimos es que la santidad de Dios, que en el pecado del hombre –y sobre todo de los que dicen ser su pueblo– encuentra un obstáculo para manifestarse, venza ese obstáculo y se manifieste en toda su luminosidad. Pedimos que su nombre no sea deshonrado por causa nuestra (cf Rm 2,24).

La violación más burda de esta petición del Padre nuestro está representada por la blasfemia y por el uso impropio del nombre de Dios: “No nombréis el nombre de Dios en vano”. Nuestros hermanos judíos, precisamente para santificar el nombre de Dios, evitan del todo pronunciarlo, al menos el nombre propio revelado a Moisés.

Pero éste es sólo un aspecto, y ni siquiera el más importante, de la santificación del nombre. En efecto, si bien en los textos legislativos y en las enseñanzas rabínicas se pone el acento en la obligación que tiene el hombre de santificar el nombre de Dios guardando sus mandamientos, en los profetas aparece una nueva perspectiva. Dios mismo santificará su nombre entre los gentiles, manifestando su salvación. Baste traer a la memoria el texto de Ezequiel:

«Esto dice el Señor: No lo hago por vosotros, casa de Israel, sino por mi santo nombre [...]. Mostraré la santidad de mi nombre ilustre, profanado entre los paganos, que vosotros profanasteis en medio de ellos. Y sabrán los paganos que yo soy el Señor, oráculo del Señor, cuando les muestre mi santidad en vosotros» (Ez 36,22s).

A la luz de estas palabras y de las que siguen inmediatamente después en el texto de Ezequiel, decir “santificado sea tu nombre” equivale a decir: “Rocíanos con agua pura, purifícanos de todas nuestras inmundicias e idolatrías, infúndenos tu espíritu y haz que cumplamos tus leyes y tus mandatos”. Ahí se encierra toda la salvación, en su doble aspecto: el negativo –purificación del pecado– y el positivo –el don de una vida nueva.

Sin embargo, esta perspectiva profética no anula la otra, de la misma manera que la gracia no vuelve inútil la ley y que la fe no dispensa de las obras. Jesús mismo decía: “Alumbre así vuestra luz a los hombres, para que vean vuestras buenas obras y den gloria a vuestro Padre que está en el cielo” (Mt 5,16).

4. VENGA A NOSOTROS TU REINO, HÁGASE TU VOLUNTAD.

Las dos cosas se complementan mutuamente, de manera que en Lucas falta por completo la segunda petición. Podríamos decir: “Venga a nosotros tu reino”, o sea “hágase tu voluntad”. Pues ¿qué otra cosa es el reino sino la voluntad salvífica universal que se nos ha manifestado en Jesucristo? El reino es todo lo que de bello, de santo, de magnífico ha pensado y querido Dios para el hombre; es el fuego de amor que dijo Jesús que había venido a traer a la tierra y que no ve la hora de que se encienda. El reino es el secreto de Jesús, el anhelo de Jesús, su “idea fija”, la obra que el Padre le ha encomendado realizar (cf Jn 17,4). Compartir ese anhelo y esa oración de Jesús significa ser para él hermano, hermana y madre (cf Mt 12,50).

“Venga a nosotros tu reino”: al decir esta petición, puede surgirnos una duda, una tristeza: “¡Qué lejos, Dios mío, está aún el día en que llegue a nosotros tu reino! ¡Qué lejos está aún, Señor, el día en que se haga en nosotros tu voluntad!”. Pero Jesús ya respondió a esta duda. A unos que le preguntaban: “¿Cuándo llegará el reino de Dios?”, les contestó un día: “El reino de Dios no vendrá espectacularmente, ni anunciarán que está aquí o está allí; porque, mirad, el reino de Dios está dentro de vosotros” (Lc 17,20–21).

Los hombres siempre esperan un reino distinto del que Dios quiere darles, y por eso no lo ven, aun cuando lo tengan delante de los ojos. El reino estaba allí, delante de ellos; era aquel hombre con quien estaban hablando; porque, después de Pascua, el reino es Jesucristo, y sólo Jesucristo, crucificado y resucitado, presente por su Espíritu en medio de los suyos hasta el fin del mundo.

Y eso mismo vale para hoy. El reino está en medio de nosotros; crece al crecer los que creen en Cristo, que completan en su carne lo

que le falta a su pasión y a su resurrección. Es muy cierto que ese reino todavía no está acabado: está sólo en camino, en construcción. Ésta es su condición aquí en la tierra.

“Venga a nosotros tu reino” significa, pues, para nosotros algo bien concreto: ¡venga Jesucristo muerto y resucitado! ¡Que se proclame su Señorío sobre todas las cosas! Que sea conocida y abrazada la palabra de vida de su evangelio; y, sobre todo, que se difunda el amor fraterno, que, entre todos los demás, es “su” mandamiento.

Que todo esto llegue en primer lugar a nuestro corazón. Jesús compara el reino de Dios a la levadura que una mujer amasa con tres medidas de harina para que todo fermente” (cf Mt 13,33). Las tres medidas de harina son esta humanidad nuestra que debe ser impregnada y transformada por el evangelio. Existe el peligro de que, cuando decimos “Venga tu reino”, pensemos en el reino de Dios que tiene que venir a Asia y a las naciones que aún no conocen el evangelio. Pero si el reino de Dios tiene que venir en extensión hasta los confines de la tierra, debe venir también en intensidad a todas y cada una de las zonas de nuestro ser. ¡Cuántos continentes quedan por evangelizar dentro de cada uno de nosotros! La inteligencia es un continente, la voluntad es un continente, un continente es la sexualidad, la vida de relación, nuestro lenguaje. Para que venga a nosotros el reino de Dios, es preciso que “el pecado no siga reinando en nuestro cuerpo mortal” (cf Rm 6,12).

Si ésta es la voluntad de Dios, qué equivocado sería decir: “Hágase tu voluntad” pensando que le estamos haciendo una concesión o un favor a Dios, como si a regañadientes e hipócritamente dijéramos: “En fin, si no hay más remedio, fiat voluntas tua!, hágase tu voluntad”. Tendríamos que pronunciar esas palabras con un espíritu muy distinto: ¡Que se cumpla pronto en nosotros tu voluntad de amor! “Así en la tierra como en el cielo”, o sea: lo mismo entre nosotros que

entre los seres celestiales (y yo suelo decir: “lo mismo en mí que en Jesús”).

Llegados aquí, la voluntad de Dios es también la nuestra, ya que no tenemos otra voluntad que la de Dios. Podríamos incluso atrevernos a cambiar de adjetivo y decir: “Hágase nuestra voluntad”.

5. DANOS HOY NUESTRO PAN DE CADA DÍA.

El Padre nuestro es un espejo del evangelio incluso en su disposición global; en su estructura, además de en cada una de sus peticiones: “Sobre todo buscad el reino de Dios y su justicia, y todo lo demás se os dará por añadidura” (Mt 6,33), había dicho Jesús. Tras hacernos rezar por el reino, Jesús nos permite rezar por las demás cosas. Y entre estas otras cosas está, en primer lugar, el pan de cada día y, según otra interpretación posible, el pan para el día necesario, para el día de mañana. Esta oración es un reflejo del obrar de Jesús: para las multitudes que lo habían seguido al desierto mientras les anunciaba el reino de Dios, Jesús multiplicó también el pan material, de manera que “comieron todos y se saciaron” (cf Mc 6,42).

Pero ¿qué significa el pan de cada día? Para los contemporáneos de Jesús (como también para nosotros), pan quiere decir alimento en general, sustento para vivir. Y como al hombre, en la Biblia, se lo considera como un todo, compuesto a la vez de cuerpo y alma, el pan indica aquí todo lo que se necesita para que el hombre viva: “No sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios”. (Mt 4,4).

No hace falta, pues, elegir entre la interpretación antigua (el pan para el alma, la eucaristía, la palabra de Dios) y la interpretación moderna (el alimento para el cuerpo): la palabra de Jesús las abarca a las dos. Con esa petición podemos pedir legítimamente, según las

necesidades, pan, vestido, casa, salud, trabajo, que es la manera de tener pan y tenerlo de manera digna y humana.

Y decimos: “Danos” (no: “dame”). Por lo tanto, podemos pedir también a Dios que nos enseñe a repartir mejor el pan que él tiene destinado para todos, fruto de la tierra y el trabajo de los hombres. Más aún, en nuestra situación hay que rezar precisamente en este sentido: “Concedéndonos saber distribuir mejor nuestro pan de cada día”.

Antes o después de las comidas, estas palabras pueden convertirse, de petición, en acción de gracias: ¡Gracias por el pan que nos has dado!

6. PERDONA NUESTRAS OFENSAS COMO TAMBIÉN NOSOTROS PERDONAMOS A LOS QUE NOS OFENDEN.

Los Santos Padres daban mucha importancia a esta petición y la consideraban como una de las formas ordinarias de alcanzar el perdón de nuestros pecados:

«Pero como vivimos en este mundo, en el que nadie vive sin pecado, su perdón no se obtiene solamente en el baño del santo bautismo, sino también mediante el rezo diario del Padre nuestro. En él encontraréis una especie de bautismo diario».

Ésta es la única petición en la que no sólo pedimos algo, sino que también prometemos algo: perdonar a nuestros hermanos. En este sentido, Jesús mismo comenta esta frase al terminar la oración:

«Porque si perdonáis a los demás sus culpas, también vuestro Padre del cielo os perdonará a vosotros; pero si no perdonáis a los demás, tampoco vuestro Padre perdonará vuestras culpas» (Mt 6,14–15).

Ésta es una condición que no deja lugar a dudas: no podemos rezar el Padre nuestro con resentimientos en el corazón, reservándonos el perdón, so pena de autocondenarnos. En esos casos, tendremos que modificar la petición y rezar así: “Ayúdanos a perdonar a los que nos ofenden, como tú nos has perdonado nuestros pecados”. El deseo de perdonar es ya perdón, y es suficiente para seguir diciendo el Padre nuestro.

Eso no quiere decir que el perdón que hemos concedido a los demás nos dé derecho a recibir el perdón de Dios, que es pura gracia; sólo demuestra la sinceridad de nuestro corazón. El orden real de las cosas no es: Dios nos perdona a nosotros porque nosotros hemos perdonado a los hermanos; sino que es: nosotros perdonamos a los hermanos porque Dios nos ha perdonado a nosotros. “El Señor os ha perdonado: haced vosotros lo mismo” (Col 3,13). La medida no viene dada por nuestro perdón, sino por el perdón de Dios. ¿Cuántas veces nos ha perdonado Dios? ¿Cómo es el perdón de Dios? Dios no sólo perdona, sino que olvida; su perdón es una verdadera “amnistía”, los pecados desaparecen de su memoria. Los hombres, incluso cuando conceden una amnistía, no olvidan, no reintegran plenamente a la persona en la estima y en los derechos; Dios sí.

El perdón que pedimos al Padre del cielo debe llevarnos sobre todo al perdón y a la reconciliación: con nuestro padre de la tierra, o con nuestro hijo, cuando eso sea necesario. Al comienzo hemos aludido a lo mucho que puede pesar en la vida de una persona una mala relación con su padre. La contemplación de la misericordia del Padre puede traernos la curación de esas heridas.

7. NO NOS DEJES CAER EN LA TENTACIÓN Y
LÍBRANOS DEL MAL.

Literalmente habría que traducir: No nos hagas caer en tentación, no nos metas en la tentación. Estas palabras siempre han producido perplejidad. ¿Cómo puede Dios hacer caer a alguien en tentación, sin dejar por ello de ser Dios? En efecto, la Escritura dice: “Dios no tienta a nadie al mal” (St 1,13). Para evitar ambigüedades, en el proyecto de revisión del texto del Padre nuestro que elaboró la Conferencia Episcopal Italiana, esta petición se modificó así: “E non lasciarci cadere in tentazione”. Es la frase con que siempre hemos rezado en castellano:

“No nos dejes caer en tentación”. En hebreo no se distingue entre querer algo y permitirlo, por lo cual “No nos metas en la tentación” en realidad significa: “No permitas que nos metamos, que caigamos en la tentación”.

Así pues, lo que pedimos a Dios con esas palabras es que esté a nuestro lado en las tentaciones y que no permita que nuestra libertad se doblegue ante el mal. Jesús aconsejaba a sus discípulos: “Orad, para no caer en la tentación” (Lc 22,40), y eso es lo que hacemos cuando rezamos el Padre nuestro. Recordemos la afirmación del Apóstol: “Fiel es Dios, y no permitirá que seáis tentados por encima de vuestras fuerzas; con la tentación os abrirá una salida para que podáis superarla” (1 Co 10,13).

“Y líbranos del mal”. La palabra “mal” en el texto original puede significar dos cosas: o el mal en sentido moral, o el mal en sentido personal, o sea el Maligno. Se habla mucho (y con frecuencia inoportunamente) de exorcismos. Jesús nos ha dejado la fórmula más sencilla y eficaz de exorcismo, que podemos hacer todos y siempre: “Líbranos del Maligno”. Hay que haber tenido experiencia del terrible poder de Satanás y del mal en el mundo, para conocer la dulzura de estas últimas palabras del Padre nuestro.

Cuando decimos líbranos del mal”, solemos pensar únicamente en el mal que los demás, o el demonio en persona, pueden hacernos a nosotros. Pero el mal moral puede ser de dos clases: el que recibimos o el que hacemos. El más peligroso de los dos, más aún, el único que es mal de verdad, es el mal del que somos responsables nosotros. Éste es el único que puede llevarnos a la condenación eterna. Debemos, pues, decir esas palabras pensando: “Líbranos de hacer el mal”, presérvanos de cometer pecados.

He dicho que el Padre nuestro es Cristo que ora con nosotros y nosotros que oramos con Cristo. ¿Será esto verdad también aplicado a la segunda parte, en la que pedimos cosas tan humanas como el perdón de los pecados? Sí, también en la segunda parte es Cristo quien ora, ¡no estamos solos! Agustín dice que la única persona de Jesucristo

«pide por nosotros, pide en nosotros y nosotros le pedimos a él, pide por nosotros como nuestro sacerdote, pide en nosotros como nuestra cabeza, y nosotros le pedimos a él como a nuestro Dios».

En la segunda parte del Padre nuestro Jesús ora en nosotros como la cabeza que hace suya la oración de los miembros enfermos y necesitados. En esto reside la diferencia entre el Antiguo y el Nuevo Testamento: en el Antiguo Testamento Abrahán tenía que encontrar al menos diez justos para que Dios pudiese perdonar a toda la ciudad de Sodoma (cf Gn 18,16ss). Faltaba el justo que bastase, él solo, por todos: ¡faltaba Jesús!

Decir que el Padre nuestro es Jesús que ora en nosotros equivale a decir que el Espíritu de Jesús ora en nosotros: “Dios envió a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama: ¡Abba, Padre!” (Ga 4,6). En efecto, el Espíritu Santo es quien nos hace capaces de entonar el Padre nuestro. Siempre ha despertado embarazo el hecho de que en el Padre nuestro no se nombre al Espíritu Santo. En la antigüedad se dio

incluso el intento de poner remedio a esa laguna con una variante que, en vez de “santificado sea tu nombre”, leía: “que tu Espíritu Santo venga a nosotros y nos purifique”. Pero no hace falta eso: el Espíritu Santo no está en esta oración porque está en el orante; no está entre las cosas que pedimos, sencillamente porque él es quien las pide: “Nosotros no sabemos pedir lo que nos conviene, pero el Espíritu mismo intercede por nosotros con gemidos inefables” (Rin 8,26). “Sin el Espíritu Santo, en vano grita Abba el que lo grita”.

8. EL PADRE NUESTRO CONTINUADO.

“Cuando oréis, decid”. Podemos preguntarnos qué significa este mandato: ¿tal vez que tenemos que orar sólo y siempre así, con estas precisas palabras? ¡Sería un gran error! Jesús quería decir: Orad con esa actitud filial, pedid esas cosas fundamentales, y en ese orden. Aquel día, Jesús no enseñó a sus discípulos sólo una oración, sino también una manera de rezar. El Padre nuestro es un modelo de oración un arquetipo, un generador e inspirador de oración. No podemos rebajarlo al rango de una oración más, o de una oración que mate a todas las demás.

Una manera de orar con el Padre nuestro que podría resultar útil a alguien es la del Padre nuestro continuado. Consiste en repetir durante un tiempo largo, incluso durante horas enteras, las palabras del Padre nuestro, pero no como si se tratase de repetir uno tras otro un montón de Padrenuestros, sino como si fuese un único e ininterrumpido Padre nuestro. El Padre nuestro se convierte así en una forma particularmente bíblica de cultivar aquella “oración incesante” que tantos cristianos han cultivado sirviéndose del nombre de Jesús. En vez de rezarle a Jesús (“Señor Jesucristo, ten compasión de mí, pecador”), en este caso se reza con Jesús.

Naturalmente, no seremos capaces de prestar atención durante todo el tiempo a las palabras, especialmente si estamos haciendo otras cosas mientras tanto; pero con ello se crea algo así como un ritmo mental de oración. De tanto en tanto se despierta la atención y se detiene un momento en la palabra sobre la que se ha posado la mente, mientras sigue discurriendo la oración.

No existe necesidad espiritual o temporal alguna, ni estado de ánimo, que no encuentre en el Padre nuestro la ocasión y la posibilidad de traducirse en oración: la alegría, la alabanza, la adoración, la acción de gracias, el arrepentimiento. Pero el Padre nuestro es sobre todo la oración del tiempo de la prueba. Hay una semejanza evidente entre la oración que Jesús dejó a sus discípulos y la que él mismo elevó al Padre en Getsemaní. En el huerto de Getsemaní, él se dirige a Dios llamándolo Abba, Padre (Mc 14,36), o Padre mío (Mt 26,39); le pide que se haga su voluntad, como a nosotros nos enseñó a decir en el Padre nuestro; le pide que haga pasar el cáliz, como nosotros le pedimos que nos libre del mal.

¡Qué consuelo, en la hora de la prueba y de la oscuridad, saber que el Espíritu Santo continúa en nosotros la oración de Jesús en el huerto de Getsemaní, que los “gemidos inefables” con que el Espíritu Santo intercede por nosotros suben al Padre, en esos momentos, mezclados con las “oraciones y súplicas a gritos y con lágrimas” que el Hijo le dirigió “en los días de su vida mortal”! (cf Hb 5,7).

Después de esto, esperamos que nos resulte un poco más difícil seguir rezando el Padre nuestro sin pensar en lo que estamos diciendo.

V.- EL QUE ME VE A MÍ VE A MI PADRE.

Jesús, único camino hacia el Padre.

«– ¿Pero existe la luz?, pregunta el joven pajarillo.

– Sí, existe.

– ¿Y puedo verla?

– Sí, pero tendrás que sufrir mucho.

– Y entonces ¿para qué verla, si hace sufrir?

– Porque tu corazón está hecho para ella». (Lauretta) [La lechuza Ariana –que se quedó ciega por haberse aventurado a volar a la luz del día-, a las aves nocturnas que van a consultarla].

EL ROSTRO DE DIOS.

Con esta meditación nos despediremos de los Sinópticos y dejaremos que nos tome de la mano un nuevo guía, el evangelista Juan. El símbolo de Juan es un águila, y veremos cómo nos levanta “como en alas de águila”, en la contemplación del Padre, hasta alturas hasta ahora insospechadas.

También en esta ocasión nos introduciremos en el tema de la meditación partiendo de uno de los símbolos de Dios en la Sagrada Escritura: el del rostro. Basta pronunciar expresiones como “el rostro de Dios” “tu rostro”, “la luz de tu rostro”, para que acudan a nuestra mente multitud de textos bíblicos. En el Antiguo Testamento, especialmente en los Salmos, cuando la inspiración se hace más fuerte y cuando más le acucia al orante el deseo de unirse a Dios, aparece indefectiblemente ese símbolo del rostro: “Tu rostro buscaré, Señor, no me escondas tu rostro” (Sal 27,8).

El rostro es la parte más espiritual del cuerpo humano, el lugar donde se refleja con más claridad el interior de la persona y sus sentimientos. Pero, en este caso, ese término no indica el rostro físico: Israel sabe muy bien que no debe hacerse esa clase de representaciones de su Dios. Indica la presencia viva de YHWH con todo lo que esa presencia produce de seguridad, de luz, de felicidad. El rostro es la mirada de Dios que, como el sol, difunde luz a su alrededor: “Que Dios tenga piedad y nos bendiga, ilumine su rostro sobre nosotros” (Sal 67,2).

Que el rostro indique la presencia, resulta evidente en el versículo del salmo que dice: “Y yo, por mi inocencia, veré tu rostro, al despertar me saciaré de tu presencia” (Sal 17,15). El mismo término “persona” proviene, en griego, de la palabra “rostro” (prosopon).

1. DIOS PADRE SE HA HECHO VISIBLE.

Ya conocemos la respuesta que Dios le dio a Moisés cuando éste le pidió que le mostrara su gloria: “Mi rostro no lo puedes ver, porque nadie puede verlo y quedar con vida” (Ex 33,18ss). La gran noticia del evangelio es que ese deseo finalmente ha sido escuchado, y por encima de todas las expectativas. Dios ya no “esconde” su rostro. Dice Jesús:

«Felipe, quien me ha visto a mí, ha visto al Padre. ¿Cómo dices tú: Muéstranos al Padre? ¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre en mí?» (Jn 14,9– 10).

Dios se ha revelado velándose; es decir, lo ha hecho en la única forma en que podían soportarlo las criaturas. El velo es la carne de Cristo. Pero tampoco esta revelación es definitiva ni sacia por completo. Hay lugar para una revelación posterior, “cara a cara” (cf 1 Co 13,12), pero no en esta vida, sino en la futura, cuando también

nosotros podamos ver, como los ángeles, “el rostro del padre” (cf Mt 18,20).

No podíamos comenzar el tramo de camino que vamos a hacer con san Juan con una palabra más expresiva que ésta. En los Sinópticos, el Padre es alguien que ve en lo secreto, que conoce hasta los pelos de nuestra cabeza, que escucha y perdona; en una palabra, alguien que cuida de nosotros. Pero su morada sigue estando “en el cielo”: “Padre nuestro que estás en el cielo ...”, “vuestro Padre del cielo...” Nuestra relación con él, por intensa que sea, es una relación a distancia.

La novedad que encontramos en Juan es que este Padre ya no está solamente en el cielo: está ante los discípulos, que lo pueden “ver”, honrar o deshonrar en persona. En Jesús el Padre se ha hecho visible. Afirmación, ésta, capaz de dejar sin sentido a un oyente judío y de justificar su incredulidad si, como les dice tantas veces Jesús, no estuviesen allí los signos (“las obras que el Padre me ha concedido realizar”) para confirmarla.

En el Antiguo Testamento se encuentran afirmaciones contrapuestas sobre la posibilidad de ver el rostro de Dios. Generalmente se dice que quien ve a Dios muere; pero luego se afirma que algunos, como por ejemplo Moisés y Elías, lo han visto y no murieron. Juan, al principio de su evangelio, corta por lo sano y dice: “A Dios nadie lo ha visto jamás; el Hijo único, que está en el seno del Padre, es quien lo ha dado a conocer” (Jn 1, 18). Con esto, no pretende llevar la contraria a la Escritura, sino únicamente afirmar que hay una manera fuerte de “ver” a Dios, y que esa manera tiene lugar ahora por vez primera.

Esta afirmación de Juan la comparte también Pablo. También para él la manifestación de la gloria de Dios brilla en el rostro de Cristo” (2 Co 4,6); Cristo es Imagen de Dios invisible” (Col 1, 15). La

carta a los Hebreos dirá que el Hijo es “reflejo de su gloria e impronta de su ser” (Hb 1,3).

San Ireneo condensará esta idea en una de sus enjundiosas frases: “El Hijo de Dios es lo que puede verse del Padre”, o, como podríamos traducirla un poco libremente: “El Hijo es el rostro visible del Padre invisible”.

El paso hacia adelante que Juan nos hace dar en el conocimiento del Padre se refiere, pues, al papel de Jesucristo como único “camino” hacia el Padre. La misma palabra “Padre” adquiere un significado nuevo, desconocido hasta ahora. La clave para comprender la revelación evangélica sobre el Padre, como decía al principio, es la distinción entre Dios “Padre de todos los hombres” y Dios “Padre de su Hijo Jesucristo”. Mientras que en los Sinópticos prevalece la primera acepción, en Juan prevalece claramente la segunda. Los dichos que tienen como objeto la relación “Padre–Hijo” ocupan gran parte del cuarto evangelio, hasta llegar a la afirmación final: “Subo al Padre mío y Padre vuestro, al Dios mío y Dios vuestro” (Jn 20,17), donde ambos significados aparecen yuxtapuestos y distintos intencionadamente.

La relación Padre–Hijo es el núcleo incandescente del misterio divino que deslumbró al evangelista Juan y que lo llevó a convertirlo en el corazón palpitante de su evangelio. Tal vez una de las razones, si no incluso la más importante, de que él sea el “discípulo a quien tanto quería Jesús” consista precisamente en esto. Él fue el primero que comprendió el secreto del Maestro, su identidad profunda, aunque ciertamente no de forma tan clara como más tarde, cuando escriba su evangelio.

Realmente se trata de una nueva e inaudita revelación sobre Dios. Dios no es, entre otras cosas, también Padre; Dios es sólo, siempre y todo él Padre. Esencialmente Padre. Escribe un teólogo:

«Ningún hombre merece tanto el nombre de Padre como el Dios de Jesucristo, en el cual la paternidad se identifica con su mismo ser. Un hombre nunca podrá ser padre en un sentido tan absoluto, únicamente padre y totalmente padre. Un padre humano es, él mismo, hijo de alguien, mientras que Dios es el Padre no engendrado, el origen sin origen. Un padre, al ser hijo de otro padre humano, tiene relaciones laterales: puede tener hermanos y hermanas, tiene un prójimo, y sobre todo una esposa que comparte con él el papel de ser origen. Además, no procrea con todo su ser, con toda su vida; por eso puede engendrar varios hijos en actos sucesivos. Puede ocuparse de muchos asuntos que no tienen la menor relación con su paternidad. Y es que existe en sí mismo antes de ser padre, y podría no ser padre. Un hombre se convierte en padre, Dios es el Padre, el Padre por esencia. Un Padre así no tiene otros iguales, su paternidad es un misterio insondable» (F. X. Durrwell).

Nunca existió un tiempo en que el Padre no fuera Padre. Por eso, en el Credo, no puede separarse la frase inicial “Creo en Dios” de lo que sigue, como si se proclamase la fe en un único Dios y luego se especificase que ese Dios es “Padre todopoderoso”, “único Hijo” y “Espíritu Santo”. “Creo en Dios Padre todopoderoso” es una única afirmación. En el principio no existe una naturaleza divina impersonal: existe el Padre que engendra al Hijo en el Espíritu Santo.

La teología liberal del siglo pasado, deteniéndose sustancialmente en el testimonio de los Sinópticos, ponía “la esencia del cristianismo” en la revelación de un Dios Padre bueno, Padre de todos; en una palabra, en el sentimiento de la paternidad divina que Jesús había transmitido a los hombres. Con ello perdía de vista precisamente “lo esencial”, o sea la paternidad de Dios que se realiza en la generación eterna del Hijo. Dejaba de lado la divinidad de Cristo, y, con ella, el misterio de la Trinidad.

2. JESÚS, ¿ÚNICO CAMINO HACIA EL PADRE?

Hoy las enseñanzas de Juan nos dan luz acerca de otro aspecto de la relación entre Cristo y el Padre. Dice Jesús:

«Yo soy el camino, y la verdad, y la vida. Nadie va al Padre, sino por mí» (Jn 14,6).

En el contexto de hoy en día, de diálogo entre las varias religiones, ¿se debe y se puede seguir hablando de Cristo como de único camino hacia el Padre? ¿No habrá que pensar más bien que Cristo es uno de los caminos, aunque sea privilegiado, pero no el camino, de forma que se deje lugar también para otras mediaciones y otros caminos religiosos hacia el único Dios común?

Es éste un problema serio y delicado, en el que, por una parte, hay que salvaguardar ese gran bien que es el diálogo inter-religioso, y, por otra, no traicionar nuestras Escrituras en un punto tan vital y tan claro. No podemos ignorarlo, al hablar o al escribir sobre el Padre, porque “Dios Padre” aunque se lo llame con nombres diversos, es la realidad última donde convergen en cierto modo todas las grandes religiones monoteístas, a saber cristianismo, judaísmo e islamismo.

De hecho, en una cosa están absolutamente de acuerdo todos los creyentes: en que dioses no puede haber realmente más que uno. “¿No tenemos todos un solo Padre?, ¿no nos creó un mismo Dios?” (Mt 2, 10). Ese horizonte, que aquí aparece todavía limitado sólo a Israel, con el Nuevo Testamento se dilata a toda la humanidad: “Un Dios, Padre de todo, que lo trasciende todo, y lo penetra todo, y lo invade todo” (Ef 4,6; cf Hch 17,28).

Dios es algo así como una cumbre altísima, colocada en la frontera entre diversas naciones. Por una vertiente se la llama con un nombre y por otra con otro (por ejemplo, Cervino en Italia y Matterhorn en Suiza); unos llegan a ella por un sendero, otros por otro; pero la cumbre es la misma. Nosotros, los cristianos, creemos

que Cristo es el único camino que lleva hasta la cima, pero creemos también que hay quienes pueden recorrer este camino sin saberlo, o sin saber cómo se llama. Ésta fue la idea que impulsó al papa a organizar el encuentro de oración entre las varias religiones, en Asís, en 1986: las oraciones de todos los hombres, aun cuando se formulen en formas distintas, van todas en la misma dirección, como líneas rectas que “se encuentran en el infinito”, pero que se encuentran.

Hoy este problema nos toca muy de cerca, pues las otras religiones ya no son realidades lejanas, de otros continentes. Debido a la movilidad que caracteriza al mundo moderno y a la emigración, las religiones ya no se encuentran repartidas como antaño.

Así pues, nos planteamos dos preguntas: ¿Qué piensa la Iglesia católica de las demás religiones? ¿Es posible el diálogo y la colaboración. entre los cristianos y los miembros de las otras religiones?

Sobre el primer punto, en el pensamiento cristiano se ha dado una clara evolución, propiciada también por las conquistas modernas en el campo de la tolerancia y la libertad religiosa. Ese cambio ha encontrado una expresión en el documento *Nostra aetate* del concilio Vaticano II. En él se pasa revista a las diversas religiones del mundo, en lo que tienen de positivo, siguiendo el orden de su mayor o menor relación con el cristianismo y siempre con un gran respeto.

Anteriormente, entre los cristianos había la convicción de que “fuera de la Iglesia no había salvación” y de que sólo los bautizados podían salvarse. Hoy no somos ya tan categóricos. Creemos que Cristo es, sí, el camino ordinario para la salvación, que su muerte redentora expió, objetivamente, los pecados de todos y reconcilió con Dios a toda la humanidad. No obstante, estamos convencidos de que la gracia de Cristo actúa también fuera de esos canales ordinarios que son el bautismo y la adhesión a la Iglesia. Quienes, sin conocer el

evangelio, viven según los dictados de su conciencia y siguiendo los sanos principios de su religión y ayudan a su prójimo, pueden estar más unidos a Cristo que muchos cristianos bautizados que no viven en absoluto las exigencias de su bautismo.

Dios se sirve de las “semillas de verdad” y de los ritos sagrados presentes en las distintas religiones para hacer que les lleguen a quienes las siguen los beneficios de la redención de Cristo y llevarlos a la salvación. En eso, los fundadores de otras religiones han desempeñado y aún siguen desempeñando, entre sus pueblos, una misión análoga a la de Moisés y la ley del Antiguo Testamento: la de ser precursores de Cristo, la de prepararle en cierto modo el camino, como lo hizo Juan Bautista.

Podemos, pues, decir que sí que hay salvación fuera de la Iglesia, aunque no independientemente de la Iglesia. En una forma “que sólo Dios conoce”, como dice un texto del Concilio (GS 22) , el Espíritu Santo sopla también fuera de las fronteras visibles de la Iglesia. Dios “quiere que todos los hombres se salven” (cf 1 Tm 2,4) y es lo suficientemente sabio y todopoderoso para hacer realidad lo que quiere. Esto lo sabemos con certeza y hoy nos da serenidad y optimismo cuando pensamos en todos los que viven fuera del horizonte cristiano.

Y ahora, la segunda pregunta. ¿Es posible, en estas condiciones, el diálogo con las demás religiones? ¿Cómo podremos poner de acuerdo estas convicciones cristianas con el necesario pluralismo religioso de hoy en día y con los sacrosantos principio de la tolerancia y el respeto a las convicciones de los demás? A mi entender, el pluralismo no consiste en pensar que todas las religiones son buenas y verdaderas por igual. Esto más bien sería relativismo religioso que destruye de raíz la religión, convirtiéndola en un dato subjetivo y personal (“es bueno y es verdad lo que a ti te conviene”). En todo caso, el pluralismo consiste en reconocer que cada uno tiene derecho a

considerar como verdadera y definitiva su propia religión. Todas las religiones deben disfrutar de libertad para, respetando las leyes de los distintos países, ofrecer su mensaje a los hombres, si bien dejando libre a todo el mundo de decidir aceptarlo o no.

A lo que hay, pues, que renunciar no es a las propias convicciones religiosas, sino a los métodos intolerantes de profesarlas y propagarlas que tantos daños han producido. También nosotros, los cristianos, hemos fallado en esto, especialmente respecto a los judíos. Hoy no tenemos dificultad en reconocer que eso no era defender el evangelio, sino traicionarlo. Pues el evangelio predica todo lo contrario: la hermandad universal y el amor incluso a los enemigos. Según el evangelio, el ideal supremo consiste en dar la vida por la fe, no en matar a los infieles.

¿Es esto lo único que pueden hacer las diversas religiones, o sea no luchar entre ellas y renunciar a toda “guerra santa”? Ciertamente no: hay un campo enorme en el que las religiones pueden colaborar positivamente en beneficio de la humanidad. En primer lugar, en mantener vivo el sentido de Dios, de la oración y del misterio, en un mundo que tiende a hundirse cada vez más en el materialismo y que corre el riesgo de asfixia espiritual; en resolver las tensiones étnicas y trabajar juntas por la paz, por la salvación de la creación, por una distribución más justa entre los pueblos de las riquezas y los recursos del planeta.

Y cuando se habla de las diversas religiones, hay que insistir también más en lo que las une que en lo que las separa. Y con respecto a Dios Padre, un aspecto en el que convergen las tres grandes religiones monoteístas es la fe en un Dios “clemente y misericordioso”; bellísimas expresiones de esa fe se encuentran no sólo en el evangelio, sino también en el judaísmo y en el Corán.

También tenemos motivos para aprender unos de otros. Las reuniones y el diálogo asiduo entre miembros de otras religiones nos ayudan a entender mejor las implicaciones de nuestra propia fe y nuestras mismas incoherencias. Enriquecen el patrimonio religioso de cada uno. Gandhi nos ha enseñado muchas cosas a los cristianos con su vida y con su ideal de la no-violencia. Él entendió y valoró mucho antes que nosotros un punto muy importante del evangelio.

El propio Gandhi llegó a decir en cierta ocasión que Jesucristo le fascinaba, pero que los cristianos le daban miedo. No es él el único que tuvo esa sensación, y lamentablemente no podemos decir que no tengan razón.

El cotejo con las otras religiones nos estimula, en definitiva, a ser más humildes y no tan arrogantes. Y esto es algo tan importante, que debe llevarnos a bendecir a Dios por concedernos vivir en una época en que esas relaciones interconfesionales no se han vuelto posibles, sino necesarias.

3. DONDE ENCONTRAR HOY AL PADRE.

Volvamos ahora al tema central de esta meditación para sacar algunas conclusiones prácticas. Jesús decía: “Quien me ve a mí, ve a mi Padre”. Este privilegio de “ver” el rostro del Padre reflejado en el Hijo ¿estaba reservado para los pocos que tuvieron la suerte de estar físicamente con Jesús durante su vida, o se extiende también a otros? Ésta es la pregunta a la que quisiéramos responder ahora.

En el Antiguo Testamento, cuando se habla de contemplar el rostro de Dios, se piensa en un lugar concreto donde eso puede tener lugar: en el templo. Y precisamente la lejanía del templo, durante el exilio, es lo que hace más angustioso el deseo de ver el rostro de Dios. En esos momentos se escribieron las palabras del salmo 42: “Mi alma tiene sed de Dios, del Dios vivo, ¿cuándo entraré a ver el rostro de

Dios?”. Para el hombre israelita, ir en peregrinación al templo significaba “presentarse” ante Dios. Por eso su alma se consume anhelando los atrios del Señor. Desearía ser un gorrión o una golondrina para hacer su nido “en los altares del Señor” (cf Sal 84).

Todo esto es verdad también hoy para nosotros. Sólo que el templo donde nosotros contemplamos el rostro de Dios y donde podemos “presentarnos” ante él, ya no es el templo de Jerusalén ni, bien mirado, ningún otro templo: es el cuerpo resucitado y glorificado de Cristo. Él es el nuevo templo que los hombres destruyeron y que Dios volvió a edificar a los tres días. “Él hablaba del templo de su cuerpo”, explica Juan (Jn 2,21).

¿Y dónde y cómo podemos acercarnos hoy a ese cuerpo, entrar en él, y hasta hacerlo entrar en nosotros? La respuesta es: ¡en la eucaristía! “Tomad y comed, esto es mi cuerpo”. “El pan que partimos, ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo?” (1 Co 10,16).

La eucaristía como medio para acercarnos al Padre: todo un aspecto que tenemos que descubrir. Si es cierto que el Padre nos da la eucaristía (“Os aseguro que no fue Moisés quien os dio pan del cielo, sino que es mi Padre el que os da el verdadero pan del cielo”: Jn 6,32), no es menos cierto que la eucaristía no da al Padre. “Quien me ve a mí, ve a mi Padre” significa también: “Quien me recibe a mí, recibe a mi Padre”. Debemos guardarnos de hacernos de esta verdad imágenes y representaciones mentales, para no trivializarla, sino mantenerla a nivel de puro objeto de fe.

Jesús, dirigiéndose al Padre, decía: “Yo en ellos y tú en mí” (Jn 17,23). Y como el Padre está en Jesús y Jesús, por la comunión de su cuerpo, está en nosotros, ¡también el Padre está en nosotros! Cuando recibimos la comunión, podemos hacer nuestras las palabras de Cristo y decir en primera persona: “Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí”. Evidentemente, no por naturaleza, como está en Jesús, sino por

gracia. En la eucaristía, a diferencia que en los libros, no encontramos únicamente ideas o verdades sobre el Padre, ¡sino al mismo Padre!

La razón teológica de esto es que el Padre y el Hijo (y, por supuesto, el Espíritu Santo) son una única e inseparable naturaleza divina, son “uno” (Jn 10,30). Escribe san Hilario de Poitiers:

«Cristo está en el Padre en virtud de su divinidad, mientras que nosotros estamos en Cristo en virtud de su nacimiento humano, y él está en nosotros por la comunión sacramental [...]. Y así, también nosotros llegamos a la unidad con el Padre. En efecto, Cristo está en el Padre connaturalmente, en cuanto que ha sido engendrado por él, pero, en cierta manera, también nosotros, a través de Cristo, estamos connaturalmente en el Padre. Él vive en virtud del Padre, y nosotros vivimos en virtud de su humanidad».

En la comunión eucarística encuentran su más claro cumplimiento las palabras de Cristo: “Al que me ama...mi Padre lo amaré, y vendremos a él y haremos morada en él” (Jn 14,23).

La eucaristía no sólo nos permite recibir al Padre, sino también ofrecernos al Padre. Es el medio y la ocasión ideal para hacer de nuestra vida una ofrenda agradable a sus ojos. En ella Jesús se ofrece al Padre como sacrificio de suave olor (cf Ef 5,2) y en esa ofrenda une a sí a todo su cuerpo. Más aún, Cristo no puede ofrecerse al Padre por completo, ni su ofrenda considerarse “completa”, mientras haya un solo miembro de su cuerpo que se niegue a ofrecerse con él. Éste es un pensamiento atrevido, pero exacto, de Orígenes:

«Su obra está imperfecta mientras yo sea imperfecto. Mientras todo en mí no se someta al Padre, no se puede decir que Cristo esté sometido al Padre (cf 1 Co 15,28). No que a él le falte sumisión al Padre, sino que eso es por culpa mía, ya que su obra aún no está completa en mí. Pues está escrito que nosotros 'somos el cuerpo de Cristo y miembros suyos, cada uno por su parte' (Rm 12,5)».

Jesús no quiere ofrecerse sin su cuerpo. Sólo cuando todo su cuerpo esté unido y sometido a él, podrá entregar definitivamente el reino al Padre.

Unirse a Jesús en la eucaristía significa unirse a alguien que “vive por el Padre” y está siempre en camino “hacia el Padre”, y dejarse arrastrar en ese mismo movimiento. Como el arroyo que se mete en el río desde un valle lateral y desde ese momento ya no puede dejar de seguir al río en su camino hacia el mar.

La liturgia latina da un especial relieve a la presencia del Padre en la misa. El canon no es otra cosa que un largo diálogo que la Iglesia entabla con el Padre. Comienza con las palabras: “Santo eres en verdad, Padre...” y termina con las palabras: “A ti, Dios Padre omnipotente, en la unidad del Espíritu Santo, todo honor y toda gloria por los siglos de los siglos”. La misma consagración está concebida bajo la forma de un relato que la Iglesia le hace al Padre de lo que Cristo hizo en la última cena: “Tomó el pan, te dio gracias Pero es más que un relato; es hacer memoria: “Y ahora, Padre, acuérdate...” Un conocido exegeta explica así el mandato que Jesús da a los apóstoles después de instituir la eucaristía: “Haced esto para que el Padre se acuerde de mí” (J. Jeremías). La Iglesia hace memoria de Jesús al Padre para que el Padre, por amor a él, se acuerde de nosotros, nos perdone y nos conceda todos sus bienes.

A la base del célebre icono de la Trinidad de Rublev está la idea de que también el Padre, con el Espíritu Santo, está presente en la eucaristía. Ese icono es el icono “de la Trinidad”, pero también el icono “de la eucaristía”. Las tres personas divinas están dispuestas en torno a un altar sobre el que hay una copa en cuyo interior se entrevé la figura de un cordero. Los tres ángeles tienen en su ropaje un componente de color azul, símbolo de la naturaleza divina, que es común a los tres; pero cada uno de ellos aparece diferenciado por un color especial que evidencia la distinción de las personas. El Espíritu

Santo, a la derecha, tiene un manto verde, símbolo de la vida, al ser él “el Espíritu que da la vida”; en el centro, el Hijo Jesucristo tiene una túnica marrón, símbolo de la humanidad con que se ha revestido; a la izquierda, el Padre tiene un manto de colores transparentes, como si estuviese tejido de luz, para indicar que habita en una luz inaccesible.

Con este icono se quiere inculcar la idea que toda la Trinidad nos invita a la mesa eucarística y de que en ella se entrega a nosotros. El espacio vacío de la parte anterior del icono está reservado para cada uno de nosotros: todos estamos invitados a entrar en ese círculo místico, a participar de esa paz soberana y de esa unidad perfecta que rezuman del rostro de los tres. Si contemplamos larga y devotamente esos tres rostros, tenemos la impresión de estar oyendo una voz silenciosa que nos dice: “Sed uno, como nosotros somos uno”.

Si no podemos ir al Padre sin pasar por su Hijo Jesucristo, tampoco se puede ir a él, en esta vida, sin pasar por la eucaristía.

VI.- PASAR DE ESTE MUNDO AL PADRE.

Examen de conciencia sobre la fe.

«¡Silencio! Y mantened una respetuosa distancia.

Siento que se acerca

La Roca. Que dará respuesta a nuestras dudas.

La Roca. El Centinela. El Extranjero.

Él, que ha visto lo que ha sucedido. Y que ve lo que sucederá».

(T.S. Eliot.)

LA ROCA.

Un símbolo muy característico de Dios en la Biblia es el de la roca. Pocos títulos bíblicos son capaces de crear en nosotros un sentimiento tan intenso, aunque no sea consciente, de lo que para nosotros es un padre, como éste de la roca.

En la Biblia, el término roca, más que como un simple título, aparece como una especie de nombre personal de Dios, hasta el punto de que a veces se lo escribe con mayúscula: “Él es la Roca, sus obras son perfectas”(Dt 32,4); “El Señor es la Roca perpetua” (Is 26,4).

Mas para que esa imagen no nos infunda miedo o represión por la dureza y la impenetrabilidad que evoca, la Biblia añade inmediatamente otra verdad: él es “nuestra” roca' “mi” roca. Es decir, una roca para nosotros no contra nosotros. “El Señor es mi roca” (Sal 18,3): 11 mi roca y mi alcázar” (Sal 31,4), “la roca que nos salva” (Sal 95,1). Una idea bellísima: Dios es roca justamente porque es padre: “Tú eres mi padre, mi Dios, mi roca salvadora” (Sal 89,27).

Los primeros traductores de la Biblia, los Setenta, se detuvieron ante una imagen tan material de Dios que parecía rebajarlo al rango de las cosas, y sistemáticamente sustituyeron el término concreto “roca” por los más abstractos de “fuerza”, “refugio”, “salvación”. Pero, con buen criterio, todas las traducciones modernas le han restituido a Dios el título original de roca.

Las rocas que conocía y en las que se inspira el hombre bíblico son las mismas que hoy en día siguen impresionando al peregrino que contempla desde abajo el imponente macizo del Sinaí, o que mira desde allá arriba las moles inmensas de picos y paredes rocosas que se despliegan a su alrededor.

¿Por qué elegimos precisamente este símbolo para nuestra meditación? Dice un salmo:

«Me sacó de la fosa fatal, de la charca fangosa. Afianzó mis pies sobre roca y aseguró mis pasos» (Sal 40,3).

Y hoy a nosotros se nos invita a hacer lo mismo: a salir de las arenas movedizas de la incredulidad del mundo y a afianzar nuestros pasos en la roca firme que es Dios.

1. EL MUNDO Y EL PADRE.

Las palabras que nos van a servir de punto de partida para esta meditación son las mismas con que se abre el capítulo trece del evangelio de san Juan:

«Antes de la fiesta de Pascua, sabiendo Jesús que había llegado la hora de pasar de este mundo al Padre, habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo».

Éste pasaje no es el único en que Juan pone frente a frente al mundo y al Padre. Para él, estos son los dos polos entre los que desarrolla toda la aventura terrena de Cristo, y, por consiguiente, también la nuestra. La encarnación, considerada en términos dinámicos, no es otra cosa que el paso “del Padre al mundo”, y el misterio pascual el paso “del mundo al Padre”.

«Salí del Padre y he venido al mundo; ahora dejo el mundo y me voy al Padre» (Jn 16,28).

El propio Juan esboza la aplicación de este esquema pascual al cristiano. Sólo que, al pasar de Cristo al discípulo, ese esquema pierde el sentido histórico y espacial y adquiere un sentido moral; se convierte en paso del amor al mundo al amor al Padre:

«No améis al mundo ni lo que hay en el mundo. Si alguien ama al mundo, no está en él el amor del Padre. Porque lo que hay en el mundo –las pasiones de la carne, y la codicia de los ojos, y la arrogancia del dinero– eso no procede del Padre, sino que procede del mundo. Y el mundo pasa, con sus pasiones; pero el que hace la voluntad de Dios permanece para siempre» (1 Jn 2,15–17).

Estos textos de Juan sobre el Padre y el mundo han desempeñado un importante papel en el desarrollo de la idea pascual entre los latinos. De ahí partió san Agustín para definir en qué consiste la Pascua cristiana. Antes de él reinaban al respecto unas diferencias aparentemente incurables. Unos interpretaban la Pascua en el sentido de paso (transitus), otros en el sentido de pasión (passio). Los que interpretaban la Pascua como paso explicaban el nombre de Pascua y su continuidad con la Pascua del Antiguo Testamento, pero no explicaban igual de bien el contenido misterioso y la novedad de la Pascua cristiana. Y al contrario, los que entendían la Pascua como pasión explicaban el nuevo contenido de la Pascua cristiana (la pasión y resurrección de Cristo), pero no lograban justificar el nombre de Pascua y su relación con la institución antigua. ¿Por qué llamar “Pascua” a la pasión de Cristo, si Pascua significa paso?

Agustín resolvió el contraste existente entre las dos explicaciones, y lo hizo precisamente releendo el texto de Juan. Escribe:

«Cuando el bienaventurado evangelista nos explica, por así decirlo, este nombre de Pascua, que traducido al latín significa paso, dijo: El día antes de Pascua, sabiendo Jesús que había llegado la hora de pasar de este mundo al Padre... Pascua y paso. ¿De dónde hacia dónde? De este mundo al Padre».

Al unir entre sí los dos términos “Pascua” y “pasar” (metabaino), Juan quiso definir la Pascua de Cristo como un paso de

este mundo al Padre, diferenciándola así de la “Pascua de los judíos” (Jn 2,13; 6,4; 11,55). La exégesis moderna ha confirmado, en este punto, la intuición de Agustín. En cualquier caso, lo cierto es que después de él, durante toda la edad media, ésa será entre los latinos la definición preferida de la Pascua cristiana: “el paso de este mundo al Padre”. El mundo es ahora el verdadero Egipto de donde hay que salir, y el Padre la verdadera tierra prometida en la que hay que entrar.

El conflicto entre Pascua–paso y Pascua–pasión ha quedado superado. La Pascua es “un paso de este mundo al Padre que se realiza mediante la pasión”. En los creyentes, ese mismo paso se realiza mediante la fe: “El Señor, por la pasión, pasó de la muerte a la vida, y nos abrió el camino a los que creemos en su resurrección para que también nosotros pasemos de la muerte a la vida”.

Pascua es pasar a lo que no pasa; es pasar del mundo para no pasar con el mundo. “El mundo pasa, pero el que hace la voluntad de Dios permanece para siempre”. Es, realmente, “salir de la charca fangosa” y afianzar los pies sobre roca.

Como puede verse, ésta es una visión completa de la Pascua, en la que se tiene en cuenta el aspecto histórico (la pasión y resurrección de Cristo), el aspecto sacramental (el bautismo) y el aspecto moral (la conversión del mundo a Dios). En esta meditación nos detendremos en este último aspecto: en la Pascua como paso del mundo al Padre, que a partir de ahora se realiza en la fe.

En la Tertio millennio adveniente, el papa decía que una de las tareas ineludibles, durante el tercer año de preparación para el jubileo, dedicado al Padre, era la lucha contra el secularismo” (n. 52) (la otra tarea era el diálogo con las grandes religiones, del que ya hemos hablado). ¿Pero cómo arrojar un poco de luz sobre un tema tan complejo como ése? Los distintos significados, positivos y negativos de secularización, se entrecruzan entre sí de manera tan inextricable,

que ya no sabemos bien si es un fenómeno que hay que combatir o más bien un fenómeno del que, como cristianos, debemos estar orgullosos.

La elección del término secularismo orienta ya la reflexión en una dirección bastante precisa; pero creo que puede ser útil usar un término todavía más claro para designar el fenómeno negativo sobre el que queremos reflexionar: el término mundanización. Sobre este término (y sobre mundanos y mundanidad, afines a él), hay menos ambigüedad que sobre secularización. No ha habido una teología de la mundanidad, como la ha habido de la secularidad; la Iglesia ha aprobado institutos seculares, pero nunca institutos mundanos; existe un clero secular, pero no existe (o no debería existir) un clero mundano.

La secularización es un fenómeno que nace fuera de la Iglesia y que ésta, en cierto modo, padece; la mundanización es un fenómeno que se produce dentro de la Iglesia. Y es bien sabido cómo los enemigos de dentro son más peligrosos que los de fuera. Lo que “sale del hombre” contamina más que lo que “entra en el hombre” (cf Mt 13,11).

La palabra mundo tiene en la Biblia, fundamentalmente, dos significados. Puede indicar la realidad empírica del universo y de los hombres, lo que llamamos las realidades terrenas, y en este sentido el creyente está también “en el mundo”, como lo estaba Jesús. Pero puede indicar también al mundo en cuanto resultado de la historia y de la libertad humana decaída, una especie de categoría trascendente, y en este sentido el cristiano no es “del mundo”, como tampoco lo era Jesús. Esto explica que puedan coexistir, para el cristiano, la obligación de “abrirse al mundo”, en que insiste la *Gaudium et Spes*, y el deber permanente de “no amar al mundo”.

El mismo san Agustín ha explicado con un ejemplo muy sencillo y eficaz cuándo el mundo cambia de signo y, de realidad positiva, se convierte en negativa. Un esposo hace con mucho amor un precioso anillo para regalárselo a su esposa. Pero ésta ama al anillo más que a su esposo y, una vez que lo tiene en sus manos, ni siquiera se da ya cuenta de la presencia de su esposo. El anillo, de señal y motivo amor, se ha convertido, para la esposa, en tentación y en camino para su ruina. Es lo mismo que ocurre cuando el mundo, en vez de ser un medio para conocer a Dios y elevarse hacia él, empieza a serlo todo, una realidad cerrada en sí misma, autosuficiente, que no nos orienta a nadie por encima de él. Pura inmanencia, inmediatez y temporalidad.

2. EL MUNDO Y LA FE.

El principal ámbito de conflicto entre el cristiano y el mundo es el de la fe. La mundanización se manifiesta en las costumbres y en las actitudes, pero en realidad comienza por la fe. El mundo, entendido en sentido religioso, como categoría trascendente, es por definición lo que se niega a creer. El pecado del que el Paráclito “dejará convicto al mundo” es el de no haber creído en Cristo (cf Jn 16,8–9), y Juan dirá:

«Lo que ha conseguido la victoria sobre el mundo es nuestra fe. ¿Quién es el que vence al mundo, sino el que cree que Jesús es el Hijo de Dios?» (1 Jn 5,43).

Pablo expresará esa misma idea con otras palabras. Para él, “vivir siguiendo la corriente de este mundo” quiere decir seguir al príncipe que manda en el aire, es decir al espíritu que ahora actúa “en los rebeldes” que no quiere creer en el evangelio (Ef 2,2). El resultado de esa triple alianza entre mundo, incredulidad y Satanás es lo que Pablo llama “el espíritu del mundo” al que él considera como el directo antagonista del “Espíritu de Dios” (1 Co 2,12).

La experiencia misma nos dice que la fe es el ámbito donde se decide, hoy también, la batalla entre el mundo y el Padre. El exegeta Heinrich Schlier ha hecho un análisis muy agudo de este tema, llamando la atención sobre el papel que juega, a ese respecto, la opinión pública. El espíritu del mundo, o el espíritu de los tiempos, se convierte en atmósfera espiritual mediante la cual actúan las potencias demoníacas como entre bastidores.

«Se establece un espíritu de una gran intensidad histórica, al que el individuo difícilmente puede sustraerse. Nos acomodamos al espíritu general, nos parece obvio. Actuar o pensar o decir algo contra él se considera insensato, y hasta una injusticia o un delito. Y entonces ya nadie se atreve a enfrentarse a las cosas o a las situaciones, y sobre todo a la vida, de manera distinta a como ese espíritu nos las presenta [...]. Su característica es interpretar el mundo y la existencia humana a su manera».

San Juan ha descrito en el Apocalipsis esta fuerza temible y huidiza mediante el simbolismo de la “segunda fiera”, la que sale de la tierra y cuya misión es la de “obligar a todos los habitantes de la tierra a adorar a la primera fiera” (Ap 13,11ss). Ella no es el dragón en persona, es decir, Satanás, y tampoco la gran bestia que sale del mar, o sea el poder político que se yergue contra Dios y persigue a los santos (en aquel caso, el imperio romano). Es más bien un poder de persuasión secreta; una especie de ministerio de propaganda en el mundo. Incita a adorar a la bestia y a ser sus súcubos, con la amenaza de que, si actúan de manera distinta que los demás, se “los marcará en la mano derecha o en la frente”, es decir, serán señalados con el dedo y condenados al ostracismo. La segunda fiera no utiliza armas, sino la cultura.

Una vez caídos los regímenes totalitarios que encarnaban a la primera fiera, actualmente ocupa el campo la segunda. ¿Y cuál es la diferencia? Que el ateísmo lucha directamente contra la fe, mientras

que el secularismo trata de presentarla como irrelevante, se desentendiende de ella; pero su acción es aún más corrosiva.

Hoy tenemos una imagen nueva para describir esta acción del mundo: el virus de los ordenadores. El virus, por lo poco que yo sé de él, es un pequeño programa perversamente preparado, que se mete en un ordenador por los caminos más insospechados (intercambio de disquetes, de informaciones o de programas) y que, una vez que ha entrado en él, confunde o bloquea su normal funcionamiento alterando los “sistemas operativos”. Eso mismo es lo que hace el espíritu del mundo. Penetra en nosotros de mil maneras, hasta con el aire que respiramos, y, una vez dentro, nos cambia los modelos: sustituye el modelo “Cristo” por el modelo “mundo”.

San Juan habla de una unción que proviene del Santo, que es “verdadera” y nos enseña acerca de todas las cosas (cf 1 Jn 2,20.27). También el mundo tiene su unción, una unción “mentirosa”, pero con gran fuerza para hacernos verlo todo como él lo ve. Es un formidable hermeneuta, como lo señalaba tan acertadamente Schlier, que pretende dar, con su ciencia, una interpretación global de la existencia humana, sin dejar el menor espacio a la fe.

3. QUE CADA UNO SE EXAMINE A SÍ MISMO.

Este breve diagnóstico tenía una finalidad práctica: incitarnos a hacer una revisión de nuestro mundo interior para ver si en nuestro organismo espiritual se ha introducido tal vez alguno de esos virus de los que he hablado. Durante los años de preparación para el gran Jubileo se limpiaron fachadas de iglesias, entre ellas la de la basílica de San Pedro, se quitaron las costras de suciedad, se examinaron edificios para ver si había fallos ocultos y si se mantenía firme la estructura. Eso mismo hay que hacer también –y sobre todo– con “el edificio de nuestra santísima fe” (Judas 1,20).

La mundanización puede llegar a ser también (y en ciertas épocas ha llegado a serlo) un fenómeno colectivo que oscurece el rostro de la Iglesia en cuanto institución, pero de por sí comienza por el individuo, en el corazón de las personas que forman la Iglesia. Y por ahí es por donde tenemos que comenzar la obra de revisión y de restauración.

Veamos cuáles son las señales de una fe enferma, o en estado enfermizo, para entender si estamos afectados y en qué medida, y cómo ponerle remedio. Lo que voy a hacer es una especie de examen personal de conciencia en voz alta, pero los mejores sermones y las mejores meditaciones son con frecuencia las que nacen de un examen de conciencia del propio predicador.

La Biblia define al profeta como un “vidente”, como un hombre “de ojos abiertos” (cf Nm 24,3.15–16). Esa definición puede aplicarse, aunque en diverso grado, a todos los creyentes, dado que en el bautismo todos hemos recibido la unción profética, que en algunos de nosotros se ve reforzada aún más por la unción sacerdotal o episcopal. Un síntoma de que nuestra fe está en crisis es cuando nuestro ojo ya no “penetra” nada, ya no va más allá de lo sensible, sino que está prisionero de los horizontes humanos.

En esos casos, las motivaciones de nuestro obrar, si las examinamos atentamente, aparecen cada vez más como motivaciones humanas. El “salto del mundo al Padre” ya no es inmediato y como instintivo, sino, en el caso de que aún exista, tardío, lento, cansino, salpicado de “sí, pero...”. Para darnos cuenta de hasta dónde nos afecta esta situación, basta con observar a quién se encuentran dirigidos nuestros ojos, qué mirada sentimos más fija en nosotros y nos esforzamos por complacer: la de los hombres o la de Dios.

Una herramienta importante para saberlo es la oración. No solamente el hecho de si se reza o no, sino también de si se cree en la

eficacia de la oración. El creyente no sólo ora, sino que está convencido de que la oración puede cambiar las cosas, tal vez de manera distinta a como nosotros esperamos, pero que nunca es inútil. Cuando esa certeza desaparece, es síntoma de que también la fe se encuentra en estado enfermizo, y es hora de gritar: “¡Sálvanos, Señor, que perecemos! ¡Auméntanos la fe!”.

La fe tiene su lado oscuro, que es la posibilidad de la duda. En la fe, como decía Pascal, “hay luz suficiente para los que sólo desean ver, y bastante oscuridad para los que se encuentran en la disposición contraria”. Todo eso es normal. Pero cuando ese lado oscuro empieza a ocupar nuestra mente más que el lado luminoso, tenemos que hacer un alto en el camino y tratar de comprender: ¿es una prueba de fe, o es la razón humana la que está tratando de coger timón?

El crepúsculo de la fe de que estamos hablando no tiene nada que ver con la famosa “noche oscura de la fe” de la que hablan los santos y que tal vez no perdonó ni siquiera a la Virgen Santísima, que tuvo que caminar también por el camino de la fe. ¿Cómo conocer la diferencia entre esas dos cosas? La noche de quien está pasando por una prueba de la fe es una noche en vela, que hace sufrir, que nos deja intranquilos, que va acompañada por el miedo a haber perdido la fe, por gemidos y llanto; la de quien está perdiendo realmente la fe es una noche tranquila, es la noche de quien se está hundiendo cada vez más en el olvido y en el bullicio. Kierkegaard pone el ejemplo de lo que le ocurre a una persona que, durante el sueño, se siente atacada por un vampiro. Éste le chupa la sangre, pero lo hace inyectándole al mismo tiempo un líquido soporífero, de manera que la víctima se vaya sumiendo cada vez más en el sueño y él pueda seguir chupando.

Hay que tener bien presente una cosa, si no queremos engañarnos. Esta crisis de fe puede muy bien ir acompañada de un gran celo y grandes desvelos por predicar a otros la fe, o por defenderla de ataques del exterior. Esto es posible porque la fe ha

quedado reducida únicamente a la fides quae, a la fe objetiva, a un patrimonio adquirido de verdades que se identifica con la institución a la que nos sentimos ligados. Pero dentro de nosotros ya no vibra la fides qua, la fe subjetiva, la que “nace de las raíces del corazón”. “Corde creditur”, se cree con el corazón, decía ya el Apóstol (Rm 10,10).

4. UNA FE QUE “RENACE”.

Pero dejemos ya el diagnóstico de nuestras enfermedades y veamos cómo podemos embarcarnos en un auténtico despertar de nuestra fe. No me refiero a un despertar exterior, apologético o cultural (que, en todo caso, vendrá después como un fruto), sino de un despertar en el ámbito propio y principal de la fe que, como decíamos, es el corazón. Un despertar en sentido existencial.

Para ello, tenemos que partir de una convicción que la Escritura formula de esta manera: “El que está en vosotros es más fuerte que el que está en el mundo” (1 Jn 4,4).

Dios es más fuerte que el mundo; el creyente es capaz de no sucumbir ante el formidable poder del mundo porque tiene en su interior un principio, no sólo cuantitativamente un poco más fuerte, sino cualitativamente superior. Nuestra fe, nos ha dicho Juan, vence al mundo.

Hay que aplicar a la vida de la fe aquel principio eucarístico según el cual el elemento vital más fuerte asimila al menos fuerte. Dirigiéndonos al mundo, podemos repetir aquellas palabras que Dios hacía resonar en el corazón de san Agustín: “No me convertirás tú en ti, sino que yo te convertiré en mí”. Así como, en la comunión, no es el fiel quien incorpora a sí el cuerpo de Cristo, sino al revés, de la misma manera no es el mundo el que incorpora a sí al creyente, sino al revés. Esto es lo que significa ser “luz del mundo y sal de la tierra”.

¿Cómo hacerlo en concreto? En las autopistas más afectadas por el fenómeno de la niebla, a intervalos regulares hay, marcadas en suelo,, unas señales blancas reflectantes. Si se ven delante de uno menos de tres de esas señales consecutivas, hay que reducir la velocidad a cuarenta kilómetros; si se ven dos, a veinte; si sólo se ve una, hay que circular a paso de hombre, o incluso detenerse. En el camino de la fe, cuando se espesa la niebla ante nuestros ojos, hay que hacer todo lo contrario: no reducir la velocidad, sino acelerar. Moverse, o, mejor aún, espabilarse.

Hay que pasar de una fe en “estado enfermizo” a una fe en “estado naciente”, o “renaciente”. Los sociólogos llaman “estado naciente” a ese momento creativo, dinámico, lleno de potencialidades y de esperanza que acompaña el comienzo de algo nuevo en la historia o en la vida de una persona: un amor, una revolución, un movimiento, una creación artística.

Para empezar con lo que depende de nosotros, es preciso redescubrir dos palabras clave del lenguaje cristiano, especialmente durante la preparación para la Pascua: oración y ayuno. La oración es tan necesaria para la vida de fe como el oxígeno para la llama. Si queremos apagar un principio de incendio, el medio más eficaz es echarle encima una manta, o alguna otra cosa que le quite de golpe al fuego el oxígeno que necesita para producir reacción. La oración es la fe en ejercicio. Y como cualquier función del cuerpo humano, si no se ejercita, se atrofia.

En cuanto al ayuno, creo que hoy habría que aconsejar sobre todo una forma de ayuno: la que un dicho extra-canónico atribuido a Jesús llama “ayunar al mundo” (Clemente de Alejandría). Hablaba yo antes de los virus de los ordenadores y de cómo se introducen a hurtadillas, utilizando los canales más corrientes de intercambio, y cómo llegan a dañar la memoria del ordenador. Por desgracia, el mundo sabe muy bien cómo hacer circular sus propios virus. Es

preciso estar atentos a los “programas” que instalamos en nuestra “memoria”, entendiendo a veces eso de “programas” en el sentido muy menudo de programas de televisión...

Es una pura ilusión pretender mantenernos inmunes al espíritu del mundo, si lo que entra a oleadas en nuestro interior, por los ojos y por los oídos, no es otra cosa que el centellear de sus colores, la sensualidad de sus imágenes, la falsa inocencia de sus “desnudos”, la violencia de sus escenas. El mundo más peligroso no es el que nos combate, sino el que nos atrae; no es el que nos odia, sino el que nos acaricia.

Nuestro mejor aliado en la lucha contra el espíritu del mundo es la cruz. Ya lo dijo san Pablo:

«Lo que es a mí, Dios me libre de gloriarme si no es en la cruz de nuestro Señor Jesucristo, en la cual el mundo está crucificado para mí y yo para el mundo» (Ga 6,14).

La cruz separa para unir. Alguien ha querido advertir una aparente contradicción en los escritos paulinos. En el grupo de cartas más antiguas, llamado a veces protopaulino, la cruz, como en el texto de Gálatas que acabamos de citar, aparece como lo que separa. Y, en efecto, separa al discípulo del mundo, lo que viene del Espíritu de lo que viene de la carne (cf Ga 5,24), lo que es propio de la fe de lo que es propio de la ley (cf Ga 5, 1 l), al hombre nuevo del hombre viejo (cf Rm 6,6), a los creyentes de los no creyentes, al cristiano del judío y del griego (cf 1 Co 1, 18ss). Sin embargo, en el grupo de las cartas más recientes, la cruz parece tener la propiedad de unir: une entre ellos a judíos y gentiles, la tierra con el cielo (cf Ef 2,13-18).

Pero esa contradicción es sólo aparente. En realidad, la cruz hace las dos cosas: separa y une; separa para unir. Un gran maestro de la antigüedad, Evagrio Póntico, definía al monje como “alguien que está separado de todos y está unido a todos”. Esa definición puede

aplicarse no sólo al monje, sino, aunque de manera distinta, a todos los cristianos. El verdadero creyente, precisamente porque ha roto con un “mundo” dominado por el egoísmo y por el principio de la autosatisfacción, está en condiciones de “ser indulgente y comprensivo” con todos (Hb 5,2), con justos y pecadores. ¡Se ha separado de todo lo que separa a los hombres unos de otros! Por eso, está unido a todos. Es importante señalar esto para no confundirnos acerca de la verdadera actitud del cristiano ante el mundo, que es más positiva que negativa.

Quiera Dios que todas las celebraciones de la Pascua signifiquen para nosotros un paso decidido y renovado “de la charca fangosa, a la roca”, ¡de este mundo, al Padre!

VII.- MI PADRE ES EL VIÑADOR.

Por qué nos poda Dios.

«Aquel día cantaréis a la viña hermosa:

Yo, el Señor, soy su guardián,

la riego con frecuencia,

la cuido noche y día [...].

Si me diera zarzas y cardos,

me lanzaría contra ella para quemarlos todos»

(Isaías 27,24)

LA MANO DE DIOS.

Uno de los símbolos más frecuentes del Padre es la mano. La mano, o el brazo, es el símbolo de la intervención activa de Dios en la historia, en todas sus diversas formas y circunstancias. Dios que libera: “Liberó a Israel... con mano poderosa, con brazo extendido” (Sal 136,12); Dios que corrige y castiga: “El ímpetu de tu mano me acaba” (Sal 39,11); Dios que socorre en la debilidad: “Que tu mano me auxilie” (Sal 119,173); Dios que protege: “Me estrechas detrás y delante, me cubres con tu palma” (Sal 139,5); Dios que concede con generosidad sus bienes: “Abres tú la mano y sacias de favores a todo viviente” (Sal 145,16).

En Isaías, la mano, o el brazo, del Señor aparece personificado. “¡Despierta, despierta, revístete de fuerza, brazo del Señor; despierta como antaño, en las antiguas edades!” (Is 51,9). El mismo profeta asegura que “la mano del Señor no se queda corta para salvar” (Is 59,1) y que Dios lleva tatuados nuestros nombres “en las palmas de sus manos” (Is 49,16).

El símbolo de la mano o del brazo del Señor se encuentra también en el Nuevo Testamento. María, en el Magnificat, canta “las proezas de su brazo”, y Cristo pone su espíritu en las manos del Padre.

El arte cristiano se ha servido ampliamente de este símbolo. El símbolo de una mano extendida y bendiciendo era la forma más común de representar a Dios Padre antes de que se empezase a representarlo en forma de persona humana o de ángel. Así aparece representado en un mosaico de San Vitale de Ravenna, del siglo VI, en el que una mano simboliza a Dios hablándole a Moisés desde la zarza ardiendo; en un fresco del siglo XII que se conserva en el Museo de Arte Catalán, de Barcelona; en el “tríptico de Saint-Aignan” del tesoro de la catedral de Chartres; en un mosaico de la basílica de San

Marcos de Venecia; en un fresco de Giotto en Asís, y muchos casos más.

Un cántico basado todo él en este símbolo dice así:

«Es un techo la mano de Dios. Es refugio la mano de Dios. Es vestido la mano de Dios. Es un fuego la mano de Dios. Es misterio la mano de Dios, porque escribe la vida y la muerte, y separa, reúne, consuela, humilla, destruye y crea... Es potente la mano de Dios. Es ligera la mano de Dios. Es severa la mano de Dios. Es leal la mano de Dios. Es cual nave la mano de Dios».

Esta imagen nos ayuda a sentir cercano a Dios en nuestra vida, sin materializarlo en exceso. ¿Quién de nosotros no lleva en el corazón el recuerdo de una mano que, de pequeño o de mayor, estrechó la nuestra en el dolor, en el miedo, en el peligro? ¿Quién no sabe lo que es una mano amiga? Un niño que lleva, tranquilo, su manita dentro de la de su papá es para el hombre la mejor manera de caminar con Dios.

En el célebre cuadro La vuelta del hijo pródigo, Rembrandt ha encomendado precisamente a las manos del Padre, apoyadas con infinita ternura sobre los hombros del hijo, el mensaje principal de la parábola. El símbolo de la mano de Dios nos será también de gran utilidad en esta meditación, en la versión de la mano que poda, corrige y modela.

1. MI PADRE ESTÁ SIEMPRE ACTUANDO.

La idea bíblica de Dios está muy alejada de la de los filósofos de su tiempo. Platón decía: “Ningún Dios puede mezclarse con los hombres”; los epicúreos presentaban a un Dios “ocioso, indiferente y distante de los asuntos de los hombres”. “Nosotros estamos muy lejos de la opinión de quienes hablan de un Dios que no se preocupa de

nada”, decía acertadamente Tertuliano. “Mi Padre está siempre actuando”, decía Jesús (Jn 5,17).

Dios no está de brazos cruzados. Su obrar comienza con la creación del mundo, que en la Biblia aparece como el “trabajo” de Dios e incluso como el modelo del trabajo y de descanso humanos. Pero no termina con la creación. La revelación nos presenta a un Dios que, después de poner en el mundo a sus criaturas, cuida activamente de ellas, momento a momento. En esto, sobre todo, se revela como un “padre” para Israel, ya que “lo educó cuidando de él” (Dt 32,10–12). Un padre de verdad no es el que se limita a traer hijos al mundo, sino el que cuida de ellos, los alimenta y los educa.

Esta actividad educadora y moldeadora de Dios para con sus criaturas se expresa en la Biblia con símbolos sacados del mundo del trabajo y de los oficios más normales y corrientes. Dios se compara con un alfarero que moldea sus vasijas¹, con un pastor que se preocupa de sus ovejas una a una (Ez 34,11s), con un viñador que cuida de su viña.

Jesús se enmarca en esa tradición cuando nos presenta al Padre como un viñador que cuida de su viña y la poda. Escuchemos ese bellissimo texto:

«Yo soy la verdadera vid y mi Padre es el viñador. A todo sarmiento mío que no da fruto, lo arranca, y a todo el que da fruto lo poda, para que dé más fruto» (Jn 15,1–2).

Esta imagen de Dios, tan dulce y tan humana, contiene una afirmación que dista mucho de ser tranquilizante para los oídos del hombre: la poda. La poda es una operación dolorosa. Si la viña pudiese hablar, oiríamos de sus labios expresiones que nos resultan familiares: “¿Por qué, por qué, por qué?” Se dice que la viña podada “llora”, debido a las gotas de líquido que salen de sus heridas.

En esta meditación nos ocuparemos precisamente de esto: ¿por qué nos poda Dios?, ¿por qué tantos cortes en nuestra vida? No afrontaremos aquí directamente el gran problema del dolor de los inocentes, ni tampoco ciertas formas extremas y colectivas de sufrimiento humano (ya tendremos ocasión de tratar en otro momento este problema teológico). Nos limitaremos al problema del sufrimiento cotidiano, de las renunciaciones y las separaciones que tiene que afrontar todo el que quiera ser fiel a Dios.

2. EL ARTE DE QUITAR.

Jesús contempla dos casos. Uno negativo: el sarmiento está seco y no da fruto, por lo que hay que cortarlo y tirarlo; y otro positivo: el sarmiento está aún vivo y sano, por lo cual hay que podarlo. Este contraste nos está diciendo ya que la poda es un acto de confianza, no de condena, respecto al sarmiento. Quiere decir que el viñador aún espera mucho de él y que sabe que puede dar fruto. Eso mismo ocurre en el plano espiritual. Cuando Dios entra en nuestra vida con la cruz, eso no quiere decir que esté enfadado con nosotros, sino todo lo contrario. Dice la Escritura: “El Señor reprende a los que ama y castiga a sus hijos preferidos” (Hb 12,6).

En todo caso, tendríamos que echarnos a temblar cuando las cosas nos van muy bien en este mundo, pues eso le sucede lo mismo al justo que al pecador, e incluso con más frecuencia al pecador. En la Biblia escuchamos a un justo quejarse a Dios de que “prosperen los malvados” y “no sufran como los demás”, sino que, “siempre seguros, acumulan riquezas”; hasta que medita sobre el destino de los perversos y descubre en qué situación tan “resbaladiza” se encuentran (cf Sal 73).

Pero volvamos a la razón por la que el viñador poda el sarmiento y hace “llorar” a la vid. ¿Es realmente necesario? Sí, y por

una razón muy sencilla: si no se poda la vid, su fuerza se disipa: echará más racimos de la cuenta, y eso hará que no todos maduren y que el vino tenga menos grados. Y si se deja sin podar dos o tres años seguidos, la viña se volverá silvestre y sólo producirá agrazones.

Eso mismo ocurre en nuestra vida. Y no sólo en la vida espiritual, sino antes incluso en nuestra vida humana. Vivir es elegir, y elegir es renunciar. Cuando alguien quiere hacer muchas cosas en la vida o cultivar una infinidad de intereses y de hobbies, se desparrama y no destacará en nada. Hay que tener el valor de elegir, de renunciar a algunos intereses secundarios, para concentrarse en algunos primarios. ¡Podar y podar!

Eso vale igualmente para la vida cristiana. La santidad se asemeja a la escultura. Leonardo da Vinci definió la escultura como “el arte de quitar”. Todas las demás artes consisten en poner algo: color en la tela en el caso de la pintura, piedra sobre piedra en el de la arquitectura, nota sobre nota en el de la música. Sólo la escultura consiste en quitar: quitar los trozos de mármol que sobran, para hacer que surja la figura que el artista tiene en su mente. La perfección cristiana se logra también de esa manera: quitando, suprimiendo los trozos inútiles, o sea los deseos, ambiciones, proyectos y tendencias carnales que hacen que nos desperdiguemos por todas partes y que no nos dejan llevar nada a cabo.

Un día, estaba Miguel Ángel paseándose por un jardín de Florencia, cuando vio en un rincón un bloque de mármol que sobresalía del suelo, medio cubierto de hierbas y de barro. De pronto se paró, como si hubiese visto a alguien, y, dirigiéndose a los amigos que lo acompañaban, exclamó: “En ese bloque de mármol está encerrado un ángel; tengo que sacarlo”. Y tomando un cincel, empezó a trabajar aquel bloque hasta que apareció la figura de un precioso ángel.

También el Padre celestial nos mira y nos ve de esa manera, como bloques bastos de piedra aún informes, y se dice para sus adentros: “Allí dentro está escondida una creatura nueva y hermosa, esperando el momento de salir a la luz; está escondida la imagen de mi Hijo Jesús (¿acaso no estamos destinados a llegar a ser “imágenes de su Hijo”?); quiero sacarla a la luz”. ¿Y qué hace, entonces? Toma ese cincel que es la cruz y empieza a trabajar; toma las tijeras del podador y empieza a podar. No tenemos que pensar en sabe Dios qué cruces terribles. Normalmente, él no añade nada nuevo a lo que la vida, por sí misma, tiene ya de sufrimiento, de cansancio, de tribulación; lo único que él hace es que todas esas cosas sirvan para purificarnos. Nos ayuda a no malgastarlas.

Entre las esculturas de Miguel Ángel que más me fascinan, están los “esclavos inacabados” que se conservan en el Museo de la Academia de Florencia. Son esculturas a medio esbozar, sin terminar, con varias partes del cuerpo sumergidas aún en el mármol. Una de ellas –tal vez la más impresionante– es la que representa al mítico Atlas sosteniendo al mundo. La cabeza se ha quedado como un pedrusco en bruto. Hay quien dice que esas estatuas se han quedado así porque Miguel Ángel no tuvo tiempo de acabarlas; pero yo creo que las dejó así adrede. Ninguna de las obras maestras de Miguel Ángel, por acabadas que estén, tiene la fuerza expresiva de estas obras inconclusas. Ellas nos hacen ver lo que precede al resultado final; la creación *in fieri*, el gemido de la materia por recibir su forma, pero al mismo tiempo su incapacidad para hacerlo ella sola.

Es un símbolo fuerte. Así somos nosotros en el plano espiritual: seres “en formación”. Es el espíritu que lucha para liberarse de la materia. Como la figura de Atlas no puede salir a la luz si el escultor no la ayuda desde fuera a quitarse de encima todo aquel mármol inútil, así nosotros si el Padre celestial no nos poda. Sin esa intervención, también nosotros seguiremos sin labrar, como obras “inacabadas”.

¿Cómo podremos seguir acusando a Dios de crueldad porque permite que la cruz y el dolor entren en nuestra vida?

3. PARA QUE DÉ MÁS FRUTO.

Ciertamente, no es fácil para nadie soportar los golpes del cincel divino. Es natural que todos gimamos bajo el peso de la cruz. Algunas podas son especialmente dolorosas y humanamente incomprensibles. Pero junto al llanto y la tristeza, nunca debería faltar la esperanza; todo eso tiene una finalidad, después de la poda llegará la primavera, madurarán los frutos y formarán una guirnalda. El texto de la Sagrada Escritura que antes citábamos, después de decir que “Dios reprende a los que ama”, añade:

«Ninguna corrección nos gusta cuando la recibimos, sino que nos duele; pero después de pasar por ella, nos da como fruto una vida honrada y en paz» (Hb 12,11).

Pero hay algo, sobre todo, que debe sostenernos cuando sintamos sobre nosotros la mano del podador: que Dios sufre con nosotros al vernos sufrir. Él poda con mano temblorosa. Una vez, cuando era niño, me hice una enorme herida en un pie al pisar un trozo de vidrio. Estábamos al final de la segunda guerra mundial y mi padre me llevó a toda prisa al puesto de socorro militar de los aliados más cercano. Mientras el médico me extraía el cristal, yo veía a mi padre retorcerse las manos y volverse hacia la pared para no ver. Cada vez que intento imaginarme el estado de ánimo del Padre celestial cuando nos ve sufrir, pienso en mi padre.

El sufrimiento, desde que pasó por él el Hijo de Dios santificándolo, tiene el misterioso poder de disolver el mal, de romper la trama de las pasiones y de desalojar al pecado de nuestros miembros. “Quien ha sufrido en su carne ha roto con el pecado” (1 P

4, 1). Sucede lo mismo que cuando se sacude con fuerza un árbol: que todas las frutas podridas caen al suelo.

Sobre todo, debemos tener mucho cuidado de no echar a perder ese poco de sufrimiento “injusto” que a veces puede aparecer en nuestra vida, pues nos une de manera muy especial a Cristo: humillaciones, críticas injustas, ofensas, hostilidades que nos parecen preconcebidas y que tanto nos hacen sufrir. No echar a perder ese sufrimiento significa, sobre todo, no hablar de él si no es realmente necesario y de gran utilidad, guardarlo celosamente como un secreto entre nosotros y Dios para que no pierda su aroma. Decía un antiguo Padre del desierto:

«Por grandes que sean tus sufrimientos, tu victoria sobre ellos se encuentra en el silencio».

Para el hombre el sufrimiento es un problema, pero un problema que, desde Cristo, encuentra en sí mismo la solución. En efecto, cuando sufrimos con fe, poco a poco vamos descubriendo el porqué del sufrimiento y para qué sirve; nos vamos dando cuenta de que los hombres, después del pecado, ya no podemos caminar junto a Dios y progresar en la santidad, sin sufrir. Bastan unos pocos días sin cruces para que nos encontremos inmersos en una gran superficialidad y flojera espiritual. “El hombre no perdura en la opulencia, sino que perece como los animales” (Sal 49,13).

Se comprende así por qué, para los santos, el sufrimiento deja con frecuencia de ser un problema para convertirse en una gracia, como ya lo decía el Apóstol cuando escribía a los Filipenses: “A vosotros se os ha concedido la gracia, no solo de creer en Cristo, sino de sufrir por él” (FIP 1,29). Y entonces el padecer puede convertirse en lo único por lo que vale la pena vivir, hasta llegar a pedirle a Dios: “Señor, o morir o padecer”.

Pero no pensemos que hemos llegado ya también nosotros a esas alturas y conformémonos al menos con aceptar el sufrimiento que nos toque en suerte y con ejercitarnos un poco en la renuncia. Hay que comenzar por sacrificar el propio gusto para llegar algún día a sacarle gusto al sacrificio.

4. “SI EL GRANO DE TRIGO NO MUERE...”

En el mismo evangelio de san Juan, Jesús utiliza otra parábola sacada del mundo de la agricultura, brevísima (apenas línea y media), pero que completa la de la poda:

«Os aseguro que, si el grano de trigo no cae en tierra y muere, queda infecundo; pero si muere, da mucho fruto» (Jn 12,24).

Ambas parábolas, la de la poda y la de la siembra, tienen en común un mismo tema: el de “dar fruto”. La segunda completa la primera, ya que nos hace ver qué es lo que se sigue de aceptar o no la poda.

El grano de trigo es sobre todo el propio Jesús. Él cayó en tierra en su pasión y muerte, volvió a brotar y dio fruto con su resurrección. Ese “mucho fruto” que dio es la Iglesia que nació de su muerte, su cuerpo místico. Pero la historia del grano de trigo nos ayuda a entendernos a nosotros mismos y a comprender el sentido de nuestra existencia. En este sentido, Jesús explica esa imagen cuando, después de hablar del grano de trigo, añade: “El que ama su vida la pierde, y el que odia (otro evangelista dice pierde) su vida en este mundo la conservará para la vida eterna” (cf Mt 16,25).

Caer en tierra y morir no es, pues, únicamente el camino para dar fruto, sino también para “salvar la propia vida”, o sea para seguir viviendo. ¿Qué le sucede al grano de trigo que se niega a caer en tierra? Pues que viene un pájaro y se lo come, o que se seca y se cubre

de moho en un rincón húmedo, o que acaba convertido en harina y lo comen y todo se acaba ahí. En cualquier caso, el grano, en cuanto tal, no tiene futuro. Pero si lo siembran, volverá a brotar, conocerá el calorcillo de la primavera y el sol del verano; conocerá una nueva vida.

El significado de todo esto, en el plano humano y espiritual, es bien claro. Si el hombre no pasa también por la transformación que proviene de la fe y del bautismo, si no acepta la cruz, sino que se queda atado a su forma natural de ser y a su egoísmo, todo acabará con él, su vida terminará extinguiéndose. Juventud, ancianidad, muerte. Pero si cree y acepta la cruz, uniéndose a Cristo, entonces se abrirá ante él el horizonte de la eternidad.

Pero sin llegar a pensar en la muerte, hay situaciones, ya en esta vida, sobre las que la parábola del grano de trigo arroja una luz tranquilizadora. Tienes un proyecto en el que has puesto toda tu ilusión; has luchado por él, era lo que daba sentido a tu vida, y de pronto lo ves caído en tierra y muerto. Malogrado, o incluso arrancado de tus manos y entregado a otro que recogerá los frutos. Acuérdate del grano de trigo y espera.

Quiero aludir, en especial, a dos casos humanos en que la parábola del grano de trigo puede aportar mucha luz y ayudar a resolverlos de manera positiva. El primero es el de esas jóvenes que sienten un enorme deseo de encontrar un compañero para su vida, de formar una familia, de ser madres; pero que, por uno u otro motivo, no consiguen ver realizados sus deseos. Esas personas, en un momento dado de su vida, tienen que hacer una elección: o seguir dándole vueltas de continuo a ese problema, viviendo entre lamentos y amargura (o sea, ¡no viviendo!), o bien aceptar la situación, reconciliarse consigo mismas y aceptar que la vida es mucho más que eso, que dentro de ellas existe todo un mundo de posibilidades y de

potencialidades que espera el momento de salir a la luz mediante otras relaciones y otros canales.

Es como quien tiene un grano de trigo y puede hacer dos cosas: o seguir guardándolo encerrado en su mano hasta que se seque y se muera, o bien entregárselo a la tierra. En este caso, entregarlo a la tierra quiere decir aceptar la voluntad de Dios, en actitud no de pasiva resignación sino de abandono confiado en manos de la providencia. A fin de cuentas, ¿quién puede estar seguro de que lo mejor para él, o para ella, sea casarse? ¡Para cuántas mujeres el casarse no resultó precisamente la mayor suerte que pudo caerles en la vida, sino quizás la mayor cruz!

He conocido a más de uno que, tras aquel gesto de aceptación, y cuando ya no pensaban más en ello, han visto de pronto cómo sus sueños se hacían realidad. Encontraron al compañero o a la compañera de su vida y lo acogieron, no ya sólo como el cumplimiento de sus deseos naturales, sino también como un regalo y una respuesta de Dios a su fe.

Otros siguieron como antes, sin casarse, pero descubrieron nuevos intereses y nuevos objetivos que llenaron sus vidas. Intereses auténticos y creativos, no simples sucedáneos. Y es que la relación de pareja es ciertamente importante y vital, pero no es la única. El hombre y la mujer tienen valor en sí mismos, como individuos, y no sólo como compañeros –o como mitad– de otro.

La otra situación que me trae a la mente la parábola del grano de trigo es la de esas mujeres felizmente casadas, pero que no pueden tener hijos, por más que lo deseen más que nada en el mundo. Una de esas mujeres dejó escrita su historia. Tras seis años esperando en vano un hijo –confesaba ella misma–, se había vuelto triste, frustrada, obsesionada por lo que para ella se había convertido en el único objeto de su existencia: concebir un hijo. Si tenía éxito en todos los demás

ámbitos de la vida, ¿por qué no lo iba a tener también en éste? Se había vuelto tan amargada, que odiaba a todas las mujeres que veía con un niño en brazos. Estaba reseca su propio matrimonio, al querer reducirlo a ese único objetivo. Cuando rezaba el Padre nuestro, no conseguía decir “hágase tu voluntad”, por miedo a que Dios se lo tomase como una renuncia a tener hijos. Era como el grano de trigo que no quiere caer en tierra y morir. Tras varios años de resistencia y de lucha, ayudada por unos amigos creyentes, encontró por fin valor, en un momento de oración, para abandonarse en manos de Dios y creer que, si él le había dado “un corazón de madre”, no era para que se quedase vacío y estéril. Se pasó toda la noche llorando, pero por fin dejó caer su grano de trigo y recobró la serenidad. Empezaron los trámites para una adopción que, contra todas las previsiones, llegaron a buen puerto en pocas semanas. Cuando tuvo por primera vez en brazos a la niña, entendió al instante por qué le había dado Dios un corazón de madre. “Con ella, el Señor me ha bendecido aún más que si me hubiese concedido un niño que fuese totalmente mío. El milagro que hizo Dios no fue sólo el de darnos una niña adorable y vivaracha en extremo, sino también el de liberarme de lo único que me mantenía atada y alejada de Dios: de mi obsesión por decidir mi vida por mi cuenta”.

Para terminar, quisiera aludir a algunos casos célebres de poda, cada uno de los cuales es una confirmación de las palabras de Cristo acerca de los frutos gloriosos de la poda. El más conocido es el de Job: perdió sus ganados, sus casas, sus hijos, sus hijas, la salud. Como un árbol frondoso reducido a un tronco seco y desnudo, y éste, además, herido. Más cercana a nosotros, la sierva de Dios Benedetta Bianchi Porro, una joven de veintiocho años, a quien al final sólo le quedó, para comunicarse con el mundo exterior, la punta de un dedo, pero cuyo testimonio ha conmovido al mundo e iluminado la vida de un sinnúmero de personas.

Pero quien ha llevado a la práctica con total perfección esas dos parábolas ha sido él, Jesús. Él es la vid podada. No sólo en esos sarmientos suyos que somos nosotros (¡la vid sigue siendo quien más sufre por la poda de sus sarmientos!), sino en sí mismo. Él, “la viña santa de David” (Didaché), cuyo vino llena nuestros cálices en cada eucaristía; él, el grano de trigo caído en la tierra, de cuya harina está hecho el pan que recibimos en cada comunión.

VIII.- EL PADRE OS AMA.

El amor paterno y materno de Dios.

«¡Ay, quién sabe cuántos se llaman cristianos y tal vez vivan dudando si realmente Dios es amor!» (S. Kierkegaard)

EL SENO DE DIOS.

La ventaja que tienen los símbolos de Dios, respecto a los nombres y a los títulos, es que aquéllos no son ni masculinos ni femeninos. El rostro, el corazón, el ojo, la mano, la voz, el silencio son tanto del hombre como de la mujer. Pero hay un símbolo que se aplica a Dios, y que es femenino por naturaleza, y es el símbolo del seno.

El texto que nos viene enseguida a la mente es aquel de Juan en que se dice que el Hijo único “está en el seno (kolpos) del Padre” (Jn 1, 18). Pero detrás de él está toda una tradición que habla de la misericordia –o incluso de las entrañas de misericordia– de Dios,

término este que en su raíz hebrea (rhm) significa propiamente seno materno.

En la versión griega de los Setenta y en la latina de la Vulgata ese símbolo femenino de Dios sonaba aún más fuerte en el versículo de un salmo: “En el útero te engendré antes de la aurora” (Sal 110,3). Hoy esta traducción ha sido sustituida por “yo mismo te engendré, como rocío, antes de la aurora”, pero es una prueba de cómo, durante siglos, al pensamiento cristiano le pareció natural hablar de un útero de Dios.

Un gran místico, aplicando el símbolo del seno de Dios, escribía: “El seno del Padre es el manantial de donde brota nuestra vida y nuestro ser. De esa misma fuente, o sea del Padre y lo que vive en él, brota un resplandor eterno, que es la generación del Hijo”.

Por qué hemos elegido este símbolo “materno” de Dios como tema de esta meditación es algo que se entenderá a lo largo de la misma.

1. DIOS ES AMOR.

El evangelista san Juan ha estado esperando hasta esta última cita que tenemos con él para hacernos entrega del mensaje más dulce y más esperado por nosotros sobre el Padre, el de su amor al hombre: “El Padre mismo os ama” (Jn 16,27).

En todo el Nuevo Testamento, el término “Dios”, sin ningún otro añadido, quiere decir “el Padre”. Por tanto, la frase “Dios es amor” quiere decir: “Dios Padres amor”; y la frase “Tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo único” (Jn 3,16) significa “Tanto amó Dios Padre al mundo...” Y no podría ser de otra manera, ya que se trata de alguien que entrega a su Hijo.

Y en este momento deberían caer definitivamente los velos y las máscaras que en nuestra cultura recubren, como hemos visto, el verdadero rostro del Padre. Afortunadamente, para ello no se necesitan años de trabajo ni instrumentos sofisticados, como se necesitaron para quitar la oscura pátina que cubría la imagen de Dios Padre, de Miguel Ángel, en la Capilla Sixtina. Basta con un relámpago, con una iluminación del corazón, con una revelación del Espíritu. Porque el verdadero rostro de Dios Padre está allí, consignado para siempre en la Escritura. Y se contiene todo él en una frase: “Dios es amor”.

Si, debido a un cataclismo, todas las Biblias del mundo fuesen destruidas y sólo quedase un ejemplar; y si ese ejemplar estuviese en una situación tan delicada que sólo quedase una página; y si hasta esa página quedase tan chamuscada que sólo pudiese leerse una línea: si esa línea fuese la línea de la primera carta de san Juan en la que está escrito: “Dios es amor”, ¿se salvaría toda la Biblia! Porque en esa sola frase se condensa toda la Biblia. Toda la Biblia no hace otra cosa que narrar el amor de Dios. Éste es “el alma de la Sagrada Escritura”.

“¿Para qué nos ha creado Dios?” A esta pregunta el catecismo nos enseñaba a responder: “Para conocerlo, servirlo y amarlo en esta vida, y después gozarlo en la eterna”. Una respuesta perfecta, pero que, si nos fijamos bien, sólo responde a la pregunta: “¿con qué fin, con qué objeto nos ha creado Dios?”; pero no responde a la pregunta: “¿por qué razón nos ha creado, qué es lo que le ha movido a crearnos?” Y a esta pregunta no se debe responder: “Para que lo amemos”, sino: “Porque nos amaba”. “Hiciste todas las cosas –dice una Plegaria eucarística– para colmarlas de tus bendiciones y alegrar su multitud con la claridad de tu gloria”.

En esto consiste la diferencia entre el Dios de los filósofos y el Dios del evangelio. El Dios de los filósofos es un Dios que puede ser amado, que debe ser amado, pero que no ama, que no puede amar a

los hombres: se desprestigiara si lo hiciese. “Dios mueve al mundo – escribe Aristoteles– en cuanto es amado” (no en cuanto ama...

La revelación dice exactamente todo lo contrario:

«En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó [...] Nosotros amamos a Dios porque él nos amó primero» (1 Jn 4,10.19).

Una de las cuestiones que más han intrigado a los teólogos, especialmente en la edad media, fue: “Cur Deus homo?” “¿Por qué Dios se hizo hombre?” La respuesta que dio Scoto a esta pregunta fue: “Para tener alguien fuera de él que lo amase de manera digna de él”. Pero quizás en esta respuesta haya aún reminiscencias de la concepción de los antiguos filósofos, según los cuales lo más importante es que “Dios sea amado”. A la luz de la revelación bíblica hay que rectificarla y decir:

Dios se hizo hombre para tener alguien fuera de él a quien amar de manera digna de él. Este alguien es su Hijo Jesucristo, Dios y hombre, pero junto con él lo somos todos nosotros, hechos “hijos en el Hijo”.

Dios Padre no nos amó “primero” una vez al principio, y se acabó. Él es en todo momento quien ama “primero”. Si alguien se levanta al amanecer y eleva inmediatamente su espíritu hacia el Señor, él ya lo ha precedido y lo ha amado primero.

2. DIOS ES PADRE Y MADRE.

Dios se ha servido de la experiencia que nosotros tenemos del amor en el ámbito humano para revelarnos su propio amor: el amor del padre, de la madre, del esposo, del pastor. Un texto en que Dios nos habla, sucesivamente, con imágenes de amor paterno y materno es Oseas 11. En él Dios se compara, en un primer momento, a un hombre

que enseña a su hijo a andar, llevándolo de la mano, y que en un transporte de alegría lo alza hasta sus mejillas: imágenes típicamente paternas todas ellas; pero luego dice que se le estremece el “corazón”, que se le conmueven las “entrañas” ante su pueblo: un amor, pues, visceral, maternal.

Ya Séneca señalaba esas dos maneras distintas de amar, la del padre y la de la madre: “¿No ves que es distinta la forma de amar de los padres y de las madres? Los padres despiertan temprano a los hijos para que se pongan a estudiar, no les permiten que estén ociosos y hacen que les corra el sudor y a veces también las lágrimas. En cambio las madres los arrullan en su regazo, los tienen cerca de ellas y evitan darles disgustos, hacerlos llorar y que se cansen”. Pero mientras el Dios de este filósofo pagano sólo tiene hacia los hombres “el alma de un padre que ama sin debilidades”, como él dice, el Dios de la Biblia tiene también el alma de una madre que ama “con debilidades”.

También la encíclica *Dives in misericordia* pone de relieve esos dos matices del amor de Dios, el paterno y el materno, el masculino y el femenino, relacionándolos con las dos palabras que usa la Biblia al respecto. *Hesed*, que básicamente significa fidelidad a sí mismo, a la propia naturaleza, expresa el matiz paterno; *rahamim* (cuya raíz *rh* significa, como hemos dicho, seno materno) expresa el matiz materno.

El movimiento feminista ha sacado a primer plano un problema que ya no es posible ignorar. La frase del papa Juan Pablo I: “Dios es padre, pero aún es más madre” no era una frase efectista; contiene una profunda intuición a la que la teología le está prestando atención. Por lo demás, ya la habían utilizado hacía siglos místicos y poetas. Una mística inglesa del siglo XIV escribía:

«De la misma manera que Dios es realmente nuestro Padre, así es también nuestra Madre. Esto me lo ha manifestado él en todas las revelaciones, pero especialmente en aquellas dulces palabras donde

dice: Yo soy. A saber: Yo soy la fuerza y la bondad de la paternidad; yo soy la sabiduría y la amabilidad de la maternidad» (Juliana de Norwich).

Para Paul Claudel, negar que Dios sea también madre significa ir contra la afirmación bíblica de que Dios creó al hombre a su imagen..., varón y hembra los creó” (Gn 1,27). Varón y hembra, padre y madre, ambos, pues, tienen su modelo en Dios, y no sólo el varón. “Hay, pues, en Dios, en la inquebrantable unidad divina, algo que corresponde al varón y algo que corresponde a la mujer”.

La Biblia ha dado preferencia al símbolo paterno porque, en la cultura en que fue escrita, el padre era quien resumía en su persona a toda la familia; en la misma concepción de los hijos, la aportación decisiva era la del padre, mientras que la madre –se pensaba– se limitaba a una función pasiva, la de ser receptáculo de la vida. Otra cosa era impensable. Pero hoy sabemos que el hijo le debe más a la madre que al padre. Ella no sólo participa en su concepción igual que el padre, sino que además lo lleva en su seno nueve meses, transmitiéndole su alimento y su respiración.

Dios es “también madre”, no sólo respecto a nosotros los hombres, sino incluso antes respecto a su Hijo único. La Escritura dice de él que “está en el seno del Padre” (Jn 1,18), lo cual es evidentemente una imagen materna; y la tradición, como hemos visto, aplicó a su nacimiento eterno la expresión del salmo 110, que en la Vulgata sonaba: “en el útero te engendré antes de la aurora” (Sal 110,3).

Dios es anterior a la distinción padre/madre; ni siquiera es su síntesis, sino, en todo caso, la fuente de esas dos realidades. Si se llegase a acuñar un término para designar a alguien que fuese padre y madre a la vez

(como el que acuñaron los gnósticos para designar al que es a la vez hijo y padre, hyopater), no habría ningún inconveniente en adoptarlo. Por lo demás, algo así está ya ocurriendo en el plano humano. Cada vez hay más hombres que, debido a algún infortunio de la vida (muerte de la madre, separación), tienen que hacer también para con sus hijos las veces de madre, prepararles la papilla, cambiarles los pañales... Se los llama papá–mamá. Pues Dios es el papá–mamá por antonomasia. Aunque no, como en esos casos, un sustitutivo de la madre, sino una verdadera madre. La misma mística que antes citábamos añadía: “La palabra madre, tan bella y llena de amor, es en sí misma tan dulce y tan linda, que de nadie puede decirse con propiedad, a no ser de Dios y a Dios, que es la verdadera madre de la vida y de todo”.

Aunque, de momento, sigamos utilizando el nombre de “Padre”, tenemos que liberarlo de todo residuo histórico y cultural, y sobre todo del de “dominio”, del de “dueño y señor”, que tanto ha contribuido al rechazo de la idea de Dios “Padre” en tiempos muy recientes.

3. ¿Y LA IRA DE DIOS?

Pero llegados a este punto, tenemos que abordar un problema delicado que parece contradecir toda nuestra reflexión sobre el amor de Dios al hombre: la famosa ira de Dios. Son incontables las veces que ese concepto aparece en la Sagrada Escritura.

Ésa fue la razón principal por la que, en los comienzos de la Iglesia, existieron herejes que separaban el Nuevo del Antiguo Testamento, atribuyendo este último a un Dios amenazador e iracundo y el Nuevo al Dios Padre bueno y bondadoso, revelado en Jesucristo. Pero ésa es una solución ilusoria. También en el Nuevo Testamento se habla de la ira de Dios. Baste pensar en el lugar que esa idea ocupa en

la Carta a los Romanos (Rm 1, 18: “Desde el cielo se revela la ira de Dios contra toda clase de hombres impíos e injustos”) y en el Apocalipsis.

La explicación hay que buscarla por otros caminos. La ira de Dios es expresión de su santidad y trascendencia, no de enfado ni de capricho. Es el “no” poderoso de Dios ante el mal, su reacción ante el pecado. ¿Y qué pasaría si se debilitase ese “no”? Se debilitaría la distinción entre el bien y el mal, y con ello la vida y todo el universo que se apoyan en ella.

Los pecados que más provocan la ira divina son la idolatría (la primera vez que se menciona la ira de Dios es con ocasión de la construcción del becerro de oro: cf Ex 32,10), la infidelidad a la alianza, la opresión del pobre. Muchas veces la ira aparece relacionada con los celos de Dios (cf Dt 6,15); es la ira del marido enamorado que ve a su esposa echarse en brazos de falsos amantes (cf Os 2). La ira de Dios no constituye, pues, para nosotros una amenaza, sino Una defensa.

En el Antiguo Testamento, se atribuyen generalmente a la ira de Dios las catástrofes naturales, las carestías, los cielos que se cierran y no dejan caer la lluvia (cf Dt 11,17). Cuando se trata de personas individuales, la ira de Dios puede manifestarse en forma de enfermedad, persecuciones, muerte prematura. En el Nuevo Testamento cambia, en esto, la perspectiva. Para san Pablo, la ira de Dios se manifiesta más bien en el abandonar al hombre a una vida licenciosa, presa de todos los vicios (cf Rm 1,24ss). Bajo esta luz, puede haber más ira de Dios en la prosperidad que en medio de la desgracia, en los que aparentemente disfrutan y se dan a la buena vida que en quien sufre. Y esto debería llevarnos a tener mucho cuidado de no atribuir con ligereza a la ira de Dios o a un castigo divino ciertas enfermedades, aunque suelen estar relacionadas con transgresiones morales. La ira de Dios se manifiesta más en dejarnos vivir tranquilos

hasta el final en una vida de pecado, que en el vernos visitados por la enfermedad.

Pero la mayor novedad que nos ha traído el Nuevo Testamento es que Jesús nos ha librado de la ira de Dios; que ha puesto fin al régimen de la ira y ha inaugurado el de la gracia. Que él ha bebido hasta las heces “la copa de la ira y el cuenco del vértigo” (cf Is 51,17) y a nosotros nos ha convertido, de “vasos de ira”, en “vasos de misericordia” (cf Rm 9,23).

En la Biblia, la ira de Dios no tiene nunca la última palabra, es siempre una etapa de paso, un recurso medicinal: “No guardo rencor eterno” (Jr 3,12). La última palabra, lo que Dios busca, incluso con su ira, es “tener compasión”. “Lento a la ira y rico en clemencia”, se proclama a sí mismo en la Sagrada Escritura; alguien a quien le gusta “tener misericordia”. En la Biblia, con mucha más frecuencia que la ira de Dios aparece proclamada su piedad y su misericordia.

El concepto de ira está sacado del mundo humano; y por tanto, no es más que una metáfora. La ventaja que tiene es que resulta extraordinariamente eficaz e inmediato para el hombre, que conoce bien ese sentimiento y sus efectos; y también la de hacernos ver que el Dios de la Biblia es un Dios “vivo”, no un ídolo muerto o una simple idea. Sin embargo, aquí más que nunca, hay que dar el salto cualitativo del símbolo a la realidad. La diferencia entre nuestra ira y la de Dios es mucho mayor que la analogía. En nosotros, la ira es casi siempre un defecto; en Dios es una perfección. Por lo tanto, el símbolo debe ser abandonado en cuanto ha cumplido su misión, que consiste en elevarnos a una realidad que está por encima de nosotros. Algo así como la nave espacial que, en un determinado momento, se separa del misil que sirvió para ponerla en órbita y lo deja caer de nuevo a la tierra, a fin de que no sea un obstáculo para la prosecución de su carrera para salir de la órbita de la gravedad de la tierra.

Dan una imagen falseada del Dios de Jesucristo esos predicadores o visionarios que, especialmente en estos tiempos de cambio de milenio, no hacen más que especular sobre la “ira de Dios” que, según ellos, está a punto de caer sobre el mundo. Los verdaderos profetas que Dios envía para amenazar con sus castigos ofrecen, con su vida, unas garantías muy distintas de que son enviados suyos. Esos otros forman parte casi siempre del número de aquellos profetas de los que Dios dijo en una ocasión: “Yo no envié a los profetas, y ellos corrían; no les hablé, y ellos profetizaban” (cf Jr 23,21).

Jesús habló muchas más veces de la misericordia del Padre que de la ira de Dios; ¿por qué no imitarlo también nosotros? Un benedictino inglés, muerto hace unos años, escribió un libro cuyo título es, por sí solo, todo un anuncio: “Dios no está enfadado”.

4. NOSOTROS HEMOS CREÍDO EN EL AMOR DE DIOS.

Del anuncio del amor del Padre pueden sacarse muchas conclusiones prácticas para nuestra vida espiritual. Nosotros nos quedaremos con las dos que saca el propio evangelista san Juan, nuestro guía. La primera es ésta: “Nosotros hemos conocido el amor que Dios nos tiene y hemos creído en él” (1 Jn 4,16).

La fe es la primera respuesta y la más importante: ¡creer en el amor de Dios! Ésta es una fe especial. Yo la llamo la fe incrédula. Una paradoja, ya lo sé. Quiere decir: una fe que no consigue convencerse de aquello en lo que cree, aunque lo crea. Una fe asombro, del tipo de la que inspiró aquellas palabras del salmo:

«Cuando contemplo el cielo, obra de tus dedos, la luna y las estrellas que has creado, ¿qué es el hombre para que te acuerdes de él, el ser humano para que te ocupes de él?»

Tenía razón san Agustín: “Nuestra fe está hecha de cosas increíbles”. Dios nos libre de ver como normal la revelación de que Dios nos ama. En realidad, cuanto más se piensa en ello, más se convence uno de que ésta es la sustancia íntima de todos los misterios, la que los encierra a todos ellos juntos. Un escritor cristiano de los más leídos en el mundo anglosajón, Clive Staples Lewis, ha escrito una novela titulada *Las cartas del diablo*. El argumento es de lo más curioso. Un joven diablo se dedica en la tierra a seducir a un buen muchacho recién convertido. Pero como carece de experiencia, se pone en contacto con su viejo tío, el diablo Berlich, que desde los abismos le da instrucciones sobre cómo salir airoso en la empresa (un agudísimo tratado sobre los vicios y las virtudes, si se lee en sentido contrario). El autor nos traslada así al infierno y nos hace escuchar los razonamientos que allí se hacen. Lo que vuelve locos a los demonios, lo que éstos no entienden ni nunca entenderán, es que Dios ame gratuitamente a unas criaturas tan miserables como los hombres. En la tierra, dicen, los hombres creen que la Trinidad, u otras cosas por el estilo, son los misterios más grandes; pero en realidad, vienen a decir los demonios, éste es el verdadero misterio inexplicable. Y yo creo que, al menos por una vez, los demonios tienen razón.

Parece fácil creer en el amor de Dios, y sin embargo probablemente sea lo más difícil que exista. Si miramos a nuestro interior y nos fijamos en las cosas que ocupan nuestro corazón y nuestra oración, tal vez tengamos que constatar que esa verdad brilla mucho por su ausencia. Para un cristiano, no creer en el amor de Dios es no creer en Dios, ser ateo, porque nuestro Dios “es amor”. Y “si Dios no es amor, simplemente no existe”.

Lo primero que deberíamos pedir al Espíritu Santo es precisamente que nos haga creer firmemente en el amor de Dios. Cuando nos acercamos a recibir la comunión eucarística, recibimos a aquel en quien el Padre “ha puesto toda su complacencia”. Ése es el

momento de creer que en esa complacencia estamos incluidos también nosotros, que esa complacencia se extiende también a mí.

Jesús nos da el ejemplo más luminoso de esa confianza inamovible en el amor del Padre. ¡Cuántas veces repite en el evangelio de san Juan: “El Padre me ama”! (cf Jn 10, 17). Deberíamos hacer nuestra esa frase y repetirla con frecuencia, sobre todo en los momentos de oscuridad.

5. Si DIOS NOS HA AMADO ...

La segunda conclusión que saca Juan de la afirmación “Dios es amor” es ésta: “Queridos, si Dios nos amó de esta manera, también nosotros debemos amarnos unos a otros” (1 Jn 4,11).

Curiosa conclusión también ésta. Después de la prótasis “Si Dios nos amó”, sería de esperar otra apódosis: “también nosotros debemos amarlo a él a cambio”. Sin embargo, no. Santa Catalina de Siena explica el porqué, cuando hace decir a Dios:

«Os pido que me améis con el mismo amor con que yo os amo. Esto no me lo podéis hacer, porque yo os amé sin ser amado. Todo el amor que me tenéis es un amor de deuda, no de gracia, ya que estáis obligados a hacerlo, mientras que yo os amo a vosotros con amor de gracia, no de deuda. Vosotros, pues, no podéis darme el amor que yo os pido. Por eso he puesto a vuestro lado a vuestro prójimo: para que le hagáis a él lo que no podéis hacerme a mí, o sea amarlo sin tener en cuenta el mérito y sin esperar de ello ningún provecho. Y yo considero como hecho a mí lo que le hagáis a él».

El amor de Dios –llamado agape, caridad– tiene dos vertientes: es como una medalla de dos caras. Es el amor con que Dios nos ama, y es, de manera inseparable, el amor con que Dios hace posible que nosotros podamos amarlo también a él y al prójimo. Esta realidad, en

cualquier punto en que se la toque, se activa toda ella, vibra toda. Son como dos puertas que se abren y se cierran a la vez. Y entonces, la consecuencia es evidente, aunque yo la diga enrojeciendo de vergüenza, por lo lejos que estoy de ponerla por obra. Dedicuémonos a amar. A amar a todo el mundo: a los que tenemos cerca y a los que están lejos, a los grandes y a los pequeños, a los amigos y a los enemigos. Pero para no perdernos en generalidades, elijamos a una o dos personas de las que más nos cuesta amar, sin irnos demasiado lejos. Y dedicuémonos a amarlas, a rezar por ellas, a disculparlas en nuestro corazón. Y veremos cómo, por otro lado, afluirán las aguas del amor de Dios.

Voy a repetir una comparación que he escuchado a otros. El río Jordán, en su curso, forma dos mares: el mar de Galilea y el mar Muerto. El primero rebosa de vida y de peces; el segundo es literalmente un mar muerto. Ni una sola señal de vida, solamente salsedumbre. ¿La razón? El mar de Galilea recibe las aguas del Jordán, pero no las retiene sólo para sí, sino que las deja fluir: deja que el río vuelva a seguir su curso para regar todo el valle. El mar Muerto no tiene desagüaderos, se guarda para sí las aguas del río y está muerto. A nosotros nos toca elegir si queremos ser, en la vida, un mar de Galilea o un mar Muerto.

IX.- “ABBA”, PADRE.

El Espíritu Santo nos da un corazón de hijos.

«Soy su hija, ha dicho. ¡Oh infinita dulzura de mi Dios! ¡Oh palabra tan largamente deseada!

Tan insistentemente pedida! ¡Palabra cuya dulzura supera toda dulzura! ¡Océano de alegría! ¡Hija mía! ¡Lo ha dicho mi Dios! ¡Hija mía!» (Santa Margarita de Cortona)

LA VOZ DE DIOS.

Entre los símbolos bíblicos de Dios, uno de los más importantes es el de la voz de Dios. Siempre que el Padre se hace presente en el Nuevo Testamento lo hace mediante este símbolo. En el bautismo de Jesús, en la transfiguración y en la teofanía que se nos narra en Juan 12, la presencia del Padre aparece indicada como “una voz del cielo”.

Hay un motivo para esta predilección. La voz es un símbolo apofático, que permite preservar la invisibilidad divina y no viola la prohibición de hacer imágenes de Dios. Esa preocupación es evidente en este texto del Deuteronomio: “El Señor os hablaba desde el fuego: oíais palabras sin ver figura alguna, sólo se oía una voz” (Dt 4,12). Nadie puede ver a Dios sin morir, pero puede oírse su voz: “Hoy hemos visto que puede Dios hablar a un hombre y seguir éste con vida” (Dt 5,24).

La voz es símbolo, sobre todo, de la voluntad y de la autoridad de Dios que habla, y el hombre debe responder con la obediencia. “No obedeciste a su voz”, “si obedecéis a su voz” son frases que se encuentran a cada paso en el Deuteronomio y en los Salmos.

¿Pero cómo ha de entenderse este símbolo? ¿Acaso en el sentido de que la voz de Dios resuena en el aire como cualquier voz humana? La voz de Dios es una voz que resuena dentro, no fuera del hombre (como la “voz de la conciencia”), y, sin embargo, puede percibirse como un ruido “más fuerte que el estruendo del mar”.

Lo mismo vale también para expresiones como “oráculo del Señor”, o “dice el Señor”. El profeta es quien mueve los labios, pero sabe muy bien que en realidad es otro quien habla por medio de él. “El verdadero profeta –decía Filón–, cuando habla, calla”; –calla y escucha a otro que habla.

Es bien revelador que en el Nuevo Testamento el Padre nunca diga: “Escuchadme”, sino siempre: “Escuchadlo”, o sea: Escuchad a mi Hijo. Dios Padre ya no tiene voz, se ha quedado “mudo”; ahora su voz, que suena incluso externamente, es ya la del Hijo: “En múltiples ocasiones y de muchas maneras habló Dios antiguamente a nuestros padres por los profetas. Ahora, en esta etapa final, nos ha hablado por el Hijo” (Hb 1, 1–2).

1. EN EL ESPÍRITU SANTO.

Con esta meditación entramos en la tercera parte de nuestro camino hacia el Padre' en la que nos servirá de guía el apóstol san Pablo. Cambiamos de maestro; como cuando, en la escuela, se pasa de un curso al siguiente. La verdad es que, cronológicamente, Pablo escribe antes que Juan y que los mismos Sinópticos; pero éstos reflejan un estadio anterior de la predicación cristiana –el evangélico del “Jesús que predica”–, mientras que Pablo refleja el estadio ulterior del “Jesús predicado” por la Iglesia después de Pascua,

Nuestro punto de partida será el texto de Gálatas 4,4–6:

«Cuando se cumplió el tiempo, envió Dios a su Hijo, nacido de una mujer, nacido bajo la ley, para rescatar a los que estaban bajo la ley, para que recibiéramos el ser hijos por adopción. Y como sois hijos, Dios envió a vuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama: ¡Abba, Padre!».

No tenemos pruebas de que Jesús, durante su vida en la tierra, haya enseñado a los discípulos a dirigirse a Dios con la misma expresión familiar *Abba* que él usaba. Pero Pablo, en ese texto, está indicando que, inmediatamente después de Pascua, los creyentes se sintieron autorizados a hacer suya esa expresión. Y era tal la veneración de que estaba rodeada, que la conservaron en la misma lengua del Maestro, como una *ipsissimavox* suya, como una especie de reliquia viviente de Jesús. También es fácil comprender las razones de esa dilación: hasta Pascua y Pentecostés los discípulos no habían recibido ese “Espíritu de hijos adoptivos” que les hace gritar *Abba, Padre*; sólo con la Pascua pasaron a ser, con todo derecho, miembros del cuerpo de Cristo, y por lo tanto hijos.

Con esto resulta claro cuál es la aportación más novedosa de Pablo en la revelación del Padre: el papel central que se atribuye al Espíritu Santo para hacernos hijos de Dios. Éste es un elemento central de toda su enseñanza. Así resulta de la insistencia con que vuelve una y otra vez sobre ello. Escribe en la carta a los Romanos:

«Los que se dejan llevar por el Espíritu de Dios, éstos son hijos de Dios. Y vosotros habéis recibido, no un espíritu de esclavitud para recaer en el temor, sino un espíritu de hijos adoptivos que nos hace gritar: ¡ “*Abba, Padre*”! Ese Espíritu y nuestro espíritu dan un testimonio concorde: que somos hijos de Dios» (Rm 8,14–16).

Ya hemos dicho que la clave para entender la novedad cristiana sobre Dios Padre es la distinción entre Dios “Padre nuestro” y “Dios Padre de su Hijo Jesucristo”. Teniendo esto presente, podemos reconstruir así las tres etapas de la revelación acerca del Padre en el Nuevo Testamento: Los Sinópticos nos presentan a Dios sobre todo como “Padre nuestro”, padre de todos los hombres; con Juan, la relación se da la vuelta: Dios aparece sobre todo como Padre de su Hijo Jesucristo; la expresión “mi Padre” prevalece claramente, en labios de Jesús, sobre la expresión “vuestro Padre”; Pablo no sólo

afirma una y otra verdad, sino que además pone de manifiesto la íntima relación que existe entre ellas. Para él, entre esas dos realidades no existe la menor separación; ni siquiera se trata de dos relaciones paralelas e independientes. Dios es nuestro Padre en cuanto es Padre del Señor Jesucristo. La relación trascendente entre el Padre y su Hijo Jesucristo es la que se extiende y de la que participan todos los hombres; y no la relación filial, común a todos los hombres, la que se sublima en Cristo, encontrando en él su culmen, como pensaba la teología liberal.

En el paso de una a otra de esas tres fases, no se añade ninguna novedad absoluta, sino que se explicita lo que antes sólo aparecía insinuado. La situación única de Cristo como Hijo único de Dios, propia de Juan, aparecía ya insinuada en los Sinópticos (por ejemplo, en el grito *Abba* y en las palabras de Mateo 11,25), al igual que el papel del Espíritu Santo para hacernos hijos de Dios, propio de Pablo, estaba ya insinuado en Juan en el tema del “volver a nacer del agua y del Espíritu” (cf Jn 3,5). Simplificando al máximo, podríamos decir que los Sinópticos señalan la meta, “el Padre”; Juan indica el camino, “por medio del Hijo”; y Pablo especifica el cómo, “en el Espíritu Santo”.

Si el fruto más preciado del camino para descubrir al Padre consiste, como decíamos al principio, en hacer [Hay quien propone traducir el saludo inicial de algunas cartas paulinas en el sentido de 9a paz de parte de Dios, Padre nuestro y [Padre] del Señor Jesucristo, sean con vosotros”, en vez de, como suele traducirse: “la paz de Dios, nuestro Padre y [la paz] del Señor Jesucristo sean con vosotros” (cf Rm 1,7; 1 Co 1,3): Cf W. MARCHEL, en *Dictionnaire de Spiritualité*, 12, col. 425. Pero esto, además de trastocar el orden en que Pablo entiende y en que el Nuevo Testamento describe esas dos clases de paternidad (primero Padre de Jesús y después Padre nuestro, y no al revés), está en abierta contradicción con otros pasajes en que el uso de

las preposiciones no deja lugar a la menor ambigüedad. En 1 Ts 1, 1 el Apóstol saluda a la Iglesia “de Dios Padre y del Señor Jesucristo”; cf también 2 Jn 3.] nuestra la maravillosa relación filial de Jesús con su Padre, ésta es, evidentemente, una etapa decisiva en ese camino.

2. CÓMO NACEN LOS HIJOS DE DIOS.

Vamos a ver ahora cómo describe el Apóstol el proceso que nos lleva a ser hijos de Dios. En él aparecen delineados tres momentos:

- primero: Jesús, con su muerte y resurrección, nos transmite su Espíritu de Hijo, o –lo que es lo mismo– el Padre envía a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo;

segundo: el Espíritu nos une a Cristo, haciéndonos “un solo cuerpo” con él;

- tercero: el creyente, unido a Cristo, se convierte por eso mismo en hijo de Dios, y el Espíritu completa su obra poniéndole en los labios el grito de Jesús, ¡Abba, Padre!

Para ilustrar esta realidad de la gracia, el Apóstol utiliza la analogía de la adopción. En realidad, las cosas se han desarrollado, en cierto sentido, en un orden inverso a como suceden en las adopciones humanas. En estas últimas, quienes adoptan un hijo son el padre y la madre, y, si tienen hijos propios, intentan ayudarles a que acepten a ese hermanito o a esa hermanita que se incorpora a la familia desde fuera. Aquí, en cambio, ha sido el hermano mayor, Jesús, quien nos ha adoptado y quien ha hecho que “podamos acercarnos al Padre con un mismo Espíritu” (cf Ef 2,18). Primero hemos sido hechos hermanos y después hijos, aunque las dos cosas hayan ocurrido simultáneamente en el bautismo.

Y ésta no es la única diferencia entre los dos tipos de adopción. La adopción humana, aparte del amor que la acompaña, es un hecho

jurídico. El hijo adoptivo toma el apellido, la ciudadanía, la residencia de quienes lo adoptan, pero no comparte su sangre, su vida; no ha habido concepción ni dolores de parto. Con nosotros no ocurre lo mismo: Dios no nos transmite solamente el nombre de hijos, sino también su vida íntima, su Espíritu. Gracias al bautismo, corre por nosotros la vida misma de Dios. No sólo “nos llamamos hijos de Dios, sino que lo somos de verdad” (cf 1 Jn 3,1).

La adopción divina crea un vínculo más fuerte que la misma Reneración física. El hijo natural tiene, ciertamente, la misma sangre que el padre, la misma vida que la madre. Sin embargo, una vez que ha nacido, lo que antes era la sangre del padre está ahora en el hijo; no hay simultaneidad. El hijo puede vivir separado del padre y de la madre; más aún, para vivir necesita, después de nueve meses, separarse de la madre y vivir por su propia cuenta. No ocurre lo mismo en el plano espiritual. En éste, una misma vida, un mismo Espíritu, corre simultáneamente por nosotros y por Cristo. Y no sólo no tenemos que separarnos de él para vivir, sino que, si nos separamos de él por el pecado, dejamos inmediatamente de vivir, morimos.

Esta transformación interior no tiene lugar a un nivel tan profundo y ontológico, que escape a cualquier tipo de percepción y participación por nuestra parte. Es un proceso en el que nosotros estamos implicados existencialmente, y tal vez éste sea el aspecto más estimulante de la doctrina paulina que ahora vamos a intentar comprender.

Mientras el hombre vive en régimen de pecado –dice el Apóstol–, Dios se le presenta inevitablemente como un antagonista, como un obstáculo. Hay, respecto al Padre, una sorda enemistad que la ley no hace más que poner de manifiesto. El hombre codicia (“concupiscit”) determinadas cosas: ansía el poder, el placer, la gloria. Y Dios es, a sus ojos, alguien que le cierra el camino, oponiéndose a esos deseos con sus perentorios “Tienes que...”, “no tienes que...”:

“No puedes desear la mujer de tu prójimo”, “No puedes desear lo que es de otro”. Como bien dice san Pablo: “La tendencia del instinto es hostil a Dios, porque no se somete a la ley de Dios” (Rm 8,7). El hombre viejo se rebela contra su creador y, si pudiese, querría incluso que no existiese. Aquí está la raíz de gran parte del ateísmo. “Nadie está tan dispuesto a creer que Dios no existe como aquel a quien le gustaría que no existiese”.

No se trata de una situación teórica, o propia únicamente de algunos enemigos declarados de Dios; es la condición “natural” de todos nosotros. Cuando todo nos sonrío en la vida y Dios parece “bendecirnos en todo”, no hay huellas de esa “rebelión”; pero deja que su mano nos visite como visitó a Job, deja que se cruce en nuestro camino una contradicción, y ya verás lo que sale de los oscuros fondos de nuestro corazón.

Veamos ahora qué hace el Espíritu Santo a medida que va tomando posesión de nuestra voluntad y de nuestra inteligencia. Nos abre una mirada nueva hacia Dios, hace que no lo veamos ya como un antagonista, como el enemigo de nuestras alegrías, sino como nuestro aliado, como alguien que está realmente de nuestra parte y que, por nosotros, “no perdonó a su propio Hijo”. En una palabra, el Espíritu Santo infunde en nuestro corazón “el amor de Dios” (Rm 5,5). Hace nacer en ellos un sentimiento nuevo, el sentimiento filial. Dios deja de ser patrón para convertirse en padre. Este es el momento radiante en que el hombre exclama, por primera vez, con plena conciencia: ¡Abba, Padre! EL hombre hace ya de buena gana lo que Dios le manda, y Dios, por su parte, no solo le manda hacer, sino que, con su gracia, gracia hace él mismo o ayuda a hacer lo que manda.

3. UN AMOR DIGNO DEL PADRE.

En esto se fundamenta el aspecto místico de la vida cristiana. Hay una mística extraordinaria, o “alta mística”, y una mística ordinaria que está abierta a todos los bautizados. Al ser “hijos en el Hijo” gracias al Espíritu, “participamos de la naturaleza divina” (2 P 1,4) y nos hallamos insertados en el dinamismo mismo de la vida trinitaria, si bien aquí en la tierra tan sólo por la fe, aún no por la visión, como nos recuerda Juan:

«Queridos, ahora somos hijos de Dios y aún no se ha manifestado lo que seremos. Sabemos que, cuando se manifieste, seremos semejantes a él porque le veremos tal cual es» (1 Jn 3,2).

Dios comunica al alma “el mismo amor que al Hijo, aunque no naturalmente como al Hijo, sino, como hemos dicho, por unidad y transformación de amor”.

Así lo describe un alma a la que Dios le concedió conocer un poquito de eso por experiencia:

«Una noche, sentí que la enorme ternura del Padre me envolvía con sus dulces y suaves caricias; fuera de mí, me puse de rodillas en el suelo, acurrucada en la oscuridad, laténdome fuerte el corazón, y me abandoné por completo a su voluntad. Y el Espíritu me introdujo en el misterio del amor trinitario. El intercambio arrobador de dar y recibir se estaba produciendo también en mi interior: de Cristo, a quien estaba unida, hacia el Padre y del Padre hacia el Hijo. ¿Pero cómo expresar lo inexpresable? Yo no veía nada, pero era mucho más que ver, y no tengo palabras para traducir aquel intercambio jubiloso que era respuesta y emisión, acogida y don. Y de ese intercambio fluía una intensa vida desde el Uno hacia el Otro, como la leche que pasa del pecho de la madre a la boca del niño. Y yo era ese niño, era toda la creación que participa de la vida, del reino, de la gloria, al haber sido regenerada por Cristo».

Los místicos son, para el pueblo cristiano, como aquellos primeros exploradores que entraron de incógnito en la Tierra prometida y que luego volvieron al desierto describiéndola como una tierra que manaba leche y miel y animando al pueblo a entrar en ella. Pero las experiencias de que hablan están destinadas a todos. Son la meta normal de una existencia redimida. Si no hay por qué tener miedo a tender a la santidad, tampoco hay por qué tener miedo a tender a la mística, que es parte integrante de la santidad.

Si el Padre del que estamos hablando no se queda sólo en un concepto de nuestra mente, sino que se convierte en una realidad viva y actuante en nuestra vida, llegará un momento en que ya no nos bastará con el amor que hemos tenido al Padre en el pasado, sino que cualquier otro amor que antes hayamos experimentado y conocido nos parecerá ahora desvaído e insignificante. Y entonces nacerá en nosotros el deseo (que al comienzo nos parecerá irrealizable y casi blasfemo) de amar al Padre con un amor digno de él. Éste es el momento que el Espíritu Santo está esperando para hacernos descubrir que podemos realmente amar al Padre de esa manera, con un amor como no puede haber otro mayor ni en el cielo ni en la tierra: que podemos amarlo ¡con el mismo amor con que lo ama su propio Hijo! Pues haber recibido “el Espíritu del Hijo” significa, ni más ni menos, haber recibido el amor que el Hijo tiene al Padre.

Y descubriremos que podemos amar también al Hijo con un amor digno de él –con el amor con que el Padre lo ha amado “antes que el mundo existiese”–, porque también ese amor se contiene en el Espíritu Santo que hemos recibido. Para eso no se requiere nada de extraordinario, sino sólo la fe y una vida de gracia. Cuando se dice que “la gracia es el comienzo de la gloria” 9, no se hace más que afirmar todo esto. A veces puede sernos de gran ayuda decir, y no sólo pensar, estas verdades, repitiendo con sencillez: “Padre, te amo con el

amor infinito con que te ama tu Hijo Jesús. Señor Jesús, te amo con el amor infinito con que te ama tu Padre”.

Así pues, el Espíritu Santo es quien infunde en nuestro corazón el sentimiento de la filiación divina, quien nos hace sentir (y no sólo saber) que somos hijos de Dios. A veces esta operación fundamental del Espíritu Santo tiene lugar de un modo repentino e intenso en la vida de una persona. Con motivo de un retiro, de un sacramento recibido con una especial disposición, de una palabra de Dios que hemos escuchado con el corazón bien dispuesto, de una fiesta litúrgica, o del así llamado “bautismo en el Espíritu”, el alma se siente inundada de una luz en la que Dios se le revela de un modo nuevo como Padre. Se conoce por experiencia lo que quiere decir que Dios es Padre; el corazón se conmueve y la persona tiene la sensación de salir renovada de esa experiencia. En su interior aparece una enorme confianza y un sentimiento que hasta entonces nunca había experimentado de la bondad y la ternura del Señor.

Otras veces, sin embargo, esa revelación del Padre viene acompañada de un sentimiento tan fuerte de la majestad y la transcendencia de Dios, que el alma se queda como anonadada y enmudece. “¡Dichosos los que conocen al Padre!”, exclamaba Tertuliano I. Sí, ¡realmente dichosos los que conocen al Padre de esta manera!

Pero esta forma tan vívida de conocer al Padre no suele durar mucho tiempo en esta tierra. Vuelven pronto los días en que el creyente dice Abba sin sentir nada, y sigue repitiéndolo fiado únicamente en la palabra de Jesús. Y en esos días de aridez es precisamente cuando se descubre la enorme importancia del Espíritu Santo en nuestra vida de oración. Entonces el Espíritu es de verdad la fuerza de nuestra oración “débil” (cf Rm 8,2627), la luz de nuestra oración apagada; en una palabra, el alma de nuestra oración. En

verdad, él “riega la tierra en sequía”, como decimos en la secuencia que rezamos en honor suyo.

4. ACOGEOS LOS UNOS A LOS OTROS

Vamos a hacer ahora, como hemos hecho siempre, una aplicación práctica de la doctrina a la vida, aunque lo que hemos dicho hasta aquí no tenía nada de abstracto ni de teórico.

En la perspectiva de Pablo, veíamos cómo no podemos ser “hijos” de Dios si no somos “hermanos” de Cristo y hermanos entre nosotros, ya que somos “miembros unos de otros” (cf Rm 12,5). San Cipriano decía: “No puede tener a Dios por Padre el que no tiene al prójimo como hermano”.

La consecuencia que se sigue de ello es que tenemos que perdonarnos, acogernos, aceptarnos unos a otros. Dejemos que sea el propio Pablo quien saque las consecuencias prácticas de su enseñanza:

«Como elegidos de Dios, santos y amados, revestíos de la misericordia entrañable, bondad, humildad, dulzura, comprensión. Sobrellevaos mutuamente y perdonaos, cuando alguno tenga quejas contra otro. El Señor os ha perdonado: haced vosotros lo mismo» (Col 3,12–13).

Cuando contemplamos la forma en que nos ha perdonado el Señor y luego volvemos hacia nosotros la mirada, a veces nos quedamos asustados. Lo que sube de nuestro corazón cuando pensamos en quien nos lleva la contraria, nos critica, nos calumnia, o lo ha hecho en el pasado, no es el deseo de que “vivan” y se salven, o de que gocen del aprecio de los demás y tengan éxito, sino quizás, por el contrario, confusos deseos de imponernos a ellos, de que los hechos nos den la razón y restablezcan nuestros derechos. Nosotros no nos cansamos de echar el agua del perdón sobre esas llamas perversas del

amor propio herido, y ellas no se cansan de volver a brotar una y otra vez. ¿Quién nos librará de este cuerpo nuestro, y de esta mente nuestra de muerte?

Si no logramos imitar en todo la manera de actuar del Padre celestial que hace caer la lluvia sobre buenos y malos, si a la primera de cambio volvemos a vernos traicionados por nuestro resentimiento, no dejemos por ello de alegrarnos, ya que eso hará que nos sintamos pequeños y nos ayudará a entender cuán grande es el misterio de la misericordia del Padre; alabemos al Señor y él se alzará aún más alto sobre las ruinas de nuestro orgullo. Así correremos menos el peligro de humillar, de otra manera, a nuestros adversarios con la generosidad de nuestro perdón. Hagamos todo lo que está en nuestras manos: recemos, imploremos este “don perfecto” al Padre de las luces; pero si volvemos a caer, no nos desanimemos.

Pero no volvamos a hacer ya nunca más una cosa: decirle, ni siquiera tácitamente, a Dios Padre: “Elige: o yo o mi enemigo; ¡di de parte de quién estás!”. A un padre no se lo puede poner en esa cruel alternativa de elegir entre dos hijos, sólo porque ellos estén reñidos entre sí. El Padre celestial quiere “que todos los hombres se salven”. No tentemos, pues, a Dios pidiéndole que se una a nosotros en contra del hermano. “Cuando odio a alguien o niego que Dios sea su Padre, no sale perdiendo él sino yo: me quedo yo sin padre”.

Por lo tanto, cuando estemos reñidos con un hermano, antes de hacer valer o de discutir nuestro punto de vista (aunque sea lícito y en ocasiones hasta obligado), digámosle a Dios: “Padre, salva a ese hermano mío, sálvanos a los dos; te pido para él lo mismo que te pido para mí; no deseo tener yo razón y que él esté equivocado. Deseo que también él tenga razón, que esté en lo cierto, o al menos que tenga buena fe”.

Esa misericordia mutua de unos para con otros es indispensable para vivir la vida del Espíritu y la vida comunitaria en todas sus formas. Es indispensable en la familia (¿qué sería de la convivencia matrimonial sin la práctica del perdón mutuo cada día?); es indispensable en una comunidad religiosa o parroquial y en cualquier forma de convivencia humana. “Somos –dice san Agustín– ...vasos de barro que recíprocamente se producen roces”. Es inevitable que, donde varias personas viven juntas, haya puntos de vista, gustos y temperamentos diferentes. Sin la firme voluntad de querer salvar –y no de eliminar– al hermano que piensa de distinta manera, todo se atasca, nos cerramos en nosotros mismos o asumimos el papel de víctimas.

Y este espíritu de misericordia y de perdón mutuo hoy debemos extenderlo también a los cristianos de otras confesiones. No podemos seguir mirándolos como enemigos. Son miembros del mismo cuerpo de Cristo, están animados por el mismo Espíritu, y por lo tanto son nuestros hermanos. También para con ellos vale la regla: no podemos poner a Dios Padre en la disyuntiva de tener que elegir: o ellos o nosotros.

Para un grupo comunitario, el perdón es lo que el aceite parca un motor. Quién no sabe lo que ocurre si alguien se pone en viaje con el coche sin una gota de aceite en el motor: a los pocos miles de metros, el motor se quemará. El perdón, al igual que el lubricante, reduce los “roces” y remueve las pequeñas herrumbres en cuanto aparecen.

Hay un salmo que canta la belleza de vivir juntos como hermanos; y dice que es “aceite precioso en la cabeza” que baja por la barba de Aarón hasta la franja de su vestidura (Sal 133). Nuestro Aarón, decían los Padres de la Iglesia, nuestro Sumo sacerdote, es Cristo; él es la “cabeza”. La misericordia es el aceite que baja de esa cabeza y se extiende por el cuerpo, que es la Iglesia, hasta la franja de

sus vestiduras. Allí donde se viva de esa manera, en un clima de perdón y de concordia, “el Señor mandará la bendición, la vida para siempre” (Sal 133,3). Allí podrá decirse con plena confianza: ¡Abba,Padre!

X.- DIOS NO HA PERDONADO A SU PROPIO HIJO.

El misterio del sufrimiento de Dios.

«Creo en el sol, aunque no brille, creo en el amor, aunque no lo sienta; creo en Dios, aunque él se calle» (Inscripción encontrada en una bodega donde los judíos se escondían de los nazis)

EL SILENCIO DE DIOS.

Un símbolo bíblico que han redescubierto de manera dramática los hombres de nuestro tiempo es el del silencio de Dios, pero entendido, no en el sentido positivo de inefabilidad, sino en el negativo de ausencia.

Un salmista rezaba así: “Roca mía, no seas sordo a mi voz; que, si no me hablas, seré igual que los que bajan a la fosa” (Sal 28,1). Otros salmos nos dicen que el Dios de Israel “no callará” (Sal 50,3), que él no es como los ídolos que “tienen boca y no hablan” (Sal 115,5).

En la Biblia, más frecuente que el tema del silencio de Dios es el tema del silencio ante Dios. Es el hombre quien debe callar. Con frecuencia, el silencio de Dios no es otra cosa que incapacidad del

hombre para escuchar. “Guarda silencio y escucha, Israel”, exclama Moisés (Dt 27,9); “¡Silencio en presencia del Señor!”, prorrumpen a coro los profetas.

A lo que nosotros llamamos silencio de Dios –o sea, su aparente ausencia en los momentos de prueba– el hombre de la Biblia lo llama más bien sueño de Dios:

«Despierta, Señor, ¿por qué duermes?

Espábilate, no nos rechaces más.

¿Por qué nos escondes tu rostro

y olvidas nuestra desgracia y opresión?» (Sal 44,24.25).

Cuando Dios rompe su silencio, se dice que se despierta del sueño: “Se despertó como de un sueño el Señor, como soldado aturcido por el vino” (Sal 78,65).

De un siglo a esta parte, se ha hablado mucho del silencio de Dios, pero sólo sabe de verdad lo que es el silencio de Dios el que vive de la palabra de Dios y aquel para quien Dios lo es todo. Hay un cierto peligro cuando se lo convierte en tema literario. Los místicos, que han pasado por “la noche oscura del espíritu”, saben bien lo que es “el infinito silencio de Dios”. También supieron lo que significa el silencio de Dios los piadosos judíos que en Auschwitz esperaron en vano una señal de aquel Dios a quien siempre habían invocado y servido mientras vivían. El silencio de Dios es un “muro de las lamentaciones” ante el que sólo se puede callar y adorar, como hacen los judíos ante el muro del templo en Jerusalén.

No tardaremos en descubrir por qué hemos escogido este símbolo para introducirnos en esta meditación.

1. ¿UN PADRE IMPLACABLE?

Para continuar nuestra “exploración” del misterio del Padre siguiendo las huellas del apóstol san Pablo, examinaremos en esta meditación la célebre afirmación de Romanos 8,32: “Dios no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros”.

Una lectura superficial de esta frase ha contribuido, en el pasado, a crear una imagen deformada del Padre. En orden a acentuar los sufrimientos de Cristo en la cruz, se dibujó a veces al Padre con unos rasgos más propios para meter miedo que para inspirar confianza. En un discurso pronunciado ante la corte del rey de Francia, el Viernes Santo de 1662, uno de los más grandes oradores sagrados de la historia presenta a Jesús en la cruz buscando consuelo en el Padre, mientras “el Padre, sordo e implacable, lo rechaza y le pone mala cara, dejándolo solo y abandonándolo al furor de su justicia irritada (B. Bossuet).

Sobre este ámbito teológico se ha abatido el ciclón de la contestación secular, que se apoya en el sufrimiento del mundo. La objeción no es nueva, pero ha adquirido acentos encendidos después de la segunda guerra mundial y de Auschwitz. Y ha nacido una literatura que puede definirse como la literatura “de los procesos a Dios”.

“¿Dónde estaba Dios entonces?” ¡Cuántas veces ha resonado esta pregunta, en novelas y en obras de teatro, en los últimos cincuenta años! Una expresión particularmente fuerte de ese “sentar a Dios en el banquillo” es el drama Fuera, ante la puerta, escrito por un autor alemán, que murió jovencísimo la víspera de la primera representación de su drama en Hamburgo, en 1947. Un joven soldado que vuelve de la guerra se encuentra con un viejo llorica que se presenta como “el buen Dios”, y lo ataca de esta manera:

«Pero, dime, ¿acaso eres bueno alguna vez, buen Dios? ¿Acaso fuiste bueno cuando dejaste que mi hijo quedara hecho pedazos por la explosión de una bomba [...]? ¿Dónde estabas entonces, buen Dios, cuando explotaban las bombas [...]? Márchate, viejo. Tú echas a perder mi muerte. Tú eres un teólogo con tinta en vez de sangre».

La misma forma que ha tomado en el positivismo lingüístico la negación de Dios nacía de aquí. Si la frase “Dios es amor” –decía– no entra en crisis ni siquiera tras la constatación del dolor atroz que existe en el mundo, entonces quiere decir que carece de sentido y que hay que acallarla. Para tener por verdadera una afirmación, tiene que existir, al menos en línea de principio, la posibilidad de “falsificarla”, es decir, de demostrar, mediante una observación empírica su verdad o falsedad. En este caso, esa posibilidad no existe.

Pero no se trata de protestas que se levanten únicamente de la filosofía o de la literatura, o con ocasión de grandes calamidades. Toda la humanidad, desde cualquier ángulo de la tierra, grita a diario su dolor. Hace un tiempo leía yo este testimonio de una joven mujer: “Señor, ¿por qué me has condenado a morir? (Le habían descubierto una enfermedad maligna). Tengo un marido que, tras diez años de matrimonio, todavía me quiere y me lo dice; dos niños maravillosos. ¿Por qué no puedo verlos crecer? Y como era una mujer de fe, se recobraba inmediatamente y añadía frases de otro tenor: “Yo sé, Señor, que la vida y la muerte no podemos programarlas como nos gustaría a nosotros, que el éxito de una vida no se mide por el número de años. Pero si quieres que todo esto nos pase de la cabeza al corazón, tienes que echarnos una mano. Nosotros solos no podemos”.

2. PERO DIOS NO ES INSENSIBLE.

¿Qué tiene que responder a todo esto ese imputado que es la fe? Yo creo que, ante el dolor, nosotros, los creyentes, tenemos que

adoptar ante todo una actitud de humildad. No imitar a los amigos de Job, que al final fueron desautorizados por aquel mismo Dios a quien pretendían defender. No pregonar doctas explicaciones, como si para nosotros el dolor no encerrase ningún misterio. Del dolor se debe decir lo que san Agustín decía del mismo Dios: “Si crees que lo has comprendido, no es él lo que has comprendido”.

Jesús, que en cuanto a explicaciones tenía muchas más que nosotros, ante el dolor de la viuda de Naín se echó a llorar, y lo mismo hizo ante el sufrimiento de las hermanas de Lázaro; después dijo e hizo también algo más; dijo: “Yo soy la resurrección y la vida; el que cree en mí, aunque haya muerto, vivirá” (cf Jn 11,25).

También nosotros, después de las lágrimas –o en medio de las lágrimas–, podemos decir algunas palabras sobre el dolor. ¿Cuáles? Que no es cierto que el hombre sufra y Dios se quede mirando. ¡También Dios sufre! Una afirmación tan insólita no nos la hemos inventado nosotros ahora, justo para tener algo que responder al hombre de hoy. Está escrita con letras mayúsculas en la Biblia, del principio al final. “Hijos he criado y educado, y ellos se han rebelado contra mí” (Is 1,2). Los padres de la tierra que hayan vivido la tristísima experiencia de ver cómo sus hijos reniegan de ellos y los desprecian pueden comprender bien el dolor que se esconde detrás de estas palabras de Dios. “Pueblo mío, ¿qué te he hecho?, ¿en qué te he ofendido? ¡Respóndeme!” (cf Mi 6,3). También estas palabras hablan de dolor. Me conmueve este fragmento del profeta jeremías que podríamos titular “los sueños rotos de un padre”:

«Yo pensaba: ¡Cómo me gustaría contarte entre mis hijos y darte una tierra envidiable! [...]

Yo esperaba que me llamasas 'padre mío' y no te apartaras de mí» (Jr 3,19).

Dios no sufre tanto por la ofensa que le hacemos a él (en realidad, ¿quién puede hacerle a él algún mal?), cuanto por la ofensa que el hombre se hace a sí mismo o a otros hombres. Lo que queda herido no es su orgullo, sino su amor. Dice la Escritura: “Dios no hizo la muerte, ni goza destruyendo a los vivientes” (Sb 1,12-14). “No goza” es como decir que “sufre” con la destrucción de los vivientes.

Si esta afirmación de que Dios sufre nos suena a nueva y a algunos hasta les produce algo de miedo, ello se debe a que la idea de Dios con la que durante siglos se razonaba en la práctica, había vuelto a ser la idea filosófica de un Dios impassible que está por encima y que es ajeno a los cambios y a las vicisitudes humanas.

Pero el Dios cristiano no puede ser “impassible” en el sentido en que lo conciben los filósofos. Y no puede serlo, porque el Dios cristiano es amor. Y el amor –todos lo sabemos– es la cosa más vulnerable que existe en el mundo. Es vulnerable debido a la libertad en que deja siempre al amado. Porque no hay amor sin libertad, ni hay amor sin dolor. Dios Padre sufre “una pasión de amor”, como decía Orígenes:

«¿Acaso el mismo Padre, Dios del universo, tan lleno de longanimidad, de misericordia y de compasión, no sufre en cierto modo? ¿O tal vez no sabes tú que, cuando se ocupa de las cosas de los hombres, sufre una pasión de hombre? Él sufre una pasión de amor».

Orígenes lleva así el debate a su verdadera raíz, que consiste en saber si se cree en un Dios amor, o no. Los filósofos paganos sabían muy bien que si Dios ama a los hombres y se preocupa por su suerte, entra, en cierto modo, en su vorágine y ya no puede quedarse impassible y tranquilo. Por eso negaron positivamente que pudiera amar, diciendo que sólo puede ser amado, pero no amar. Pero los cristianos no podían aceptar esa conclusión sin dejar por mentirosa, de un golpe, a toda la Biblia; por eso se abrieron al misterio de un Dios

que sufre. El mismo san Pablo habla de la posibilidad de “poner triste”, o sea, de hacer sufrir al Espíritu Santo (cf Ef 4,30).

La verdad es que se casan mejor con un Dios—amor el sufrimiento y la pasión que su contrario, la impasibilidad.

Este redescubrimiento del sufrimiento de Dios ha sido bien acogido por los teólogos más importantes de nuestro siglo y hasta el mismo papa lo ha hecho suyo en la encíclica *Dominum et vivificantem*, aunque con los debidos matices. El papa habla de un “inescrutable e inefable dolor de padre”, que encuentra su manifestación histórica y se hace realidad en la pasión redentora de Cristo. Cierto que el sufrimiento de Dios no es como el nuestro. El suyo es sumamente libre y no contradice sus otras perfecciones sino que las exalta. Es “la pasión del impasible”, como decía un antiguo Padre de la Iglesia. Es pura “com—pasión”.

A la pregunta: “¿Dónde estaba Dios Padre en el Calvario, mientras el Hijo agonizaba?”, hay que responder, pues: ¡estaba con él en la cruz! La devoción popular y el arte encontraron la respuesta antes que la teología. Desde la edad media hasta nuestros días, y de un extremo al otro del mundo occidental, ésta es la representación clásica de la Trinidad: Dios Padre que, con los brazos extendidos, sostiene la cruz del Hijo, o lo recibe en su seno con infinita ternura recién bajado de la cruz, y entre los dos la paloma del Espíritu Santo. Si en el mundo bizantino la Trinidad son tres ángeles en torno a una mesa, en el mundo latino son las tres Personas divinas en el Calvario. Este tipo de representaciones son incontables, desde las más sencillas y populares hasta las grandes obras maestras, como “La Trinidad” de Masaccio en el fresco de Santa María Novella. En algunos casos no está propiamente la cruz: los brazos del Padre hacen de cruz. Jesús no aparece clavado a un madero, sino a las manos del Padre, en actitud de reclinar la cabeza con infinito abandono sobre su hombro. Esos artistas no hacen más que interpretar las palabras de Cristo momentos

antes de la pasión: “Me dejaréis solo, pero yo no estoy solo, porque el Padre está conmigo” (Jn 16,32).

Una página evangélica en la que se refleja la figura de este Padre implicado personalmente en la pasión del Hijo es la parábola de los viñadores homicidas:

«Le quedaba uno, su hijo querido. Y lo envió el último, pensando que a su hijo lo respetarían» (Mc 12,6).

Parábola y realidad se confunden en esa exclamación del dueño de la viña. Un canto que escuché en los Estados Unidos me ayudó a comprender la gran revelación sobre el Padre que se encierra en esta parábola. Las palabras, acompañadas por una melodía realmente conmovedora, dicen:

«Aleluya, Padre. Tú nos has dado a tu Hijo. Lo enviaste a este mundo para salvarnos a todos. Sabías que te lo íbamos a matar y a borrar de la tierra... Aleluya, Padre mío, su muerte es mi nacimiento».

3. PADRE Y TODOPODEROSO.

Pero, al llegar a este momento, vuelve a surgir la objeción, más peligrosa aún, bajo otra forma. ¿Entonces, también Dios es impotente frente al mal? En la profesión de fe decimos: “Creo en Dios Padre”; pero parémonos aquí, sin añadir “todopoderoso”. El mal, y no Dios, es todopoderoso. Volvamos a la antigua creencia pagana de que, por encima de la misma divinidad, reina el Destino, la pura y dura Ananke, la fatalidad de todas las cosas. Esto es lo que Satanás busca hacer creer a los hombres, y hay que decir que muchas veces parece que los hombres, con sus atrocidades, hacen todo lo posible por facilitarle las cosas. Pero es mentira.

El argumento que se repite con frecuencia, desde la antigüedad hasta nuestros días, es: “0 Dios puede vencer el mal y no quiere, y

entonces no es un padre; o quiere vencerlo pero no puede, y entonces no es todopoderoso”. A ese razonamiento respondemos: Dios quiere vencer el mal, puede vencerlo y lo vencerá. El mal físico y el mal moral. Pero ha elegido hacerlo de una manera que nosotros nunca nos habríamos imaginado. Esforcémonos por entender bien esto, pues creo que ésta es la afirmación que más cerca nos llevará de lo que podría llamarse la respuesta cristiana a la objeción del mal. Dios ha elegido vencer el mal, no evitándolo, ni tampoco derrotándolo con su omnipotencia o empujándolo fuera de las fronteras de su reino, sino cargando con él y transformándolo desde dentro en bien; transformando el odio en amor, la violencia en mansedumbre, la injusticia en justicia, la angustia en esperanza. Hizo lo que nos pide a nosotros que hagamos: “No te dejes vencer por el mal, vence el mal a fuerza de bien” (Rm 12,21).

Eso es lo que ocurrió en la cruz. Los Padres de la Iglesia utilizaban un símbolo precioso para expresarlo: las aguas amargas de Mara que Moisés convirtió en aguas dulces (cf Ex 15,23ss). Jesús bebió las aguas amargas de la rebelión y las convirtió en las aguas dulces de la gracia, simbolizadas en el agua que salió de su costado. Tomó sobre sí el inmenso “No” del mundo a Dios y lo convirtió en un “Sí” total.

Pero aun así nuestra respuesta es incompleta: ¡falta la palabra resurrección! Si Dios Padre “soporta” que exista el dolor, es porque él sabe lo que va a hacer al “tercer día”. En la cruz, el Padre estaba impaciente por que los hombres hiciesen su papel, para empezar a hacer él el suyo. “Vosotros lo matasteis en una cruz, pero Dios lo resucitó y lo ha constituido Señor y Mesías” (cf Hch 2,23–24.36). “Dios lo levantó sobre todo y le concedió el Nombre sobre todo nombre” (Flp 2,9–10).

Esto nos lleva a ver bajo una luz nueva el famoso silencio de Dios que tanto escandaliza a los hombres de nuestro tiempo. Dios no

calla: soporta, tiene paciencia Dios dice por el profeta Isaías: “Desde antiguo guardé silencio, me callaba, aguantaba; ahora gritaré” (Is 42,14). Eso fue lo que sucedió en la pasión y resurrección de Cristo y es lo que ocurre en todo sufrimiento humano injusto: Dios aguanta, se hace violencia, por respetar nuestra libertad, pero llega un momento en que rompe su silencio. La resurrección de Cristo fue el “grito” con que Dios rompió su silencio.

Recordando un tiempo de feroz persecución bajo Juliano el Apóstata (iglesias quemadas, vírgenes cristianas violadas), san Gregorio Nazianceno prorrumpie en un grito a Cristo que yo hasta ahora traducía así: “¡Qué duro fue soportar aquel día tu silencio!” Fijándome más, he descubierto que esa traducción no es exacta; él usa la palabra makrothumia, que literalmente significa aguante, paciencia, no silencio. La frase debe traducirse: “¡Qué duro fue soportar aquel día tu aguante!”.

4. ¡CÓMO NOS HAS AMADO, PADRE BUENO!

Ahora podemos volver a la frase de san Pablo que nos sirvió de punto de partida y entender su verdadero sentido. El Apóstol dice que Dios no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros. Si leemos este texto en una edición de la Biblia adecuadamente provista de notas, nos encontraremos con que al lado de esa frase se nos envía a Génesis 22,16. ¿De quién se habla en ese lugar? Se habla de Abrahán. Dios le dice a Abrahán: “por haber obrado así, por no haberte reservado tu hijo, tu hijo único, te bendeciré con toda clase de bendiciones”.

Abrahán caminando en silencio hacia el monte Moría, para inmolar allí a su hijo Isaac, era, pues, figura de otro Padre. ¿Quién podrá describir los sentimientos del corazón de Abrahán mientras acompaña a su hijo hacia el lugar de la inmolación? Decía Orígenes

que el momento de mayor tentación para Abrahán fue cuando, en el camino, su hijo, que no sabía nada, se dirigió a él preguntándole dónde estaba la víctima para el sacrificio y llamándolo “padre”. Al oír esa palabra, a Abrahán le dio un vuelco el corazón, como si hubiese sido sorprendido en falta, y contestó: “Aquí estoy, hijo mío”. ¿Cómo iba a poder decirle a su hijo: “La víctima eres tú”? Aquella sí que fue para Abrahán una palabra tentadora: ¡sus entrañas de padre se estremecieron ante el sonido de aquella palabra “padre”! ¿Y quién podrá describir lo que ocurrió en el corazón del Padre celestial cuando, en Getsemaní, Jesús se dirigió también a él llamándolo “Padre” y pidiéndole que hiciese pasar de él el cáliz? (cf Mc 14,36).

A la luz de esta comparación, podemos entender mejor lo que quiere decir san Pablo con la frase: “Dios no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros”. Quiere decir que no se lo reservó para sí, es decir, que no se lo guardó como un codiciado tesoro. Así pues, el Padre no es sólo quien recibe el sacrificio del Hijo, sino también quien hace el sacrificio del su Hijo. La liturgia de la Iglesia ha expresado todo esto en la sublime exclamación del Exultet, que ofrece una imagen del Padre completamente distinta de la de cierta oratoria de la que hablábamos al principio:

«¡Qué asombroso beneficio de tu amor por nosotros! ¡Qué incomparable ternura y caridad! ¡Para rescatar al esclavo, entregaste al Hijo!»

El propio Pablo saca una conclusión de la frase sobre la que hemos meditado, que es una cálida invitación a la confianza en Dios Padre: “El que no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos lo va a dar todo con él?” (Rm 8,32).

El fruto de una meditación como ésta debería ser un vivo deseo de reconciliarnos con el Padre. Hay mucha gente que lleva clavado en el corazón un sordo rencor contra Dios, debido a los sufrimientos que

han tenido que soportar. Estas reconciliaciones no pueden ser obra únicamente del hombre. Los hombres, incluso los que hablan de Dios, a menudo no hacen más que empeorar con sus palabras la situación. Sólo el Espíritu Santo puede curar el resentimiento de los hombres contra el Padre, y a él tenemos que invocarlo con las palabras del Veni creator: Per te sciamus da Patrem, haznos conocer el corazón del Padre.

El aspecto más consolador de esas representaciones de la Trinidad en la cruz de las que he hablado consiste en el hecho de que nos dan la posibilidad de afrontar de otra manera nuestras cruces y las de nuestros seres queridos. Si hemos tenido que asistir alguna vez al calvario de un ser querido, o a la muerte de un niño por una enfermedad, tenemos que imaginárnoslo así: con el Padre envolviéndolo en su abrazo y “sosteniéndolo en el lecho del dolor”, como hizo con Cristo en la cruz, impaciente por poder enjugarle las lágrimas de los ojos y hacerlo entrar en su descanso.

El sentimiento que debe prevalecer sobre cualquier otro al final de esta meditación sobre el sufrimiento del Padre ha de ser el de un emocionado agradecimiento:

«¡Cómo nos has amado, Padre bueno, que no perdonaste a tu único Hijo, sino que lo entregaste por nosotros, pecadores! ¡Cómo nos has amado!» (San Agustín).

XI.- DE ÉL PROCEDE TODO Y HACIA ÉL CAMINAMOS.

Crear en Dios “Padre” después de Freud.

«No debemos detenernos en nuestra exploración, y el término de nuestra búsqueda será llegar al punto de donde hemos partido y conocer por primera vez ese lugar». (T.S. Eliot).

LA CASA DEL PADRE.

Un símbolo de Dios que nos va a hacer muy buena compañía en esta meditación va a ser el de la casa. En el Antiguo Testamento es normal hablar de “casa”, “tienda”, “palacio” o “morada” de Dios. En un sentido la casa de Dios es el cielo, en otro su templo de Jerusalén. “Este lugar es nada menos que casa de Dios”, exclamó Jacob al despertarse del sueño (cf Gn 28,17).

A los seres celestiales se los concibe como una familia en torno al Padre, o como una corte en torno al soberano. Jesús es más explícito y habla de una casa paterna que ya no es sólo el cielo o un lugar situado en esta tierra: “En la casa de mi Padre hay muchas estancias” (Jn 14,2). Pablo dice que hay una casa “que no ha sido levantada por mano de hombre” y que nos espera en los cielos (cf 2 Co 5,1).

Pero todavía más importantes son los textos en que no sólo se dice que Dios tiene una casa, sino que él mismo es una casa. Y no una casa normal y corriente, sino una casa bien abastecida, segura e inexpugnable. Son los textos en que a Dios se lo llama “refugio”, “roca”, “alcázar contra el enemigo”. El hombre puede, ya en esta vida, hacer del Altísimo su “morada” (cf Sal 91,9).

La imagen de Dios–casa sugiere intimidad, seguridad, protección, alegría, y así es como se representa la felicidad del cielo: como una gran familia reunida, no sólo en la casa del Padre, sino en esa casa que es el Padre y toda la Trinidad. En esta casa piensa ya el creyente cuando dice con el salmista: “ ¡Qué alegría cuando me dijeron: Vamos a la casa del Señor!” (Sal 122,1).

De esa casa que es el Padre –nos dice san Pablo– hemos salido y a ella estamos regresando.

1. VIVIR POR EL PADRE.

La encíclica *Fides et ratio* del papa Juan Pablo II pone como punto de partida la siguiente reflexión: en el corazón del hombre existe “una acuciante pregunta acerca del sentido de las cosas y de su propia existencia”, pregunta que se expresa en las conocidas preguntas: “¿Quién soy? ¿de dónde vengo y adónde voy?” Se trata de preguntas vitales para el hombre, pues de ellas “depende la orientación que vaya a imprimir a su existencia”. Son interrogantes a los que tanto la fe como la razón, cada una con sus propios medios, tratan de dar respuesta.

La reflexión sobre el Padre nos ofrece una ocasión ideal para descubrir “el sentido” último de nuestra vida y dar una respuesta de fe a esas preguntas. Leemos en la Primera carta a los Corintios:

«Para nosotros no hay más que un Dios, el Padre, de quien procede el universo y hacia quien caminamos» (1 Co 8,6).

Ésta es la respuesta más clara y segura que pueda desearse a la pregunta “de dónde venimos y adónde vamos”: venimos del Padre y vamos hacia el Padre. Bajo esta luz, la existencia cristiana se nos presenta como un camino de vuelta al Padre. Si algunos de los Padres más eminentes de la Iglesia, como Basilio y Agustín, quedaron tan fascinados por la teoría de Plotino sobre la emanación de las cosas del Uno y su incesante retorno al Uno, era porque esa teoría se les presentaba precisamente como el punto en que la filosofía antigua se acercaba más al cristianismo, una vez corregida la idea de emanación con la de creación y una vez que le dieron al Uno un nombre y un rostro concreto, los de Padre.

Pero el destino del hombre no es un simple retorno al punto de partida, como en las concepciones cíclicas del mundo. Ése será el término de todas nuestras búsquedas. Pero consistirá también en

conocer el lugar “por vez primera”, porque sólo al final de nuestro peregrinar conoceremos de verdad a aquel de quien hemos salido, al Padre. La salida de las criaturas del seno de Dios es indeliberada e involuntaria, su vuelta a Dios es fruto de una libre decisión.

Pablo no se inventó esa visión según la cual todas las cosas vienen del Padre y vuelven a él. Como de costumbre, lo único que hace es extender a los creyentes los rasgos que habían caracterizado la vida de Cristo. Sabemos, sobre todo por el evangelio de Juan, que ésa era la forma en que Jesús describía su aventura terrena:

«Salí del Padre y he venido al mundo, ahora dejo el mundo y me voy al Padre» (Jn 16,28).

Pero el Padre no está únicamente al principio y al final del itinerario de Cristo, sino que lo llena todo, momento a momento. Él puede decir: “Yo vivo por el Padre” (Jn 6,57), y esa preposición “por” (diá) tiene dos significados: uno de proveniencia (yo vivo gracias al Padre, debido a la vida que viene de él) y otro de destino, de orientación (yo vivo en orden al Padre, para su gloria).

En el caso de Cristo, vivir para el Padre se traduce en ciertas actitudes y sentimientos fundamentales: obediencia al Padre, amor al Padre, abandono total a su voluntad, celo de su gloria, admiración por su grandeza, alegría al recordarlo.

La obediencia de Jesús al Padre. “Mi alimento es hacer la voluntad del Padre”, “Yo hago siempre lo que le agrada”. San Basilio distingue tres disposiciones interiores con que podemos obedecer: por miedo al castigo, y ésta es la obediencia del esclavo; por el deseo del premio, y es la obediencia del mercenario; de manera espontánea, por amor, que es la obediencia de los hijos. En el caso de Jesús, brilla en grado eminente esta obediencia filial.

El amor de Jesús al Padre. ¡Cuántas veces, en el evangelio de Juan, repite Jesús: “Yo amo al Padre”, o bien “El Padre me ama”! La

pasión y la cruz son para Jesús, ante todo y sobre todo, la prueba que él da al mundo de su amor al Padre: “Es necesario que el mundo comprenda que yo amo al Padre. Levantaos. Vámonos de aquí”, dice al salir del cenáculo (Jn 14,31).

El cielo. Las primeras palabras de Jesús que nos transmiten los evangelios son: “¿No sabíais que yo tengo que ocuparme de las cosas de mi Padre?” (Lc 2,49). Y cuando expulsó a los mercaderes del templo, los discípulos le aplicaron a él las palabras del salmo: El cielo de tu casa me devora” (Jn 2,17).

El abandono confiado en manos del Padre alcanza su grado más alto en la cruz, cuando se abandona en las manos de su Dios que lo ha abandonado: “Padre, a tus manos encomiendo mi espíritu” (Lc 23,46).

Y la alegría que sentía Jesús al recordar a su Padre fue lo que provocó aquel “grito de júbilo”: “Te doy gracias, Padre, Señor del cielo y de la tierra...” (Lc 10,21). Dice un salmo:

«En el lecho me acuerdo de ti y velando medito en ti, porque fuiste mi auxilio y a la sombra de tus alas canto con júbilo» (Sal 63,7–8).

Nunca estas palabras fueron tan verdaderas ni tan sentidas como cuando salían de los labios de Jesús, durante sus “velas” nocturnas de oración.

Y finalmente la admiración que Jesús siente por el Padre. A veces tiene uno la impresión de percibir, en sus palabras, el típico orgullo del niño que se gloria de su papá ante los compañeros: “Mi Padre supera a todos” (Jn 10,29).

El mundo, en toda su historia y su literatura, no ha conocido nada igual, nada que pueda compararse ni de lejos a esta relación padre–hijo.

2. LA SOSPECHA FREUDIANA.

Y ahora vamos a prepararnos para escuchar algo muy distinto. Sobre esta visión cristiana de las cosas, se ha abatido la “sospecha” freudiana, como una helada nocturna de primavera. Freud formuló una tesis según la cual Cristo no vivió “por el Padre”, sino “en lugar del Padre”; y nosotros, cuando pretendemos vivir por el Padre, lo único que hacemos es proyectar sobre él esa actitud ambigua que alimentamos hacia nuestro padre de la tierra, que consiste en admirarlo y honrarlo... después de haberlo matado –o deseado matarlo–, y con tal de que ya no vuelva nunca más a la vida.

Si queremos que nuestra reflexión responda a las preguntas del hombre de hoy, no podemos abstenernos de tomar en cuenta las tesis de ese pensador. En primer lugar, porque mucha gente está convencida, aunque equivocadamente, de que Freud ha desenmascarado definitivamente lo que se oculta tras el culto al Padre celestial y de que, por eso, ya sólo los ignorantes pueden seguir cultivándolo; en segundo lugar, porque su desafío puede convertirse en una purificación y en una confirmación inesperada de nuestra fe en Dios Padre.

La sospecha tiene la virtud de sembrar la inquietud y la duda sobre todo lo que toca, mientras se la deje actuar en su ambiente natural, que es la incertidumbre, la indecisión, la penumbra. Por eso, es preciso recordar a grandes rasgos la explicación que Freud da de la fe en un Dios Padre. Muchas de sus afirmaciones aparecen tal cual son en realidad –brillantes fantasmagorías, “una bailarina que baila sobre las puntas de sus pies”, como él mismo define el trabajo sobre Moisés– con sólo exponerlas y reduciéndolas a su núcleo esencial.

Su punto de partida es la teoría del complejo paterno. Según esta teoría, el niño identifica su bienestar con su unión con la madre. Pero, a medida que crece, se da cuenta de que entre él y la madre está

el padre, que reivindica también un derecho sobre ella. Se desarrolla así lo que Freud llama el complejo de Edipo, es decir, el deseo de eliminar a su padre. Este deseo engendra un sentimiento de culpa que el niño tratará de borrar desarrollando una reacción opuesta, es decir, idealizando la figura del padre y convirtiéndolo en una especie de baluarte de defensa contra la dureza de la vida.

Hasta aquí, nada hay en realidad que concierna directamente a la religión. Pero pronto aplicará esas conclusiones para explicar la fe en un Dios Padre. Y escribe:

«El psicoanálisis nos ha hecho comprender la íntima relación que existe entre el complejo paterno y la fe en Dios; nos ha demostrado que un Dios personal, psicológicamente, no es más que un padre agigantado».

En su obra *Tótem y tabú*, Freud explica con esa teoría el origen mismo de la religión, tras haber postulado la existencia de un “alma colectiva” en la que, según él, se reproducirían los mismos procesos que tienen lugar en el individuo. Al principio, dice, existe el “clan paterno”, es decir un tipo de sociedad en la que el padre domina él solo sobre todas las mujeres, esposas e hijas, obligando a huir a todos los hijos varones. Pero en una ocasión, que tuvo repercusiones sobre toda la evolución de la especie, los hermanos se unieron, organizaron una revuelta y mataron al padre. En ese momento se dan cuenta de que ninguno de ellos puede ocupar, él solo, el lugar del padre; y se forman así los dos tabúes que prohíben, uno la unión con las hermanas (incesto) y el otro matar a los hermanos (homicidio), que tendrán un peso determinante sobre el desarrollo de la misma civilización.

Ese delito primordial (que Freud identificará con el pecado original de la Biblia) provoca en toda la humanidad un sentimiento de culpa que el nuevo “clan de los hermanos” tratará de expiar exaltando al padre y convirtiéndolo en su tótem, o divinidad tutelar. La comida

totémica es el banquete ritual en el que los descendientes del padre asesinado renuevan el recuerdo de lo ocurrido, dando rienda suelta a sus sentimientos ambivalentes de dolor por la muerte del padre y de fiesta por la victoria conseguida sobre él. Escuchemos cómo resume el propio Freud su teoría:

«Antiguamente Dios Padre vivió en carne y hueso en esta tierra y ejerció su dominio como jefe supremo del clan humano primordial, hasta que sus hijos, aliándose entre ellos, acabaron con él. Sucedió además que, como efecto de ese crimen liberador y como reacción ante él, surgieron los primeros vínculos sociales, las primeras restricciones morales y la forma más antigua de religión: el totemismo; y que, de alguna manera, ese contenido ha impregnado las religiones posteriores, las cuales, por un lado, se han esforzado por borrar las huellas o por expiar aquel antiguo crimen, proponiendo diversas soluciones a la lucha entre el padre y los hijos, y, por otra, no han podido evitar el repetir con formas nuevas la eliminación del padre».

La religión cristiana constituye para Freud el último estadio de esa evolución. En ella el hijo sustituye al padre y ocupa en adelante su lugar. Escribe:

«Con la misma acción con que ofrece al Padre la máxima expiación posible, el Hijo consigue también el objeto de sus deseos contra el Padre. Se convierte él mismo en Dios al lado, o mejor aún y más precisamente, en vez del Padre».

Pero será en su obra Moisés y el monoteísmo donde Freud aplicará sistemáticamente sus teorías a la religión bíblica y al cristianismo. Basándose en el hecho de que “Moisés” es un nombre egipcio, Freud (judío también él, aunque no practicante) sostiene que Moisés no era judío, sino un noble egipcio. Éste había abrazado plenamente la reforma religiosa del faraón Akhenaton, que tendía a

sustituir el politeísmo de las casta sacerdotal con un monoteísmo centrado en el culto al sol. Cuando esa reforma fracasó, Moisés se puso al frente de la minoría extranjera de los hebreos para llevar con ellos a la práctica el proyecto que habían rechazado los egipcios. El monoteísmo, pues, no es un descubrimiento hebreo, sino egipcio.

Durante su misión, Moisés encontró oposición, hasta el punto de ser asesinado por sus seguidores en el curso de una de las muchas revueltas de las que se habla en el Éxodo. Se repetía así, en el seno del pueblo judío, el delito primordial del asesinato del padre, en esta ocasión en la persona de Moisés. De ahí la neurosis obsesiva y la necesidad de reparación que se impusieron los israelitas, y que envileció su religiosidad, llevándolos a desarrollar un complicado ceremonial sacrificial y a la espera de un Mesías reparador.

Este estadio quedará superado gracias a otro eminente judío: no Jesús, sino Pablo, al que Freud considera como el verdadero fundador del cristianismo. Según él, Pablo tuvo el enorme mérito de sacar a flote el “pasado”, o sea el asesinato del padre. Esto, y nada más, es lo que se oculta tras su doctrina del pecado original. Pero Pablo hizo aún más: se adueñó de la figura de un tal Jesús, que había muerto en oscuras circunstancias, y convirtió su muerte en el sacrificio necesario para expiar la gran culpa. Escribe textualmente:

«Un hijo de Dios se sacrificó siendo inocente, cargando así con el pecado del mundo. Tenía que ser hijo porque el delito había consistido en el asesinato del Padre [...]. La religión mosaica había sido una religión del Padre; el cristianismo se convirtió en una religión del Hijo. El antiguo Dios, el Padre, pasó a un segundo plano; Cristo, el Hijo, ocupó su lugar, que es precisamente lo que todos los hijos habían deseado hacer en tiempos antiguos [...] A partir de ese momento, la religión judía se convirtió en un fósil».

A esto se reduce en la interpretación de Freud el misterio pascual. Y la eucaristía no sería más que una forma evolucionada de la antigua comida totémica en la que los participantes Incorporan a sí la sangre y la carne de su Dios”.

3. QUÉ RESPONDER A FREUD.

No pretendo dedicarme a hacer la crítica de esas teorías, crítica que debe hacerse (y que ha sido hecha) en otras sedes y con otra competencia II. Pero sí que es preciso hacer algunas observaciones para desmontar el halo de autoridad que se ha creado en torno a ellas. Hay que distinguir claramente entre el Freud, genial inventor del psicoanálisis, y el Freud teórico de la religión. En este segundo campo, Freud goza inmerecidamente de la fama merecidamente conquistada en el primero.

Lo primero que hay que señalar es que la actitud básica de Freud ante la religión no es fruto de sus análisis psicológicos, porque es anterior a ellos. Es archisabido que, sustancialmente, él tenía ya claro su punto de vista desde un principio, y que nunca lo cambió. Su explicación de la fe en Dios “Padre” es corolario obligado de su concepción rígidamente materialista y positivista del hombre desde su mismo punto de partida.

En su forma de tratar la religión, Freud vulnera los criterios científicos que en otras partes defiende tan encarnizadamente, basándose en hipótesis totalmente indemostrables, como la del asesinato de Moisés por parte de sus compatriotas. A veces, como en este caso, le basta con que un estudioso cualquiera y aislado haya formulado una hipótesis que le favorece, para construir sobre ella todo un castillo de teorías.

Simplifica, tomando de cualquier parte el material que pueda servirle para apoyar sus conclusiones y dejando de lado

sistemáticamente todo lo demás. Por ejemplo, toma en consideración únicamente las analogías entre el padre de la tierra y el Padre de la fe cristiana, pero nunca las diferencias, con ser éstas mucho más profundas. Le resulta totalmente desconocida la idea de un “Padre esencial”, tal cual surge del evangelio de san Juan: o sea, un padre que es solamente padre, que sólo existe como padre, sin ser esposo, que se realiza como tal en la generación de un único hijo. ¿Qué sentido puede tener, bajo esta luz, el hablar de lucha de los hijos contra el padre por la posesión de la madre?

La crítica de Freud, al igual que la de Feuerbach y la de Nietzsche, ignoran por completo la doctrina cristiana de la Trinidad, y, respecto a Jesucristo, se basa en un estadio de investigación hoy claramente superado que a él le permitía liquidar en dos palabras la cuestión de su historicidad.

Con todo, hay que decir una cosa a favor de Freud: que él era mucho más consciente del valor meramente hipotético de sus reconstrucciones que muchos de sus lectores y divulgadores posteriores. Él mismo se mostró dudoso, durante algún tiempo, sobre si considerar su Moisés y el monoteísmo como un estudio científico o como una “novela histórica”.

Una observación que Freud repite de continuo en sus obras es la de la ambivalencia de los sentimientos, y así aparecen claramente sus sentimientos ante la religión: como una mezcla de atracción y de rechazo, de admiración y de desprecio. Escribe:

«¡Qué envidiables nos parecen a nosotros, hombres de poca fe, quienes viven convencidos de la existencia de un Ser supremo! [...] Lo único que podemos hacer es sentirlo si ciertas experiencias de la vida y la observación de la naturaleza nos han hecho imposible aceptar la hipótesis de ese Ser supremo».

Y hasta llega a preguntarse, precisamente en Moisés y el monoteísmo, si, por encima de todas las razones psicológicas aducidas para explicar el origen de la religión, no existirá tal vez una más a medida de la grandiosidad y la persistencia del fenómeno, “cuyo orden de grandeza es el de la misma religión”; en otras palabras, la razón que aducen los creyentes, a saber, la existencia de hecho de un Dios creador y padre. Hay que anotar en su honor el hecho de que nunca excluyó del todo esa posibilidad.

Lo que queda al final, de toda la argumentación de Freud contra la existencia real de un Dios padre, no es una prueba, sino, como decíamos, una “sospecha”. Pero cuán devastadora puede ser en este campo la simple sospecha, lo demuestra lo que escribe una conocida psicoanalista creyente, después de haber comentado la explicación de Freud del pecado original y del sacrificio de Cristo: “Liquidar en dos frases el misterio de la Redención es un poco poco... Aunque resulta difícil olvidar esas dos frases una vez que han entrado en nuestra mente”⁴ (la cursiva es mía).

Yo me pregunto si, entre las muchas formas de neurosis obsesiva que ha estudiado, Freud incluyó alguna vez la sospecha, dada la fuerza compulsiva que ésta ejerce sobre el individuo una vez que ha entrado en la mente. Difícilmente un marido conseguirá seguir mirando con los mismos ojos a su mujer, una vez que le han insinuado una duda acerca de su fidelidad, por más que tenga todas las razones del mundo para juzgar que es mentira. Eso mismo les sucede a no pocos creyentes de cultura media respecto a la fe en un Padre bueno y todopoderoso, después de Freud.

La sospecha envenena la mente. Una vez que ha entrado en ella, transforma todos los datos en indicios y todos los indicios en pruebas. En la encíclica *Dominum et vivificantem*, el papa habla del perverso “espíritu de la sospecha” y ve su primera manifestación en la duda que

la serpiente insinúa a nuestros primeros padres acerca de las intenciones reales de Dios.

Antes que sobre Dios, en este caso se hace recaer la sospecha sobre el hombre. Es reveladora la siguiente declaración de Freud:

«Sería realmente muy hermoso que existiesen un Dios creador del universo y una benigna Providencia, un orden moral universal y una vida ultraterrestre; pero es al menos muy extraño que todo eso sea tal y como como no podemos por menos de desear que sea».

Un hecho se hace sospechoso porque responde a lo que el hombre desea en lo más hondo de su corazón. El “deseo innato de Dios”, que siempre fue considerado como una de las pruebas más seguras de la existencia de Dios, en esta nueva visión del hombre aparece como la prueba más segura de su no-existencia. A la base de la negación de Dios hay una profunda desconfianza en el hombre.

4. UNA CONFIRMACIÓN INSOSPECHADA.

Lo que más interesa poner de relieve no es tanto la crítica a las ideas de Freud cuanto la contribución que esas ideas pueden prestar y han prestado de hecho a la purificación de la fe. Freud nos muestra los escollos y los peligros que debemos evitar al hablar de Dios Padre. Nos ayuda a distinguir más claramente entre símbolo y realidad, o sea entre Dios Padre y el padre de la tierra. El único hombre de Iglesia con quien Freud estuvo ligado con vínculos de amistad, el pastor Pfister, tenía razón cuando le escribía: “No creo que el psicoanálisis elimine al arte, la filosofía o la religión, sino que contribuirá a purificarlos”.

La contribución que ha aportado Freud para la purificación de la fe resulta evidente en los libros escritos sobre el Padre de un tiempo a esta parte, al menos en los de índole teológica. Nos ha obligado a

revisar nuestro lenguaje, con frecuencia burdamente antropológico cuando hablábamos de Dios Padre. Hoy nadie se permitiría ya hablar del Padre como hemos visto que se hacía a veces en el pasado al hablar de los sufrimientos de Cristo en la cruz.

La obra de Freud, leída con serenidad y sin la preocupación por tener que refutarla, ofrece al creyente cristiano una extraordinaria confirmación de su fe. Él reduce toda la religión a una nostalgia del Padre; éste es el resorte que lo mueve todo, la realidad psicológica que se esconde detrás de toda manifestación religiosa. Pero todo esto se convierte en una apología extraordinariamente convincente del evangelio de Cristo, que pone el núcleo más profundo de su enseñanza precisamente en la paternidad de Dios. El lugar que ocupa Dios Padre en la revelación cristiana es el único que responde adecuadamente a la importancia que tiene el padre en los análisis de Freud.

Estamos de acuerdo en que existe en el hombre una insuprimible “nostalgia del Padre”, y que todo proviene de aquí y a eso tiende, pero la explicación es mucho más sencilla que el mítico asesinato del padre del clan primordial. San Agustín la ha formulado así: “Nos has hecho, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti”.

Los conflictos entre el padre y el hijo no tienen distinta explicación que los que se dan entre hombre y mujer, dentro de la pareja humana. Llevamos impresa en nosotros de manera confusa la necesidad de un padre ideal y de un compañero ideal; y en base a eso medimos todas nuestras experiencias de paternidad y de amor humano, nos parecen pobres y nos rebelamos, hasta que descansemos en quien, según la Biblia, no sólo es el “Padre” ideal sino también el “Esposo” y el amigo ideal (otro elemento que Freud olvida por completo). “Todo lo que pasa –ha escrito alguien(W. Gotee)– no es más que un símbolo”, y eso son la paternidad humana y la relación sexual: símbolos de otra paternidad y de otra unión.

Para el creyente, la fe en la existencia de un Dios Padre no es algo que depende de la importancia que el padre de la tierra tiene en la vida, sino, al contrario, la importancia del padre en la vida humana depende de la existencia de un Padre “del que proviene todo y al que “tendemos todos”. El padre representa la raíz del ser de la persona. De aquí el vacío y el profundo desgarrón que sentimos ante la pérdida de nuestro padre de la tierra. El rechazo del Padre no es más que un aspecto del rechazo más general del hombre de hoy a reconocer que depende de alguien, que tiene en otro, como decía Marx, “la raíz del propio ser”.

La fe en Dios Padre, si sabemos entenderla debidamente, no sale, pues, minada, sino reforzada, del cotejo con Freud, y en consecuencia podemos seguir cultivando aquel ideal de “vivir por el Padre” que vimos realizado de forma sublime en la persona de Jesús.

Quisiera destacar un rasgo de ese ideal que podemos empezar a imitar desde ahora mismo. Jesús “vive por el Padre” en el sentido de que todo lo que hace, dice o sufre, es para hacer conocer al Padre y hacer que llegue su reino. Imitarlo en esto significa no proponerse otra meta ni tener otra pasión en la vida que la de estar al servicio de la gloria de Dios y ser instrumento de su amor al mundo.

Vivir de tal forma que, en la hora de la muerte, podamos decir también nosotros al Padre, con íntima satisfacción y paz: “He coronado la obra que me encomendaste” (Jn 17,4). No importa cuál sea esa obra: si grande o pequeña, ordinaria o extraordinaria. Lo que importa es que sea la obra que el Padre nos ha encomendado, no otra que nosotros nos hayamos elegido por nuestra cuenta en la vida.

XII.- EL PADRE DE QUIEN TOMA NOMBRE TODA PATERNIDAD.

Qué pueden aprender los padres de la tierra del Padre celestial.

«Yo os enviaré al profeta Elías antes de que llegue el día del Señor, grande y terrible:

reconciliará a padres con hijos y a hijos con padres». (Malaquías, 3,23–24).

EL OÍDO DE Dios

Al examinar los símbolos de Dios en la Biblia, observamos una cosa curiosa. Los símbolos del Espíritu Santo están tomados casi todos ellos del mundo inanimado: el viento, el agua, el fuego, el ungüento. Los símbolos del Hijo están sacados, en general, del mundo animal; él mismo se compara con la gallina, se le atribuyen los títulos de cordero, de león de Judá, y luego, en la tradición, los símbolos del pez y del pelícano. Los símbolos genéricos de Dios, que se utilizan especialmente para el Padre, están tomados casi exclusivamente del mundo humano: el rostro, el ojo, el corazón, la mano, la voz, el silencio. A este campo pertenece también el símbolo que nos va a introducir en esta meditación: el oído de Dios.

El oído es el símbolo más “receptivo” del cuerpo humano. Con el ojo, además de ver, se puede también amenazar, escudriñar; con el oído sólo se puede oír. Es, pues, un símbolo de Dios que resulta “tranquilizador”, que sugiere acogida. De hecho, el símbolo del oído se usa en la Biblia casi sólo para hablar de un Dios que escucha la oración, que “presta” oído, “tiende” el oído. “Tiende el oído, escucha mi voz” es una fórmula que se repite en los salmos:

«Escucha mi súplica, Señor, presta oído a mis gritos, no seas sordo a mi llanto» (Sal 39,13).

Y Dios escucha, dice la palabra de Dios. “Los ojos del Señor miran a los justos, sus oídos escuchan sus gritos” (Sal 34,16). El Dios vivo no es como los ídolos, que “tienen oídos y no oyen” (Sal 115,6). “El que plantó el oído ¿no va a oír?” (Sal 94,9). Pero la invitación a oír es recíproca: también Dios pide al hombre que le preste oído: “Escucha, pueblo mío, mi enseñanza, presta oído a las palabras de mi boca” (Sal 78,1).

1. DOBLO LAS RODILLAS ...

Esta es la cuarta y última “clase” de Pablo sobre el Padre a la que asistiremos. El punto de partida nos lo ofrece un texto de la Carta a los Efesios:

«Doblo las rodillas ante el Padre, de quien toma nombre toda paternidad en el cielo y en la tierra» (Ef 3,14).

Este texto nos interesa porque establece una estrecha relación – una relación de dependencia– entre Dios

Padre y los padres de la tierra, y a esto precisamente queremos dedicar esta meditación: a ver cómo el descubrimiento de la paternidad de Dios puede tener una “incidencia” benéfica también en la sociedad de nuestros días que, como decíamos al comienzo, bajo ciertos aspectos es una sociedad huérfana de padre.

Y en primer lugar veamos qué significa la expresión “paternidad en el cielo y en la tierra”. La palabra que traducimos con “paternidad”, en el texto griego original tiene un sentido mucho más amplio del que tiene para nosotros. Designa, sí, la relación padre-hijo, pero también el vínculo que une a todos los que descienden de un mismo cabeza de familia, o que están unidos entre sí por vínculos familiares y de sangre, estirpe, linaje, familia. La paternidad “en el

cielo” indica la familia de los seres celestiales, la “familia de allá arriba”, como la llamaban los judíos.

Es interesante observar cómo también Juan, en su Primera Carta, establece una relación entre paternidad humana y paternidad de Dios:

«Os escribo, padres, que ya conocéis al que existía desde el principio. Os escribo, hijos, que ya conocéis al Padre» (1 Jn 2,13–14).

En la Biblia observamos este hecho: que lo humano sirve de símbolo para lo divino y lo divino sirve de modelo para lo humano. Me explico: la revelación utiliza las experiencias humanas –amor materno, paterno, esponsal, de pastor, de amigo– para hablamos con ellas del amor trascendente de Dios; pero luego nos presenta constantemente a Dios como el modelo de esos mismos amores humanos. Mirando cómo ama Dios aprendemos cómo deberían amar un padre o una madre a su hijo, el esposo a la esposa, el pastor a su rebaño, etcétera.

La relación entre paternidad divina y paternidad humana funciona, pues, en sentido inverso a lo que nosotros solemos imaginarnos: no es Dios el que, por analogía humana, es llamado Padre, sino que son los hombres quienes reciben de Dios el nombre de padres:

«No es porque tú tengas un padre o porque los hombres tengan padre, por lo que llamamos a Dios ‘Padre del cielo’, sino que es, como dice el Apóstol, porque de él toma nombre toda paternidad en el cielo y en la tierra. Por eso, incluso si hubiese tenido el padre más cariñoso que pueda existir entre los hombres, éste seguiría siendo, a pesar de sus mejores intenciones, un padrastro, una sombra, un reflejo, una semejanza, una imagen, un discurso borroso sobre la paternidad de la que toma nombre toda paternidad en el cielo y en la tierra».

Intentemos, pues, conocer lo que Dios, como Padre, puede enseñar a los padres de la tierra. A la luz de lo que antes hemos dicho de Dios –que es padre y madre a la vez–, hoy en el término de “paternidad” tenemos que incluir también el de “maternidad”: de Dios no proviene sólo toda paternidad humana, sino también toda maternidad. En otras palabras, no sólo los padres humanos tienen que aprender algo de Dios, sino también las madres. De todas formas, no creo que se enfaden conmigo las madres si en este momento insisto más especialmente en la relación padre–hijo. De todos es bien sabido cómo ellas son las primeras que sufren y que pagan el pato cuando existe una mala relación entre su marido y los hijos.

2. PADRES E HIJOS.

¿Por qué será que la literatura, el arte, el espectáculo o la publicidad explotan, todos ellos, una única relación humana: la de tema erótico entre el hombre y la mujer, entre marido y mujer? Tal vez porque así es fácil hablar de uno mismo, porque se trata de una realidad excitante, y porque a río revuelto ganancia de pescadores. Como si en la vida no existiera otra cosa. Hay que admitir que el sexo se está convirtiendo en una verdadera obsesión. Si cayese en la tierra alguien de otro planeta, o si consiguiese captar desde su planeta algunos de nuestros espectáculos televisivos, pienso que le pareceríamos un tanto ridículos en ese campo.

Y sin embargo, dejamos sin explorar otra relación humana tan universal y vital como ésta, otra de las grandes fuentes de alegría que la vida nos ofrece: la relación padre–hijo, la alegría de la paternidad. Y sin embargo, cuando ahondamos con serenidad y objetividad en el corazón del hombre, descubrimos que, en la mayor parte de los casos, una buena relación, intensa y serena, con los hijos es, para el hombre adulto y maduro, tan importante y tan gratificante como la relación

hombre–mujer. Y sabemos lo importante que es también esta relación para el hijo o la hija, y el tremendo vacío que deja su ausencia.

Según la Sagrada Escritura, de la misma manera que la relación hombre–mujer tiene su modelo en la relación Cristo–Iglesia, así la relación padre–hijo tiene su modelo en la relación entre Dios Padre y su Hijo Jesús.

Pero al igual que el cáncer suele atacar a los órganos más delicados del hombre y de la mujer, así la fuerza destructora del pecado y del mal ataca a los ganglios más vitales de la existencia humana. No hay nada que esté tan expuesto al abuso, a la explotación y a la violencia como la relación hombre–mujer, y no hay nada que esté tan expuesto a la deformación como la relación padre–hijo: autoritarismo, paternalismo, rebelión, rechazo, incomunicabilidad.

No hay que generalizar. Hay también casos de relaciones hermosísimas entre padres e hijos. He conocido a jóvenes que acababan de perder a su padre. Uno de ellos, sobre todo, estaba inconsolable. La muerte de su padre le había hecho comprender el lugar que ocupaba en su vida y no se resignaba a no haber sabido decírselo a tiempo y a tener que conformarse con ir ahora a decírselo, llorando, en el cementerio.

Pero, lamentablemente, sabemos que existen también, y que son más numerosos, los casos negativos de relaciones difíciles entre padres e hijos. Es inútil intentar analizar las causas de los mismos, que ciertamente son muchas. Al hablar del sufrimiento de Dios Padre, citaba yo aquella exclamación que leemos en Isaías: “Hijos he criado y educado, y ellos se han rebelado contra mí” (Is 1,2). Creo que muchos padres, hoy en día, saben muy bien por experiencia lo que quieren decir estas palabras.

El sufrimiento es mutuo. Hay padres cuyo mayor sufrimiento en la vida es sentirse rechazados, y hasta despreciados, por sus hijos. Y

hay hijos cuyo más profundo e inconfesado sufrimiento es sentirse incomprendidos o rechazados por su padre, o que, en un momento de cólera, tal vez han oído a su padre decirles a la cara: “¡Tú no eres mi hijo!”

3. PADRES, NO EXASPERÉIS A VUESTROS HIJOS.

¿Qué se puede hacer para suavizar estas dolorosas situaciones? En primer lugar, recuperar la fe en la paternidad, que no es únicamente un factor biológico, sino un misterio y una participación en la paternidad de Dios. Pedirle el Espíritu Santo. Después, esforzarse también por imitar al Padre celestial. San Pablo describe en estos términos la relación padres–hijos:

«Hijos, obedeced a vuestros padres en todo, que eso le gusta al Señor.

Padres, no exasperéis a vuestros hijos, no sea que pierdan los ánimos» (Col 3,18–21).

A los padres les aconseja que “no exasperen” a sus hijos; o sea, de manera positiva, que tengan paciencia y que sean comprensivos, que no lo exijan todo al instante, que sepan esperar a que los hijos maduren, que sepan disculpar sus fallos. Seguro que un padre tiene la obligación de corregir. ¡Y mucho cuidado con viciar a los hijos, como ocurre con frecuencia en nuestros días! Dios nos ama, pero no nos vicia... Pero tampoco hay que pasar todo el tiempo riñéndolos y echándoles en cara lo que no hacen bien. También hay que animarlos por sus esfuerzos, por pequeños que sean. Transmitirles una sensación de libertad, de protección, de confianza en sí mismos, de seguridad. Como hace Dios, que dice que quiere ser para nosotros una “roca protectora”.

Al corregirlos, hay que saber distinguir claramente lo que no está bien y no dar un juicio negativo sobre todo lo que hacen el hijo o la hija, con frases como: “De ti no se puede sacar nada en limpio”, “ya lo sabía”, “tú siempre lo mismo”, “nunca cambiarás”... Es mejor empezar con lo positivo, demostrándoles que se les quiere, y que justo por eso nos extraña que hayan hecho eso.

Al padre que quiera saber todo lo que no tiene que hacer con su hijo, yo le aconsejaría que leyese la famosa Carta al padre de E Kafka. Su padre le había preguntado por qué le tenía miedo, y el escritor le contesta con una carta, mezcla de amor y de tristeza. Lo que más le reprocha a su padre es que nunca se diera cuenta del tremendo poder que, para bien o para mal, tenía sobre él. Con sus perentorios “¡Y a mí no me contestes!”, lo había inhibido hasta tal punto que casi se había olvidado de cómo se habla. ¿Llegaba de clase trayendo una alegría, un trabajito infantil, o unas buenas notas? La reacción de su padre era: “¡No tengo más en que pensar...!”. (Ese “más en que pensar” era su trabajo, su negocio). Cuando, por algunos escasos jirones positivos, es fácil intuir lo que habría podido ser para su hijo: un amigo, un confidente, un modelo, todo un mundo...

No hay que tener miedo a imitar alguna vez literalmente a Dios Padre. Siempre que el Padre se hace presente en persona, en el Nuevo Testamento, es para expresar la satisfacción que siente por su Hijo, o para ponerse de su parte. “Éste es mi Hijo querido, mi predilecto” (cf Mt 3,17; 17,5). ¿Por qué no decirle al hijo o a la hija, cuando la ocasión lo permite, a solas o, aún mejor, delante de otros: “¡Bien, hijo mío! ¡Me siento orgulloso de ser tu padre!”. Esas palabras, si salen del corazón y están dichas en el momento adecuado, pueden hacer milagros y dar alas al corazón de un muchacho o de una chica.

Hay sobre todo una cosa que es necesario imitar de Dios Padre: que él “hace caer la lluvia sobre buenos y malos”. Dios quisiera que fuésemos mejores de como somos, pero nos acepta y nos ama ya tal

como somos, nos ama lleno de esperanza. Cada hijo es único y precioso para el Padre celestial. Más aún, Jesús nos ha asegurado que si tiene especiales atenciones con alguien, es con los pequeños, con los débiles, con los pródigos. Él no se fija en el mérito, sino en la necesidad, al menos mientras estamos en esta vida.

Tampoco el padre de la tierra (y esta reflexión vale también para las madres) tiene que amar solamente al hijo ideal, al hijo con que había soñado: brillante en los estudios, educado y que cosecha éxitos en todo lo que hace. Debe amar al hijo real que Dios le ha dado, quererlo por lo que es y por lo que puede hacer. ¡Cuántas frustraciones se resuelven aceptando serenamente la voluntad de Dios sobre los hijos, aunque naturalmente haciendo todo lo que está en nuestras manos por educarles!

A los padres que estén viviendo situaciones especialmente difíciles en su relación con los hijos, yo sólo les diría una cosa: tratad de imitar a nuestro Padre del cielo. Como hemos visto ya, él ha decidido vencer el mal del mundo, no oponiendo violencia a la violencia, rechazo al rechazo, sino venciendo el mal a fuerza de bien, la violencia a base de bondad, la rebeldía con el perdón. Un arte sumamente difícil, pero que con su ayuda se puede lograr, al menos alguna vez. A estos padres yo les digo: ¡Ánimo!, Dios está con vosotros, y él sabe mejor que nadie, y por experiencia, lo difícil que es el oficio de padre.

Cuando nace el primer hijo, el padre lo suele comunicar todo contento a los amigos, diciéndoles: “¡Ya soy padre!”. Estas palabras sólo pueden decirse, en un sentido mucho más verdadero, más adelante en la vida, una vez que se ha dado muestra de muchos cuidados, de mucha paciencia y longanimidad; una vez que se ha aprendido a sufrir por los hijos. Entonces sí que se puede decir de verdad: “¡Ya soy padre!”.

La literatura moderna está llena de casos negativos y trágicos en la relación padre-hijo: de hijos que se avergüenzan de su padre y de padres en lucha con su hijo. Pero hay una hermosa excepción. Charles Péguy tiene un pasaje de auténtica “poesía de la paternidad”, que merece ser recordado aquí por ser autobiográfico en su sustancia. Dios sabe cuánta necesidad tenemos de escuchar algún testimonio positivo en este campo. Bien, pues un padre está en el bosque, en pleno invierno, trabajando con la podadera, la sierra y el hacha, con un viento norte que le hiela el aliento en las barbas. Y su pensamiento vuela hacia su casa, hacia su mujer y sus tres hijos, dos niños y una niña, que quizás estén jugando junto al fuego y peleándose como críos. Una sensación de ternura le sube a las mejillas y se entrega a sus sueños. Sin darse cuenta, se pone a reír, habla consigo mismo y se anima más y más, mientras sigue manejando sus herramientas. Piensa en el día en que sus hijos estén ya crecidos y serán –está seguro– más fuertes aún que él. Piensa en el día en que alguien dirá su apellido y ya no será él quien se vuelva para contestar, sino uno de sus hijos. Pero citemos literalmente algunos versos, renunciando únicamente a la métrica:

«Cuando piensa en sus hijos convertidos ya en hombres y mujeres. Cuando piensa en la edad de sus hijos... Le sube una ternura, un calor, un tal orgullo. (Dios mío, ¿no será tal vez soberbia?)... Piensa en ellos, y por gracia de Dios le afluye enseguida la sangre al corazón. Y cómo lo calienta... Y aquel hielo que tenía en los dedos desaparece como por encanto... Y entonces el buen hombre quiere hacerse el valiente. Quiere hacer como si no hubiese llorado. Como quien no quiere, mira alrededor, por si alguien lo está mirando... se apresura a enjugar aquellas dos lágrimas que hay en sus mejillas».

4. PADRES ADOPTIVOS Y PADRES ESPIRITUALES.

Como hemos visto, san Pablo se sirve de la imagen de la adopción para ilustrar nuestra relación con Dios Padre: “Cuando se cumplió el tiempo, envió Dios a su Hijo para que recibiéramos el ser hijos por adopción” (Ga 4,43). Tal vez los padres adoptivos “tomen su nombre” de Dios Padre más aún que los padres naturales. Y también en este caso, la realidad humana sirve de imagen para la realidad divina y ésta sirve de modelo para la realidad humana. Quiero decir que los papás y las mamás adoptivos tienen algo importante que enseñarnos sobre Dios (y que aprender de Dios), precisamente respecto a la adopción.

La adopción puede ser, en ocasiones, una experiencia de grandes sufrimientos. Con frecuencia los niños adoptados se traen consigo los traumas de la situación de donde vienen, traumas que pueden manifestarse en forma de rebelión, de violencia o de una extraña forma de aparente ingratitud. Y hasta llegan a acusar a sus padres adoptivos de las cosas más absurdas. Pero lo mismo que existe una gracia de estado para el matrimonio, así tiene que haber una gracia de estado para los padres adoptivos, pues a veces dan pruebas de una comprensión y una paciencia casi sobrehumanas. Se elevan hasta un amor que quizás sea el que nos recuerde más de cerca, aquí en la tierra, el amor de Dios: ese amor gratuito que “disculpa sin límites, cree sin límites, espera sin límites, aguanta sin límites” (1 Co 13,7).

Al mirar a algunos padres adoptivos, yo he comprendido algunas cosas sobre Dios Padre que no se encuentran en ningún libro de teología. Ante la generosidad y la perseverancia de su amor, ante su capacidad para encontrar una disculpa o al menos un atenuante para todo, yo pensaba: “¡Eso es lo que el Padre del cielo hace con nosotros!”. Cuántas veces arrastramos su nombre por el suelo, hasta llegamos a echarle en cara el habernos creado, y él sigue llamándonos hijos suyos con infinita paciencia y magnanimidad. ¡Realmente, carga con nosotros!

Pero, gracias a Dios, la adopción no siempre es un riesgo y una prueba; las más de las veces es también fuente de enormes y puras alegrías. Con frecuencia el niño y la niña adoptados desarrollan una clase de amor del todo especial hacia quienes los sacaron de la soledad, de la pobreza y de la marginación en la vida. Es un amor, hecho de una gratitud y admiración tan conmovedoras como no es fácil encontrar en ninguna otra situación humana. Personas de gran valía han sido salvadas y regaladas a la humanidad gracias a una adopción. También Dios tiene sus alegrías de padre gracias a la adopción de los hombres que ha hecho por Cristo. Gracias a ella, ha llenado de santos el paraíso. Pero él se siente orgulloso de todos sus hijos adoptivos, sin excluir a nadie, incluso de nosotros que somos tan pobres.

¡Viva, pues, la institución de la adopción, y enhorabuena a todos los padres y las madres adoptivos! Estáis en buena compañía: también Dios es un padre adoptivo, en sentido distinto pero verdadero. Que vuestros hijos os llenen de alegrías y que Dios Padre os ayude mucho.

Y quiero ahora añadir una palabra sobre lo que pueden aprender del Padre celestial, no sólo los padres naturales y los padres adoptivos, sino también los padres espirituales, los pastores de almas. Estas reflexiones valen también, y por doble motivo, para ellos. Algunos pintores han representado al Padre sosteniendo a Jesús crucificado, con una tiara en la cabeza (Puede verse La Trinidad, de escuela española, en el Museo de Picardía, en Amiens) ; el Greco, en su descendimiento de Cristo de la cruz, que se conserva en el Museo del Prado de Madrid, lo representa con una mitra en la cabeza. El sentido de esas representaciones no es que el Padre celestial se parezca al papa o a un obispo, sino que el papa y los obispos tienen que parecerse al Padre celestial. Ser sus representantes en la tierra.

Los padres espirituales están llamados a hacer tangible el amor de Dios, que es paterno y materno al mismo tiempo, es decir, que está hecho no sólo de correcciones, aliento y reprensión, sino también de acogida, ternura y compasión. Están llamados a ser auténticos papás para los pequeños, los probados, para los que hoy gritan su angustioso Abba desde lo más hondo de su Getsemaní. No puede pretender que el Padre celestial conteste al grito Abba que le dirige en la oración y que le haga sentir su ternura, el sacerdote que no responda al grito de “¡papá!” que le dirija a él un alma en la hora de la necesidad y no le haga sentir su ternura de padre. Los sacerdotes están llamados a “encarnar”, especialmente en el sacramento de la reconciliación, a aquel padre de la parábola que recibe con alegría al hijo pródigo y lo vuelve a admitir en la casa paterna.

Decía san Pablo a sus fieles de Corinto:

«Porque tendréis mil tutores en Cristo, pero padres no tenéis muchos, porque soy yo quien por medio del evangelio os he engendrado para Cristo Jesús» (1 Co 4,15).

También los padres espirituales engendran la vida, por supuesto no como causa principal sino como causa instrumental, en cuanto hacen llegar al corazón la semilla de la palabra. De ahí la fecundidad de la vida consagrada al servicio del Reino. Si la comprendiésemos mejor, tal vez habría menos “crisis de identidad” entre los sacerdotes y menos crisis de soledad.

5. HIJOS, OBEDECED A VUESTROS PADRES.

Pero la palabra de Dios no es nunca una palabra de única dirección, no habla únicamente a los padres. Ya hemos oído lo que el Apóstol aconseja a los hijos: que obedezcan en todo a sus padres. Pero esta obediencia no tiene nada de militar o de coercitivo. Recordemos las tres clases de obediencia que distinguíamos al hablar de la

obediencia de Cristo: por miedo, por amor a la recompensa, por amor filial. La obediencia a los padres debe ser una obediencia de este tercer tipo.

En el evangelio se leen unas palabras que podrían entenderse mal y desconcertar tanto a los padres como a los hijos: “Si alguien se viene conmigo y no odia a su padre y a su madre, y a su mujer y a sus hijos, y a sus hermanos y a sus hermanas, e incluso a sí mismo, no puede ser discípulo mío” (Lc 14,26). Es cierto que el evangelio a veces es provocador, pero nunca es contradictorio. Un poco más adelante, en el mismo evangelio de Lucas, Jesús recuerda con fuerza la obligación de honrar padre y madre (Lc 18,20), y, hablando del marido y la mujer, dice que han de ser una sola carne y que el hombre no tiene derecho a separar lo que Dios ha unido. ¿Cómo puede, pues, decirnos ahora que odiamos al padre y a la madre, a la mujer, a los hijos y a los hermanos?

Hay que tener presente una cosa. La lengua hebrea no tiene o usa poco el comparativo de superioridad o de inferioridad (amar una cosa más que otra, o menos que otra); simplifica y lo reduce todo a amar u odiar. La frase: “Si alguien se viene conmigo y no odia a su padre y a su madre...”, debe entenderse, pues, en el sentido de: “Si alguien se viene conmigo y no me prefiere a mí a su padre y a su madre...”. Para darse cuenta de que es así, basta con leer el mismo pasaje en el evangelio de Mateo, donde se ha suprimido el hebraísmo: “El que quiere a su padre o a su madre más que a mí no es digno de mí” (Mt 10,37).

A la luz de esta explicación, se entiende también cuál es el sentido de otra frase difícil del evangelio, en la que Jesús dice a sus discípulos: “Y no llaméis padre a nadie en la tierra, porque uno solo es vuestro Padre, el del cielo” (Mt 23,9). Jesús no quiere prohibir a los hijos llamar padre a su progenitor. Quiere decir que la suprema autoridad paterna sobre nosotros no es la del padre de la tierra, sino la

del Padre celestial; en caso de conflicto entre las dos, debe prevalecer ésta sobre aquélla. En ese sentido criticaba Jesús a los judíos que se atrincheraban tras la excusa “Nuestro padre es Abrahán” para no reconocer al que el Padre había enviado (cf Jn 8,39).

Por lo tanto, el evangelio no deroga el mandamiento de Dios de “honrar padre y madre”, sino que lo confirma. En la Biblia podemos leer un precioso comentario a este mandamiento, sobre el que los hijos harían muy bien en reflexionar:

«Dios hace al padre más respetable que a los hijos El que respeta a su madre acumula tesoros. El que honra a su padre se alegrará de sus hijos. Hijo mío, sé constante en honrar a tu padre, no lo abandones mientras vivas» (Si 3,2–12).

Honrar padre y madre quiere decir respetarlos, no rechazar de entrada sus consejos, no contestarles mal. En ciertas circunstancias especiales (cumpleaños, aniversarios, el día del padre y de la madre), decirles un “gracias” algo distinto, un poco más profundo de lo normal. No “gracias” por esta o por aquella pequeña cosa, sino gracias porque me has dado la vida, gracias porque con tu sudor me has dado la posibilidad de estudiar y de llegar adonde tú no pudiste llegar, tal vez hasta el doctorado. No esperar a tener que ir a decírselo, llorando, junto a su tumba.

No quiero concluir estos breves comentarios sobre las obligaciones de los hijos hacia sus padres sin recordar una triste realidad. Hay niños y muchachos que se sentirían muy felices de poder cumplir todas estas obligaciones hacia su padre... si lo tuviesen. ¡Son los huérfanos! Al comienzo de esta meditación he evocado el sufrimiento de quienes nunca han mirado a la cara a su padre o a su madre, aunque sepan que están vivos en alguna parte. Es una situación quizás más triste que la de quienes se han quedado huérfanos por muerte de sus padres. A los unos y a los otros la Escritura les recuerda

que Dios es “padre de huérfanos y defensor de viudas” (Sal 68,6). Padre de quienes no tienen padre.

6. SAN JOSÉ, “SOMBRA DEL PADRE CELESTIAL.

No podemos terminar esta reflexión sin dedicar un pensamiento especial a san José, al que la Iglesia ha proclamado patrón y protector de los padres. La tradición lo ha llamado “padre putativo” de Jesús, para recordar que Jesús nació “por obra del Espíritu Santo”. Pero tal vez ese término sea reductivo y diga demasiado poco. En realidad, el evangelio, aunque deja claro que Jesús nació por obra del Espíritu Santo, no tiene miedo de llamar a José sencillamente el padre de Jesús y a Jesús “el hijo de José” (cf Lc 4,22). Refiriéndose a él, María le dice a Jesús adolescente “tu padre” (cf Lc 2,48), y no “tu padre putativo”.

Y es que, en realidad, padre no es sólo el que engendra un hijo, sino también el que lo recibe por hijo, el que lo cría con el sudor de su frente, el que se encarga de él. Y José hizo todo eso con Jesús, y de forma ejemplar. Además, en este caso hay una razón todavía más profunda: José es padre de Jesús porque es el verdadero esposo y marido de la madre de Jesús.

Juan Pablo II, recogiendo unas palabras de Pablo VI, escribe acerca de san José en una reciente exhortación apostólica:

«Su paternidad se manifestó en que hizo de su vida un servicio, un sacrificio, al misterio de la Encarnación y a la misión redentora que va unida a ella; en que usó la autoridad legal que tenía sobre la Sagrada Familia para hacer una entrega total de sí mismo, de su vida y de su trabajo» (Redemptoris custos, 8).

Alguien ha acuñado para san José el título de “sombra del Padre”, en el sentido de que hace en la tierra las veces del Padre

celestial y es como su imagen discreta y silenciosa. En una cultura como la nuestra, que exalta de manera tan unilateral el aspecto del eros en el matrimonio, la figura de san José nos recuerda que hay también otras cosas importantes que configuran al verdadero padre. Se puede engendrar carnalmente a muchos hijos sin ser “padre” de ninguno de ellos, si, una vez engendrados, se los abandona o se borra uno de la escena, dejando que sea la pobre madre quien cargue sola con el peso durante toda la vida.

En ciertas situaciones familiares nada fáciles, san José puede ser una valiosa ayuda para los padres, que harán bien en recurrir a él en la oración.

Cuando nació Juan Bautista, el ángel dijo que llevaría a cabo la misión de Elías de “convertir los corazones de los padres hacia los hijos y los de los hijos hacia los padres”. Ésta es una misión que vuelve a ser urgente al comenzar este nuevo milenio, en que también nosotros estamos llamados a “preparar para el Señor un pueblo bien dispuesto” (cf Lc 1,17). Forma parte del esfuerzo por una nueva evangelización la iniciativa de una gran reconciliación y de una sanación de las relaciones enfermas entre padres e hijos.

Espero que esta meditación sobre el modelo celestial de toda paternidad nos haya ayudado un poquito en esa tarea.

CONCLUSIÓN

¡BENDITO SEA DIOS PADRE!

Del conocimiento a la celebración del Padre.

«Méteme, Padre eterno, en tu pecho, misterioso hogar.

Dormiré allí, pues vengo deshecho del duro bregar».

(En la tumba de Miguel de Unamuno).

1. TRAS LAS HUELLAS DE MARÍA.

Hemos llegado al final de nuestro viaje en busca del Padre. En este último tramo, nuestro guía será un guía de otra índole: ya no será un apóstol de Cristo, sino su madre, María.

María ha tenido –y sigue teniendo– con el Padre del cielo una relación única, que nace del título dogmático de “Madre de Dios”. Jesús –decía san Ignacio de Antioquía– es «hijo de Dios y de María”. Esta frase, en toda su sencillez, contiene una verdad que da vértigo. María se ve colocada al lado de Dios. Lo mismo que nosotros decimos de una persona que es hijo de éste y de aquélla, así san Ignacio de Antioquía dice de Cristo que es hijo de Dios y de María. María es la única persona del mundo que puede decir en el tiempo, dirigiéndose a Jesús, lo que le dice el Padre desde toda la eternidad: “Tú eres mi hijo, yo te he engendrado”.

No se trata de una relación de índole meramente dogmática, sino también espiritual. María es alguien que se ha fiado de Dios; que, en el Calvario, se dejó llevar” hasta el final; que, al igual que Abrahán, sacrificó también a su Isaac”. Es “la hija predilecta del Padre”, como la define el Vaticano II (LG, 53).

En el Magnificat, María guía a la Iglesia para que pase del conocimiento del Padre a su celebración gozosa y agradecida. San Ireneo escribe que “María, desbordante de gozo, gritó proféticamente, en nombre de la Iglesia: ¡Proclama mi alma la grandeza del Señor!”. Ella entonó, como corifea, un himno que la Iglesia tiene que seguir elevando al Señor.

Podemos leer el Magnificat como el espejo más fiel de la imagen de Dios Padre que hemos intentado reconstruir en este nuestro itinerario. La idea de un Dios que es a la vez “Padre” y “todopoderoso”, sumamente tierno y sumamente fuerte, altísimo y cercanísimo, está presente en el Magnificat y se expresa en la doble serie de títulos con que en él se llama a Dios: por una parte, Señor Dios, todopoderoso, santo; y por otra, “mi salvador”, alguien cuya “misericordia” llega a sus fieles de generación en generación.

El Padre que se complace en revelar sus secretos a los pequeños y que los oculta a los grandes y a los sabios halla un eco en el Magnificat, donde se dice que Dios “derribó del trono a los poderosos y ensalzó a los humildes, a los hambrientos los colmó de bienes y a los ricos los despidió con las manos vacías”.

La misma expresión que utiliza María en el Magnificat la encontramos en las palabras de Jesús: “Jesús, lleno de la alegría del Espíritu Santo, exclamó: Te doy gracias, Padre” (Lc 10,21); y María proclama: “Se alegra mi espíritu en Dios mi salvador”, movida sin duda también ella “por el Espíritu Santo”.

Pero María no es guía para nosotros únicamente por lo que dice en el Magnificat, sino más aún por la forma en que las dice, a saber, en oración. Con ello nos está recordando que lo más importante no es hablar del Padre, sino hablarle al Padre, es decir, alabarle, bendecirlo, darle gracias, desbordar de alegría en su nombre. No nos dejemos engañar por el estilo indirecto de “Proclama mi alma la grandeza del Señor” (en vez de “te proclama grande, Señor”). La forma indirecta de dirigirnos a Dios es señal de reverencia, como cuando los serafines proclaman: “Santo, santo, santo es el Señor, Dios del universo” (en vez de “santo eres tú, Señor, Dios del universo”).

2. LA BENDICIÓN ASCENDENTE.

¿Cómo podemos celebrar hoy al Padre? La oración que sintetiza todos los sentimientos que debemos tener hacia al Padre celestial es la que en hebreo se llama beraká. Esta palabra significa agradecimiento, alabanza, pero sobre todo bendición. Hay una bendición descendente y una bendición ascendente. La bendición descendente es aquella con la que el Padre nos bendice a nosotros, la que invoca la liturgia sobre la asamblea cuando dice: “La bendición de Dios todopoderoso... descienda sobre vosotros”; la bendición ascendente la que sube desde nosotros al Padre. Pablo reúne las dos cuando escribe:

«Bendito sea Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos ha bendecido en Cristo con toda clase de bienes espirituales y celestiales» (Ef 1,2).

El Padre nos ha bendecido (bendición descendente) y nosotros lo bendecimos a él (bendición ascendente). El alma de Jesús y su oración rebosan de estos sentimientos de bendición. La misma eucaristía nace como gesto de bendición; nace, incluso litúrgicamente, de la beraká judía. “Tomó pan, te bendijo, lo partió” (“accepit panem, benedixit et fregit... “). Una mala traducción oscureció en el pasado el sentido de estas palabras. Se pensaba que Jesús había bendecido el pan (y en ese momento, antes de la reforma litúrgica, se hacía la señal de la cruz sobre el pan). Pero Jesús no bendijo el pan, ¡bendijo al Padre! Por eso ahora se traduce acertadamente: “Dio gracias con la plegaria de bendición”. Conocemos también las palabras de esa plegaria de bendición que Jesús pronunció en la última cena, pues, en su sustancia, ha sido recogida en la actual fórmula del ofertorio de la misa: “Bendito seas, Señor, Dios del universo, por este pan... que recibimos de tu generosidad

La bendición del Padre, la beraká, es la primera misión de la Iglesia: “A él la gloria de la Iglesia y de Cristo Jesús” (Ef 3,21). San Basilio compara la Iglesia con un templo en el que “todos dicen: ¡Gloria!” (Sal 29,9).

¿Querrá eso decir que el Padre es un vanidoso y que necesita que los hombres lo “celebreemos”? Uno de los prefacios de la liturgia nos ofrece la respuesta:

«Aunque no necesitas nuestra alabanza, ni nuestras bendiciones te enriqueces, tú inspiras y haces tuya nuestra acción de gracias, para que nos sirva de salvación» (IV Prefacio común).

El despertar del amor y de la atención de los creyentes a nuestro Padre del cielo debe comenzar por el descubrimiento de algunas plegarias clásicas de bendición, como el cántico de los tres jóvenes – “Criaturas del Señor, bendecid al Señor”– que se reza los domingos y las fiestas en las Laudes, el grandioso y solemne Te Deum –“A ti, oh Dios, te alabamos”–, el Gloria, con aquellas cinco afirmaciones: “Por tu inmensa gloria te alabamos, te bendecimos, te adoramos, te glorificamos, te damos gracias”.

El canon de la misa, como ya hemos señalado en una ocasión, es la plegaria más extensa y más importante que la Iglesia dirige al Padre. Y concluye con una doxología que podemos trasladar de la liturgia a la vida, empezando y terminando con ella cada una de nuestras jornadas: Tor Cristo, con él y en él, a ti, Dios Padre omnipotente, en la unidad del Espíritu Santo, todo honor y toda gloria por los siglos de los siglos”.

3. ¿UNA FIESTA PARA EL PADRE?

Desde muchas partes se pide a las autoridades competentes de la Iglesia que instituyan una fiesta en honor del Padre. Es ésta una laguna que parece cada vez más intolerable. Existen a lo largo del año muchas fiestas en honor de la madre de Jesús, pero ninguna para el Padre, nada, ni siquiera una misa votiva. Existe, sí, un “día del padre”, pero sólo del padre de la tierra, no del Padre celestial, y, por añadidura, más con fines comerciales que espirituales.

Y no sirve decir que ya todas las oraciones de la Iglesia se dirigen al Padre. También todas se dirigen “por Jesucristo” y “en el Espíritu Santo”, y eso no quita para que haya fiestas en honor de uno y de otro. El hecho es que la falta de una fiesta en honor del Padre no hace más que contribuir a que en la práctica quede marginado de la atención de los fieles. La fiesta tiene un enorme poder catequético. Su repetición periódica nos obliga a hablar año tras año del sentido de la misma, a ilustrar a los fieles sobre el lugar que ocupa en la historia de la salvación y en la vida de las personas. ¿Qué habría ocurrido hasta hace poco con el conocimiento del Espíritu Santo, si ni siquiera hubiese existido la fiesta de Pentecostés para mantener viva su presencia en la conciencia de los fieles?

Es cierto que las fiestas litúrgicas se centran generalmente en algún acontecimiento de la historia de la salvación, no en una persona o en una idea. ¿Pero es que hay algún acontecimiento de la salvación que no afecte al Padre? Además, en ese sentido la Iglesia nunca tuvo miedo de hacer excepciones, cuando la utilidad de la fe o de la piedad así lo requerían. Así nació la fiesta del Corpus Christi, la del Corazón de Jesús y tantas otras. Las fiestas, como los sacramentos, son “para los hombres”, no para los puristas de la liturgia. Hoy, como hemos visto, es una necesidad vital el poner al Padre en el centro de la fe y de la devoción de la gente. No se trata de añadir un día de fiesta más al calendario, bastante apretado ya, de la Iglesia, sino de hacer de un domingo adecuadamente elegido el “domingo del Padre”, dándole toda la solemnidad que es menester.

El mayor obstáculo para la realización de este proyecto son algunas respuestas negativas que los papas dieron en el pasado a la petición de una fiesta así. Pero también otras fiestas católicas se instituyeron tras repetidas negaciones iniciales. Lo único que hace falta es dar una respuesta a las razones por las que la Iglesia, en un determinado momento, consideró prematura o no oportuna esa fiesta.

Y pronto se da uno cuenta de que se trata de razones válidas, pero contingentes, que no tienen ya razón de ser en la situación, hoy distinta, de la sociedad y de la Iglesia. Ciertamente una fiesta en honor del Padre era mucho menos urgente en el pasado que hoy en día, después de todo lo que hemos vivido.

En cuanto al título que habría que dar a esa fiesta, existen varias propuestas que habrá que discernir teológicamente. A mi entender, dedicarla al “Padre creador” y hacer a la vez una fiesta a la creación es una idea sugestiva, pero esconde un inconveniente. De ese modo se celebraría la paternidad genérica de Dios –Dios “Padre de todos los hombres”–, no la paternidad específica que constituye la novedad del Nuevo Testamento: Dios “Padre de nuestro Señor Jesucristo”. A mi entender, con este título, o simplemente con el de “Dios Padre”, esa fiesta conseguiría su verdadero objetivo. Llamarla la fiesta del “Padre misericordioso” haría también recaer el acento más sobre una prerrogativa que sobre la persona.

La dificultad que impide aceptar plenamente el proyecto de una fiesta en honor del Padre, para mí, es otra. Ésa es una decisión que no debería ser tomada por una Iglesia sola, a espaldas de todas las demás. Las Iglesias cristianas están celebrando actualmente la Pascua en fechas distintas porque en 1582 se reformó el antiguo calendario juliano sin consultar al patriarca ortodoxo de Constantinopla.

La fiesta del Padre sería, no sólo un acontecimiento litúrgico, sino también ecuménico si se decidiese tras una consulta y un acuerdo entre todas las Iglesias cristianas que aceptasen la idea, dejando libre, por supuesto, a cada Iglesia de concebir esa fiesta de acuerdo a su propia tradición y sensibilidad. De esa manera, la fiesta agradecería doblemente al Padre. ¿Acaso no desean todos los padres ver reunidos a su alrededor, el día de su fiesta, a todos los hermanos? Sería también una buena ocasión para empezar a decidir algo, juntos, todos los cristianos.

4. ORA A TU PADRE EN LO ESCONDIDO.

Pero antes de terminar, queremos recordar una cosa. La liturgia, la misa, una fiesta, todo eso son cosas bellísimas, pero no pueden agotar nuestra celebración del Padre. Jesús nos ha exhortado:

«Cuando vayas a rezar, entra en tu cuarto, cierra la puerta y reza a tu Padre, que está en lo escondido» (Mt 6,6).

Los Padres de la Iglesia coinciden casi todos ellos en ver ese cuarto (cubiculum) no sólo como un lugar material, sino como un estado de ánimo, un lugar interior, lo íntimo del corazón”:

«Y no pienses que se hable aquí de una habitación delimitada por cuatro paredes, en la que tu cuerpo pueda refugiarse, es también ese cuarto que está dentro de ti mismo, en el que están encerrados tus pensamientos y en el que moran tus afectos. Un cuarto que va siempre contigo y que siempre es secreto».

En ese cuarto podemos entrar en cualquier momento, y por tanto también mientras participamos en la oración litúrgica. De todas formas, algunos santos Padres insisten con gran acierto en la necesidad de tomar a veces al pie de la letra esas palabras de Jesús. Él no sólo se refería al cuarto secreto del corazón; quería también aconsejar un lugar apartado, lejos de las miradas de la gente. Escribe san Bernardo:

«Fíjate también que nos conviene buscar un lugar retirado para la oración. Jesús no sólo lo enseñó con la palabra cuando dijo: 'Métete en tu cuarto, echa la llave y rézale a tu Padre', sino que lo recomendó también con el ejemplo subiendo él solo a orar, sin admitir ni a los más íntimos».

Pero tanto en público como en lo secreto, no hay más que una forma de “adorar al Padre en espíritu y verdad” (Jn 4,23): adorarlo

unidos a su Hijo Jesucristo y en el Espíritu Santo, “venerando en silencio el secreto que nos trasciende” (Dionisio Areopagita).

oOo

AMAR A LA IGLESIA

RANIERO CANTALAMESSA

TRADUCCIÓN:

Manuel Ordóñez Villarroel

MONTE CARMELO

ÍNDICE

ÍNDICE. 1

INTRODUCCIÓN. 1

I.- «POR ÉL, TODO EL EDIFICIO CRECE BIEN ENSAMBLADO». 2

La Iglesia, edificio de dios. 2

1.- ¿Una Carta peligrosa?. 2

2.- Ya no sois extranjeros ni forasteros. 3

3.- ¿Reconstruimos el muro derribado?. 4

4.- Que cada uno mire cómo construye. 6

II.- «UN SOLO CUERPO Y UN SOLO ESPÍRITU». 8

La Iglesia, cuerpo de Cristo. 8

- 1.- Unidad y diversidad en la Iglesia. 8
 - 2.- La Iglesia comunión. 9
 - 3.- Lo que ocurrió en Pentecostés. 10
 - 4.- Los dos caminos para la unidad. 11
 - 5.- Quitar los coágulos. 12
- III.- «CRISTO AMÓ A LA IGLESIA». 14
- La Iglesia, esposa de Cristo. 14
- 1 La Iglesia esposa. 14
 - 2.- La mujer no es dueña de su cuerpo. 16
 - 3.- Cristo amó a la Iglesia. 16
 - 4.- Los amigos del esposo. 17
 - 5.- El servicio a la sede de Pedro. 18
- IV «HIJO, AHÍ TIENES A TU MADRE». 20
- La Iglesia, Madre. 20
- 1.- La Iglesia y María. 20
 - 2.- La Iglesia madre. 22
 - 3.- ¿El siglo de la Iglesia?. 22
 - 4.- Cristo no quiere perdonar nada sin la Iglesia. 24
- V «SERÁN LOS DOS UNA SOLA CARNE». 26
- La familia, Iglesia doméstica. 26
- 1.- La relación marido y mujer. 26
 - 2.- Padres e hijos. 28
 - 3.- «Buscad la fuerza en el Señor». 30

INTRODUCCIÓN.

En este libro se encuentran reunidas una serie de meditaciones en forma de lectio divina, dadas por el P. Raniero Cantalamessa a la Casa Pontificia, excepto la última –sobre la familia como «Iglesia doméstica»–, que fue pronunciada ante otro auditorio.

La característica propia de la lectura espiritual de la Biblia –la lectio divina–, respecto a cualquier otra forma de meditación, es que en ella la Sagrada Escritura constituye la «base», y no el «exponente»; es decir, durante la lectura la Sagrada Escritura no se utiliza para ilustrar el tema previamente elegido, sino que ella misma es el tema del que parte todo y al que todo vuelve.

Otra característica suya propia es que normalmente es también una lectio continua, una lectura seguida de un determinado libro de la Biblia.

Estas dos características aparecen respetadas en las presentes meditaciones, «basadas» cada una de ellas en un pasaje de la Carta a los Efesios y siguiendo el mismo orden en que aparecen los pasajes en el escrito.

Como en todas las meditaciones que dirigí a la Casa Pontificia, también en éstas me he esforzado por ofrecer en la primera parte algunos puntos fundamentales de referencia teológica sobre el problema, para luego, en la segunda parte, tratar de sacar las consecuencias prácticas que de ellos se derivan para la vida espiritual. En algunas de esas aplicaciones prácticas –como, por ejemplo, en la de la «espiritualidad del servicio a la Sede de Pedro»– se trasluce el destino original de las reflexiones, pero hemos optado por conservarlas como un eco de la inspiración del momento y también porque nos afectan a todos.

Siguiendo el mismo orden de exposición de la Carta, contemplaremos a la Iglesia sirviéndonos de las cuatro imágenes ya clásicas de edificio, cuerpo, esposa y madre.

La siguiente observación, hecha durante una de las meditaciones, muestra cuán necesaria y urgente sea una reflexión renovada sobre el misterio de la Iglesia: «A comienzos del siglo XX, alguien predijo que éste sería el siglo de la Iglesia, el siglo en el que se volvería a tomar conciencia de la importancia de la misma, tras el largo silencio de la época del iluminismo y el liberalismo. Y así ha ocurrido ciertamente en el ámbito teológico. Los estudios que en ese tiempo aparecieron en torno a la naturaleza de la Iglesia son incontables. Karl Barth dio a su teología el nombre de “dogmática eclesial”; el concilio Vaticano II hizo de la Iglesia el punto central de sus reflexiones; se publicó la *Ecclesiam suam* de Pablo VI. Ahora bien, ¿ha crecido también proporcionalmente el amor a la Iglesia?».

No se puede leer la afirmación de Efesios 5, 25: «Cristo amó a la Iglesia», sin hacerse la pregunta: «¿ Y yo? ¿Amo yo a la Iglesia?».

I.- «POR ÉL, TODO EL EDIFICIO CRECE BIEN ENSAMBLADO».

La Iglesia, edificio de dios.

1.- ¿Una Carta peligrosa?

En la última parte de la *Novo millenio ineunte*, el Papa nos invita a mirar a la Iglesia como «misterio de comunión» que tiene por «corazón» la caridad [*Novo millenio ineunte*, n. 42]. En ese espíritu

quisiéramos releer algunos pasajes de la Carta a los Efesios, el escrito eclesiológico por antonomasia de todo el Nuevo Testamento.

En la Carta a los Efesios se habla de reconciliación universal, de enemistades destruidas, de muros de división derribados; pero nosotros nos vemos obligados a leerla en un momento en que a nuestro alrededor sólo se oyen «ruidos de guerra» y en que parece triunfar la enemistad a nivel planetario, aun entre los mismos aliados de antes. Pero ésta es una razón de más para volver a escuchar esas palabras. «Cristo es nuestra paz», leemos en la Carta a los Efesios. «Él ha venido a anunciar la paz: paz a los de cerca, paz a los de lejos» (Ef 2, 14.17): son palabras que el mundo necesita siempre volver a escuchar

Entreguémonos, pues, a la escucha de la palabra de Dios, pues «por nuestra paciencia y el consuelo que dan las Escrituras» podremos «mantener viva la esperanza» (Rm 15, 4).

Hoy se tiende a descartar que la Carta a los Efesios haya sido escrita de puño y letra por san Pablo. Habría nacido en una época ligeramente posterior al Apóstol, y sería obra de alguien que recogió y desarrolló su pensamiento. De todas formas, eso sólo tiene una importancia relativa. A nosotros nos basta con saber que forma parte del canon de las Escrituras inspiradas, para estar seguros de que por medio de ella Dios nos habla con toda su autoridad divina.

¿Cómo se presenta a la Iglesia en la Carta a los Efesios? La novedad más relevante es, sin duda alguna, la siguiente: hasta ahora, Pablo utilizaba la palabra «Iglesia» exclusivamente para indicar la Iglesia local (Jerusalén, Corinto, Filipos, etc.); aquí y en la Carta a los Colosenses la utiliza para indicar la Iglesia universal. Universal, no sólo en el espacio, sino también en el tiempo, en cuanto que tiene su origen en Dios antes de todos los siglos y es a la vez celestial y terrena.

Alguien ha visto en esto el peligro de un excesivo entusiasmo eclesiológico y de triunfalismo. «Desde el punto de vista teológico – ha escrito uno de los comentaristas más recientes y conocidos–, la imagen de la Iglesia se aproxima de manera preocupante a la de una comunidad gloriosa que reside más en el cielo que en la tierra y que está unida a su Señor triunfante; pero se la contempla demasiado poco bajo la cruz, a la secuela del Señor que sufre y expía. Y eso constituye un peligro, debido a la conciencia eclesial que ha suscitado ese teólogo, y que nosotros tenemos ante los ojos de manera más clara que en siglos anteriores».

Pero si esto es una culpa, yo diría que es para nosotros una «feliz culpa», una culpa providencial. Somos tan propensos a no ver, en la Iglesia, más que su lado oscuro, que tal vez en estos momentos estemos necesitando el correctivo de una visión más positiva de la Iglesia. En la conocida definición de la Iglesia como «casta meretriz» (casta meretrix), hemos insistido tanto en el sustantivo «meretriz», que uno siente ya nostalgia de escuchar también algo acerca del adjetivo «casta».

Por lo demás, como veremos, esos peligros que se han señalado son más imaginarios que reales. La Carta a los Efesios, lejos de caer en actitudes quietistas de autoexaltación, es una exhortación constante a cambiar, a renovarse interiormente. En ella el misterio sólo se evoca para convertirlo en norma de vida. La cruz no está ausente, ya que, según nuestra Carta, por ella ha sido destruida la enemistad y se ha realizado la gran reconciliación (cf Ef 2, 16).

2.- Ya no sois extranjeros ni forasteros.

Vayamos, pues, al tema de esta primera meditación. A Efesios 2, 19–22, que, ateniéndonos al método de la lectio divina, queremos escuchar antes que nada según el texto original:

«Por lo tanto, ya no sois extranjeros ni forasteros, sino que sois conciudadanos de los santos y miembros de la familia de Dios. Estáis edificados sobre el cimiento de los apóstoles y profetas, y el mismo Cristo Jesús es la piedra angular. Por Él todo el edificio crece bien ensamblado, para ser un templo consagrado al Señor. Por Él también vosotros os vais integrando en la construcción, para ser morada de Dios por el Espíritu».

En este texto se nos presenta a la Iglesia bajo la imagen–guía de un edificio en construcción. No un edificio cualquiera, sino el edificio sagrado por antonomasia, el templo, la morada de Dios. Es bien significativo que la palabra «iglesia» haya abarcado siempre esos dos significados: el de edificio material y el de realidad espiritual, el de pueblo de Dios.

La Carta a los Efesios no es la única que habla de la Iglesia utilizando la imagen de la construcción. Pablo define a los creyentes como «campo de Dios, edificio de Dios» (1 Co 3, 9), y la Primera Carta de Pedro los llama «piedras vivas para la construcción de un templo espiritual» (1 P 2,5). La frase final de nuestro texto –«morada de Dios por el Espíritu»– evoca la idea paulina del «templo del Espíritu Santo» que son todos los creyentes (1 Co 3, 16).

En el himno de bendición con que empieza la Carta aparecen señalados los tres arquitectos que han diseñado y que, en su momento, han ejecutado el proyecto: el Padre, que concibió el proyecto antes de la creación del mundo; Jesucristo, que lo hizo realidad al cumplirse la plenitud de los tiempos; y el Espíritu Santo, que lo marcó con su «sello». Cristo es «la piedra angular» que está en la base del edificio, o, según otra interpretación, «la clave» que lo remata. Los apóstoles y

los profetas son los cimientos, aunque no por sí mismos sino en cuanto a través de ellos se llega al único cimiento que es Cristo (cf 1 Co 3, 11).

Hubo un tiempo en que, en consonancia con los autorizados estudios de H. Schlier, se leía la Carta a los Efesios en clave anti-gnóstica, como una respuesta cristiana a la exigencia de dar un fundamento celestial a las realidades terrenas. En nuestro texto tenemos ya un primer desmentido a esa tesis, que hoy ha sido abandonada por todos. El término construcción tiene aquí, tanto el sentido pasivo de edificio construido, como el activo de construcción del edificio. La iglesia, pues, se va haciendo en el tiempo: no es una realidad preexistente que tenga su verdadera vida sólo en el cielo. Su preexistencia celestial es sólo intencional (en la mente de Dios), mientras que su existencia terrena y la futura, la escatológica, es real.

3.- ¿Reconstruimos el muro derribado?

La Escritura, decía san Gregorio Magno, «cresca cum legentibus», crece con quienes la leen [GREGORIO MAGNO, Comentario a Job, XX, 1 (CC 143 A p. 1003).]; da siempre respuestas nuevas, a medida que se le van haciendo nuevas preguntas. Así ocurre también con la Carta a los Efesios. El capítulo segundo, objeto de esta meditación, tiene algo muy actual que decirnos.

Al margen del diálogo entre judíos y cristianos, se están abriendo camino ciertas ideas que, aceptadas acriticamente, serían un directo desmentido de las enseñanzas de nuestra Carta. La Carta a los Efesios dice que Cristo «ha hecho de los dos pueblos un pueblo solo», que «ha derribado el muro que los separaba», «reconciliándolos con Dios a los dos en un solo cuerpo» (Ef 2, 14ss). Él derribó el muro que los separaba para que ya no hubiese más que un único edificio; pero

ahora, con las mejores intenciones, se quiere reconstruir ese muro para tener dos edificios, separados e independiente uno de otro.

Me explico. La Iglesia oficial ha reconocido en varios documentos el valor permanente de la antigua alianza y su carácter salvífico para quienes, con buena conciencia, viven según ella. Algunos interpretan esto como si la Iglesia quisiera decir con ello que los judíos pueden prescindir de Cristo, que la misión cristiana se dirige a los gentiles, no a los judíos, apoyándose en el dato de que Jesús, en su mandato misionero, manda a los apóstoles que vayan «a todas las naciones» (Mt 28,19), es decir a los pueblos paganos. Lo que Pablo dice de Pedro y de sí mismo, dentro de la Iglesia, se extiende así a las relaciones entre Israel y la Iglesia: aquél es para los circuncisos, ésta para los no circuncisos (cf Ga 2, 78).

Esto eliminaría en los cristianos, no sólo el compromiso misionero directo hacia los judíos, es decir el proselitismo, sino incluso el deseo y la esperanza de que éstos lleguen a conocer a Cristo. «Muchos judíos –leí en una prestigiosa revista católica– podrían decirnos: es cierto que la Iglesia ha abandonado todo intento oficial de convertir a los judíos; pero ¿no existen católicos que aún desean en su corazón que se conviertan? Y este deseo, si no se realiza, ¿no podría provocar un día lo que tantas veces ha provocado en el pasado?».

A lo cual el autor respondía que eso podría ser cierto en el caso de algún católico aislado, pero no en el de la Iglesia en general. Según él, la Iglesia habría renunciado incluso a rezar por la conversión de los judíos, pues, aunque es cierto que el Viernes Santo la liturgia pide que los judíos «alcancen la plenitud de la redención», en esa oración por la plenitud de la redención no se entiende la redención de Cristo, sino la redención final, escatológica [Cf E. FISHER, Why convert the saved?, en «The Tablet», 14 July 2001. Esas mismas ideas se encuentran en el documento emanado de la comisión conjunta católico–judía de los

Estados Unidos (documento que no fue firmado por los obispos, sino sólo por los delegados): cf *Reflections on Covenant and Mission. Consultation of the National Council of Synagogues and Bishops Comitee for Ecumenical and Interreligious Affairs, August 12, 2002.*].

Si así fuese, yo me declararí­a inmediatamente como uno de esos católicos aislados, pues deseo que los hermanos judíos, a los que amo, lleguen un día a reconocer a aquel a quien Simeón definía a la vez como «luz de los gentiles y gloria de Israel» (cf Lc 2,32). Y que lleguen, no obligados y ni siquiera apremiados por nosotros, sino de manera autónoma, por propio descubrimiento, desde dentro de su fe, sin perder nada de su propia identidad de «Israel según la carne». Para mí, renunciar incluso a «desear» eso significaría no amar ni a Cristo ni a los judíos.

Pensar que la misión de Cristo es para los paganos y no también para los judíos es absurdo y contrario a todo el Nuevo Testamento, ya que toda la predicación de Cristo y su llamada a la conversión se dirige precisamente a los judíos, y él mismo dice que sólo ha venido para las ovejas descarriadas de Israel (cf Mt 15, 24).

El equívoco nace de una falsa interpretación del significado de conversión. En labios de Jesús –sin duda alguna, en todo caso, en el pasaje programático de Mc 1, 15–, «convertíos» no significa pasar de la idolatría al culto del Dios verdadero, y tampoco significa abjurar de algo; significa simplemente «creer en el Evangelio»; no significa volver atrás, sino dar un paso al frente y entrar en el Reino que ha llegado. «El Evangelio –escribe el propio Apóstol de los gentiles– es fuerza salvadora de Dios para todo el que cree, primero para el judío y después para el griego » (Rm 1, 16).

Tal vez –eso sí– hayamos de estar atentos a no poner en el mismo plano la aceptación de Jesús de Nazaret y la aceptación de lo que ha nacido y se ha desarrollado partiendo de él, a lo largo de los

siglos, en la práctica del cristianismo. Es cierto que no podemos separar a Cristo y a la Iglesia, pero tampoco pueden confundirse. No aceptamos a Jesús por la palabra de la Iglesia, sino que aceptamos a la Iglesia por la palabra de Jesús. Hay una gradualidad y una pedagogía que debemos respetar, especialmente cuando se trata del pueblo judío que tanto ha sufrido en el pasado por causa de los cristianos y de la Iglesia.

La única actitud posible hacia los judíos es tomar al pie de la letra lo que dice Pedro: «Dar razón de nuestra esperanza» (1 P 3,15); es decir, no tomar nosotros iniciativas evangelizadoras, sino, llegado el caso y si se nos pide, dar testimonio de la esperanza que Cristo es para nosotros. Pedro decía: «con mansedumbre y respeto», y nosotros añadimos: «y con espíritu de sincero arrepentimiento por el pasado».

Me emocionó profundamente el grito de una judía convertida, ante el peligro de ver arrebatado el Evangelio, incluso por derecho, a los de su raza. «Me he criado en Brooklin –escribe– en el seno de una familia judía conservadora. He vivido en mi propia carne una buena dosis de antisemitismo, a menudo incluso de parte de los católicos. No me resulta difícil comprender la reluctancia –o, mejor, la aversión– que sienten muchos judíos ante el evangelio. Pero Dios, en su infinita misericordia, ha venido al encuentro de todos los miembros de mi reducida familia, incluso de mis padres, y nos ha llevado a la comunión con aquellos mismos cuyo antisemitismo nos había producido tanto dolor. Para mí, el misterio mayor no es la incredulidad de Israel, sino que, en esas circunstancias, yo haya llegado a la fe. [...] Y sin embargo, negar que Cristo es el único que nos salva, que la alianza antigua era, como dice Pablo, un pedagogo que debía llevarnos a Cristo (Ga 3, 24), que él es el único mediador entre el hombre y Dios (1 Tm 2, 5), no sólo significa privar de Cristo a los judíos, sino privar de él a todo el mundo. Porque si él no es el Mesías de Israel, entonces no es el Mesías de nadie» [R. Moss, O

Jerusalem, Jerusalem... From the heart of a Jewish convert. An open letter to William Cardinal Keeler in response to 'Reflections on Covenant and Mission', en «This Rock», A magazine of Catholic answers, Inc. P.O. Box, 19000 San Diego, CA 92159 (Web: www.catholic.com).]

Esa última afirmación me impresionó por su evidencia: si Cristo no es el Mesías de Israel, ¡no lo es de nadie! Porque eso es lo que él dijo que era. La Carta a los Efesios parece haber sido escrita por anticipado para responder al problema, hoy acuciante, de las relaciones apropiadas con Israel. De todos los escritos del Nuevo Testamento, ella es probablemente la que se expresa más positivamente y con mayor respeto hacia los judíos. Su mensaje central es que «los gentiles han sido llamados, en Cristo Jesús, a participar de la misma herencia de Israel» (Ef 3, 6), no a constituir una alternativa a Israel.

4.- Que cada uno mire cómo construye.

No podía dejar de hacer una alusión a este problema; pero es evidente que nuestra principal preocupación, en el contexto de la lectio divina, no es de índole teológica sino espiritual y ascética.

Decía que la Carta a los Efesios, lejos de inducirnos a adoptar actitudes de autocomplacencia y de falso entusiasmo, es una llamada continua al cambio y a la conversión, y esto vale también para el pasaje que estamos comentando.

¿Qué es lo que se pide al que quiera participar en la construcción de ese edificio que es la Iglesia y quiera ser él mismo «piedra viva» del edificio? En la Primera Carta a los Corintios san Pablo había utilizado la metáfora de la Iglesia–edificio justamente

para responder a esta pregunta. Su razonamiento nos atañe directamente, ya que él lo aplica precisamente a quienes están llamados a «presidir» los trabajos de construcción de la casa de Dios, o sea a las cabezas, a los pastores, sin excluir a los predicadores (en el contexto se habla de Pablo, de Cefas, pero también de Apolo). Vamos a escucharlo:

«Nosotros somos colaboradores de Dios y vosotros campo de Dios, edificio de Dios. Conforme al don que Dios me ha dado, yo como hábil arquitecto coloqué el cimiento, otro levanta el edificio. Que cada uno mire cómo construye. Nadie puede poner otro cimiento fuera del ya puesto, que es Jesucristo. Encima de ese cimiento edifican con oro, plata, piedras preciosas, o con madera. Lo que ha hecho cada uno saldrá a la luz: el día del juicio lo manifestará, porque ese día despuntará con fuego y el fuego pondrá a prueba la calidad de cada construcción» (1 Co 3,9–13).

También hoy es frecuente dar gato por liebre la construcción. Se echa más arena que cemento en la masa y al cabo de unos años muchos edificios empiezan a agrietarse...

Lo que decide acerca de la bondad de nuestra obra no es tanto lo que hacemos cuanto la intención con que lo hacemos. Lo que el alma es para el cuerpo y la raíz para el árbol, lo es la intención respecto a nuestras acciones. También nosotros tenemos que aprender a utilizar la plomada, como cualquier buen albañil. La plomada sirve para controlar si una pared está realmente derecha, o si hay algo que sobresale o que queda torcido. La Sagrada Escritura nos ofrece varios tipos de «plomadas», o reglas, con las que poder medir y rectificar nuestras intenciones.

Una de ellas, por ejemplo, es la que el Apóstol aconseja a los colosenses: «Lo que hacéis, hacedlo con toda el alma, como para servir al Señor y no a los hombres» (Col 3,23). Otra es lo que aconseja

a los corintios: «Cuando comáis o bebáis o hagáis cualquier otra cosa, hacedlo todo para gloria de Dios» (1 Co 10,31). Y otra más' lo que escribe a los gálatas: «¿Busco la aprobación de los hombres, o la de Dios?» (Ga 1,10).

Hemos de aprender de los cazadores cuando apuntan al blanco. Para concentrar la visión, cierran el ojo izquierdo y mantienen abierto sólo el derecho. Nosotros tenemos que cerrar el ojo que mira hacia los hombres y tener bien abierto el que mira hacia Dios.

Siguiendo los pasos de la Carta a los Efesios, el Pastor de Hermas, ya en el siglo 11, habla de la Iglesia como de una torre muy alta construida sobre las aguas, con piedras mejor o peor labradas [HERMAS, Pastor, vis. III, 10ss.]. Hay en esto una clara alusión al tema de la Iglesia como anti-Babel, que, por lo demás, se encuentra ya presente en el relato de Pentecostés (cf Hch 2,5-13).

Antiguamente se pensaba que el pecado de los constructores de la torre de Babel había sido el de querer desafiar a Dios. Hoy sabemos que no es así. Lo que ellos querían construir era uno de aquellos templos de terrazas escalonadas, llama dos zigurats, de los que aún quedan ruinas en Mesopotamia. Eran, pues, hombres piadosos

religiosos. ¿Dónde está entonces su pecado? Está en la intención con que construían la torre. Se dicen unos a otros: «Vamos a construir una ciudad y una torre que alcance al cielo, para hacernos famosos, y para no dispersarnos por la superficie de la tierra» (Gn 11,4). Quieren construir un templo a la divinidad, pero no para gloria de la divinidad, sino para hacerse famosos ellos...

También los apóstoles, en Pentecostés, empiezan a construir una torre que alcance al cielo, la iglesia. Pero no para hacerse famosos ellos, sino para hacer famoso a Dios. Está escrito que todos los entendían porque «hablaban de las maravillas de Dios» (Hch 2, 11).

Ya no estaban preocupados por decidir cuál de ellos era el mayor. Se descentraron de sí mismos y se centraron en Cristo.

Lo que se nos pide no es que no sintamos ni el menor deseo de autoafirmación y de tener éxito en la vida, o que ni siquiera nos roce la tentación de la carrera. Esto es algo inherente a nuestra naturaleza. Lo que cuenta es lo que yo acepto en mi voluntad, lo que elijo y vuelvo a elegir constantemente haciendo uso de mi libertad.

Es como navegar con viento contrario: basta con dejar un momento el timón para que la barca tome inmediatamente una dirección distinta a la deseada. La Cuaresma no es sólo un tiempo de privaciones, sino también un tiempo para corregir el rumbo, para rectificar las intenciones. Y tal vez éste sea el ejercicio más saludable que podemos hacer en ella.

Tal vez no esté fuera de lugar, a este respecto, una pequeña confesión pública por parte del predicador. Este sermón sobre la rectitud de intención no acababa de aterrizar en algo concreto, estaba como bloqueado, todo estaba parado. Hasta que una vocecita depositó en mi interior la pregunta más obvia: «Y tú ¿con qué intención estás haciendo este sermón sobre la pureza de intención». Aquel día, en la Misa, había un pasaje evangélico que parecía estar allí para ayudar al predicador (y no sólo a él) a hacer examen de conciencia:

«En la cátedra de Moisés se han sentado los escribas y los fariseos: haced y cumplid lo que os digan, pero no hagáis lo que ellos hacen, porque ellos no hacen lo que dicen. Ellos lían fardos pesados e insoportables y se los cargan a la gente en los hombros, pero ellos no están dispuestos a mover un dedo para empujar. Todo lo que hacen es para que los vea la gente» (Mt 23,23).

Bastó con dejar que la palabra de Dios hiciese su trabajo, que me convenciese de pecado, y con hacer después una buena confesión,

para que el sermón –bueno o malo– se concretase inmediatamente en mi mente y pudiese ponerlo por escrito.

La Carta a los Efesios nos ofrece una fórmula breve, pero teológicamente muy densa, para orientar y rectificar nuestra intención: «A Él la gloria de la Iglesia y de Cristo Jesús por todas las generaciones, por los siglos de los siglos. Amén» (Ef 3,21).

II.– «UN SOLO CUERPO Y UN SOLO ESPÍRITU».

La Iglesia, cuerpo de Cristo.

1.- Unidad y diversidad en la Iglesia.

La impotencia para cambiar las lógicas humanas y hacer que triunfen en el mundo las razones de la paz, nos hace sentir con mayor urgencia la necesidad de hacer que eso sea una realidad en la Iglesia, de manera que, como dice una de la Plegarias eucarísticas, «la Iglesia sea, en medio de nuestro mundo, dividido por las guerras y discordias, instrumento de unidad, de concordia y de paz» [Plegaria Eucarística V/d: La Iglesia en camino hacia la unidad.].

En la Carta a los Efesios hay un pasaje que habla precisamente de esto: de cómo conservar la paz y hacer que crezca la unidad en la comunidad de los creyentes. Vamos a volver a escucharlo:

«Yo, el prisionero por el Señor, os ruego que andéis como pide la vocación a la que habéis sido convocados. Sed siempre humildes y amables, sed comprensivos, sobrellevaos mutuamente con amor, esforzaos en mantener la unidad del Espíritu, con el vínculo de la paz. Un solo cuerpo y un solo Espíritu, como una sola es la esperanza de la vocación a la que habéis sido convocados. Un Señor, una fe, un

bautismo. Un solo Dios, Padre de todos, que lo trasciende todo, y lo penetra todo, y lo invade todo» (Ef 4,1–6).

Hacia el año 90 después de Cristo, cuando la Iglesia de Roma, en vida aún de uno de los apóstoles, escribió la famosa carta a la Iglesia de Corinto para exhortarla a restablecer en su interior la unidad y la paz, el papa Clemente I no hizo más que parafrasear esas palabras de la Carta a los Efesios:

«¿Por qué hay entre vosotros discordias, iras, disensiones, cismas y guerra? ¿Acaso no tenemos un único Dios, un único Cristo, un único Espíritu de gracia que ha sido derramado sobre nosotros, y una única llamada en Cristo? ¿Por qué nos separamos y dividimos los miembros de Cristo y nos rebelamos contra nuestro propio cuerpo y llegamos a tal locura que nos olvidamos de que somos los unos miembros de los otros?» [I Clemente, 46,5–7 [En español: Colección «Fuentes patrísticas», 4, Madrid, Ciudad Nueva, 1994, p. 131]. En 59,3 se encuentra también una alusión a Ef 1,18, señal de que la Carta, si no es del mismo Pablo, no debió de ser escrita mucho después de su muerte, dado que antes de finales de ese siglo ya era conocida en Roma.].

Las palabras «un solo cuerpo y un solo Espíritu, una sola esperanza... un solo Dios, Padre...» no indican tanto los ámbitos en los que hay que conservar la unidad cuanto las razones que nos obligan a conservar esa unidad, los fundamentos de la unidad cristiana [Cf H. SCHLIER, *La Lettera agli Efesini*, Brescia 1965, p. 227.]. Tenemos que estar unidos porque somos un solo cuerpo y tenemos por Padre a un único Dios, no para que podamos ser un solo cuerpo y tener por Padre a un único Dios.

Al llegar aquí, se da un brusco cambio de lenguaje en el texto. A los términos que indican unidad («un solo, una sola») les suceden unos términos que indican particularidad: «unos, otros, cada uno»:

«A cada uno de nosotros se le ha dado la gracia según la medida del don de Cristo. [...] Él ha constituido a unos apóstoles, a otros profetas, a otros evangelizadores, a otros pastores y maestros» (Ef 4,7–11).

No podían ponerse de relieve con mayor claridad los dos componentes esenciales de la Iglesia: la unidad y la diversidad. No se trata de encontrar el equilibrio entre dos exigencias contrapuestas. La diversidad no es aquí una limitación o un correctivo a la unidad, sino que es la única manera de hacerla realidad, al tratarse de unidad entre personas y no entre cosas. La diversidad tiene como fin la colaboración, existe

«para el perfeccionamiento de los santos en función de su ministerio, y para la edificación del cuerpo de Cristo, hasta que lleguemos todos a la unidad en la fe y en el conocimiento del Hijo de Dios, al Hombre perfecto, a la medida de Cristo en su plenitud» (Ef 4,12–13).

El lenguaje de Efesios, en este punto, es sumamente cercano al de 1 Co 12,6s: «Hay diversidad de dones, pero un mismo Dios que obra todo en todos. En cada uno se manifiesta el Espíritu para el bien común».

Si indicamos con el término general de «sacramentos» lo que es común a todos y con el término «carismas» lo que es propio de cada uno, podemos decir que los sacramentos son el don concedido a todos para utilidad de cada uno, y que el carisma es el don concedido a cada uno para la utilidad de todos. Los sacramentos se conceden a la Iglesia en su conjunto para santificar a los individuos, los carismas son dones concedidos a los individuos para santificar a la Iglesia en su conjunto. El objetivo final es el mismo en ambos casos: promover la comunión, crear la koinonía.

2.- La Iglesia comunión.

Sobre esa comunión quisiéramos reflexionar en esta meditación, recogiendo la apremiante invitación de la Novo millenio ieunte:

«Otro aspecto importante en que será necesario poner un decidido empeño programático, tanto en el ámbito de la Iglesia universal como de la Iglesias particulares, es el de la comunión (koinonía), que encarna y manifiesta la esencia misma del misterio de la Iglesia. [...] Realizando esta comunión de amor, la Iglesia se manifiesta como “sacramento”, o sea, “signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad del género humano” (Lumen Gentium, n. 1)» [Novo millenio ineunte, n. 42.].

Estas palabras constituyen el punto de llegada de la renovación eclesiológica que había empezado casi dos siglos antes con la obra de Möhler La unidad en la Iglesia, que prosiguió el cardenal Newman y que desembocó en la eclesiología del Vaticano II. Según él, la Iglesia es esencialmente una comunión basada en el amor.

Hay dos ideas que pueden ayudamos a comprender la novedad de esta eclesiología con respecto a la anterior: la idea de estado y la idea de nación. «Nación» indica el pueblo, la realidad social, las personas; «estado» indica la organización de esa realidad: el gobierno que la rige, la constitución por la que se rige, los distintos poderes (judicial, legislativo y ejecutivo), los símbolos que la representan. No es la nación la que está al servicio del estado, sino el estado al servicio de la nación.

Podríamos decir, por analogía, que antes a la Iglesia se la consideraba sobre todo como estado y que ahora se la considera sobre todo como nación, como pueblo de Dios; que antes se la veía preferentemente como jerarquía y que ahora se la ve preferentemente como koinonía. Ambas cosas, como sabemos, son esenciales: ¿qué

sería, para seguir en el plano de la analogía, de un estado sin nación? ¿Pero qué sería de una nación sin un estado, sino una multitud amorfa de personas, en perenne conflicto entre ellas? Lo que ha cambiado, pues, no son los elementos constitutivos de la Iglesia, sino en todo caso el orden y la prioridad entre ellos.

«Por tanto –concluye la Novo millenio ineunte–, así como la prudencia jurídica, poniendo reglas precisas para la participación, manifiesta la estructura jerárquica de la Iglesia y evita tentaciones de arbitrariedad y pretensiones injustificadas, la espiritualidad de la comunión da un alma a la estructura institucional, con una llamada a la confianza y a la apertura que responde plenamente a la dignidad y responsabilidad de cada miembro del Pueblo de Dios» [Novo millenio ineunte, n. 45.].

3.- Lo que ocurrió en Pentecostés.

Volvamos ahora al texto de Efesios. Todas las razones para la unidad que en él se enumeran se resumen en la expresión: «Un solo cuerpo y un solo Espíritu». Es bien sabido cómo la palabra «cuerpo», aplicada a la Iglesia en las cartas llamadas «de la cautividad», no es una simple metáfora para indicar la interdependencia y la necesaria colaboración de los diversos miembros entre sí (como ocurre en el célebre apólogo de Menenio Agripa y en el uso de los estoicos), sino que indica la realidad misma de la Iglesia en cuanto cuerpo de Cristo orgánicamente unido a su cabeza.

Este sentido profundo de «un solo cuerpo» nos lo revela precisamente la expresión que lo acompaña: «un solo Espíritu». El cuerpo de Cristo tiene un principio vital que une a los diversos miembros entre sí y con su cabeza, y este principio no es otro que el Espíritu Santo que la cabeza comunica a su cuerpo. De ahí la famosa

imagen, que tanto le gustaba a Agustín, del Espíritu Santo como «alma de la Iglesia»:

«Lo que el alma es respecto al cuerpo del hombre, eso mismo es el Espíritu Santo respecto al cuerpo de Cristo que es la Iglesia. El Espíritu Santo obra en la Iglesia lo mismo que el alma en todos los miembros de un único cuerpo» [SAN Agustín, Sermones, 267,4 (PL 38, 1231) [En español: B.A.C. n. 447, p. 7351.].

Esa imagen –«alma de la Iglesia»– nos ayuda a comprender algo importante. El Espíritu Santo no realiza la unidad de la Iglesia, por así decirlo, desde fuera; no sólo impulsa hacia la unidad, ni se limita a mandar que estemos unidos. No, él «es» y «hace» la unidad. Es no sólo su causa eficiente, sino también, por así decirlo, su causa material, es aquello de lo que está hecha la unidad. Esa frase que tanto se repite en la liturgia, «En la unidad del Espíritu Santo», significa: «En la unidad que es el mismo Espíritu Santo».

Alguien podría objetar: pues si eso es así, ¿no está ya asegurada la unidad por la presencia del único Espíritu? ¿Qué necesidad hay de preocuparnos tanto por ella? La respuesta es la siguiente. El Espíritu Santo es amor y realiza la unidad mediante el amor, infundiendo la caridad. La unidad no es algo impuesto, sino algo que se ofrece; es algo ya realizado y a la vez algo que hay que realizar, pues es fruto de la gracia y de la libertad. Por eso pide Jesús que los suyos «sean uno» (Jn 17,11). Los creyentes, al ser piedras «vivas», deben participar como tales –o sea, activamente– en la construcción de la unidad.

El camino mejor para comprender la naturaleza de la unidad de la Iglesia es remitirse al acontecimiento de Pentecostés. En Pentecostés la Iglesia se revela como signo de unidad entre todas las gentes. ¿Pero cómo se crea esa unidad? «Se llenaron todos –se dice– de Espíritu Santo» (Hch 2,4). Ahora bien, el Espíritu Santo es el amor increado del Padre al Hijo y del Hijo al Padre. Decir, pues, que se

llenaron todos de Espíritu Santo equivale a decir que se llenaron todos del amor de Dios; que los apóstoles vivieron una experiencia arrolladora del amor de Dios.

Fue como si se hubiesen abierto las cataratas del cielo y el océano de amor que es la Trinidad hubiese derramado sus aguas sobre la tierra. Los apóstoles fueron «bautizados», es decir sumergidos en el amor de Dios. Por fin Dios Padre, una vez que Cristo destruyó el pecado y renovó la vida, puede hacer realidad el objetivo para el que había creado el mundo, que no es otro que derramar su amor sobre todas las criaturas y alegrarlas con la claridad de su gloria, como dice la Plegaria eucarística IV.

Pablo lo dice claramente: «El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones con el Espíritu Santo que se nos ha dado» (Rm 5,5). Es ésta una descripción de lo que aconteció en Pentecostés y de lo que acontece con cada creyente en el bautismo; y responde a lo que dicen los Hechos, en clave narrativa, con las palabras: «Se llenaron todos de Espíritu Santo» (Hch 2,4).

Este amor de Dios, como explica santo Tomás de Aquino [TOMÁS DE AQUINO, Comentario a la Carta a los Romanos, cap. V, lec. 1, n. 392.], es inseparablemente el amor con que Dios nos ama a nosotros (amor quo Deus nos diligit) y el amor con el que hace que nosotros podamos amarle a él (amor quo ipse nos dilectores sui facit), una capacidad nueva de amar a Dios y al prójimo a la que llamamos caridad infusa, o virtud teologal de la caridad. Por eso, en el mismo momento en que los apóstoles se llenaron del amor que Dios les tenía, se llenaron también de amor de unos a otros.

Yo no logro imaginarme Pentecostés como nos lo describen los artistas tradicionales y los iconógrafos: los apóstoles quietos y muy circunspectos cada uno en su lugar, con los brazos devotamente cruzados sobre el pecho y la mirada perdida en el vacío. Son mucho

más cercanas a la realidad ciertas imágenes nacidas en el seno de las jóvenes comunidades cristianas de África que interpretan Pentecostés tomando en cuenta la experiencia que ellas han vivido de él.

Tengo en mente una en especial, de la serie conocida como «Jesús Mafa», originaria del Camerún. Los apóstoles se están mirando unos a otros y se sonríen extasiados; unos elevan los brazos al cielo, otros esconden el rostro entre las manos por el exceso de dulzura. Sólo María está tranquilamente sentada, serena y compuesta. Pero es fácil entender por qué: ella ya había tenido su Pentecostés, lo que estaba ocurriendo no la cogía de sorpresa. Su «sobria ebriedad» del Espíritu, ella ya la había experimentado y cantado en el Magnificat.

Así es como nace la koinonía eclesial: de la experiencia de ser amados por Dios, que crea en nosotros la necesidad y la posibilidad de amarnos también unos a otros. La continuación del relato de Pentecostés –los creyentes tenían «un solo corazón y una sola alma» (Hch 4,32)– así lo demuestra. Y aquí nace también la colegialidad en cuanto realidad vivida. Antes de ese momento, Pedro hablaba habitualmente en primera persona del singular: «Yo» («Aunque todos te nieguen, ¡yo jamás!»: cf Mt 26,35), ahora usa el «nosotros»: «Nosotros somos testigos» (Hch 2,32). Hace su aparición un sujeto nuevo, el sujeto de la colegialidad: «Pedro con los Once» (cf Hch. 2,14.32).

4.- Los dos caminos para la unidad.

Pentecostés es el elemento fundacional de la Iglesia al que siempre hay que remitirse para saber qué es y que tiene que ser la Iglesia. En él se contienen el ADN y el genoma de la Iglesia. Pero cuidado con separar el relato de Pentecostés del resto de los Hechos de los Apóstoles. Cometeríamos un grave error. El Espíritu realiza la

unidad de los llamados mediante dos caminos distintos entre sí pero que se complementan mutuamente: un camino extraordinario y otro ordinario; un camino que actúa «ex opere operato» y otro que actúa «ex opere operantis»; en uno el Espíritu Santo crea la unidad él solo, y en el otro la crea junto con nosotros.

La unidad extraordinaria, o carismática, es la que el Espíritu Santo produjo el mismo día de Pentecostés entre «judíos devotos de todas las naciones de la tierra» (cf Hch 2,5). Ésa fue también la unidad entre judíos y gentiles que tuvo lugar por primera vez en casa del centurión Cornelio (cf Hch 10–11). En esta fase, se da un predominio de la iniciativa divina, que se manifiesta de manera imprevisible, poderosa, creativa. No hay –ni se necesita– tiempo para discutir, deliberar, promulgar decretos. Los mismos apóstoles se ven arrastrados. El Espíritu va por delante, la institución no puede hacer otra cosa que seguirlo. La unidad que resulta de esa acción es también de tipo carismático: está hecha de alabanza, entusiasmo, alegría, estupor, proclamación de Jesús como Señor. No es una unidad únicamente doctrinal, o de fe, sino una unidad total: los creyentes son «un solo corazón y una sola alma» (Hch 4,32). Es una especie de «fusión a fuego».

Pero esta unidad, por sí sola, no dura mucho. Se necesita una segunda operación del Espíritu Santo que ayude a superar las tensiones. Así lo vemos en lo que ocurrió poco después de Pentecostés. El primer caso fue la tensión que surgió por el tema de la distribución de víveres a las viudas (cf Hch 6, 1ss). ¿Cómo se salva y se restablece la unidad? Los apóstoles hacen un discernimiento e indican una línea de acción. Se instituyen los diáconos. Donde ya no basta con la espontaneidad carismática, interviene la autoridad.

Aparecerá una tensión más fuerte con la conversión de los paganos. Recién realizada la unidad entre judíos y gentiles, se ve ya amenazada por el cisma, debido a ciertos judaizantes que exigían que

también los gentiles se hiciesen circuncidar y observasen la ley de Moisés. ¿Cómo actúa también en esta ocasión el Espíritu Santo? «Los apóstoles y los presbíteros –leemos– se reunieron para examinar el asunto». Hubo una «larga discusión», y al final se llegó a un acuerdo que se anunció a la Iglesia con las palabras: «Hemos decidido el Espíritu Santo y nosotros...» (Hch 15,28).

El Espíritu Santo, pues, actúa también a través del camino de la discusión paciente, de la escucha mutua e incluso del compromiso entre las partes, cuando no está en juego la fe sino únicamente la disciplina. Actúa a través de las «estructuras» humanas y de los «ministerios» que puso en marcha Jesús. En esta segunda línea es evidente el paciente papel de mediador que desempeñó Pedro. Lo que a mí más me impresiona, en el episodio de la oposición de Pablo a Pedro «delante de todos» acerca del problema de los judaizantes (cf Ga 2,14), no es tanto la franqueza de Pablo cuanto la humildad de Pedro que acepta la observación y demuestra que la ha tenido en cuenta en la postura que adoptará más tarde en el así llamado concilio de Jerusalén (cf Hch 15,7ss).

5.- Quitar los coágulos.

A este camino ordinario para la unidad refiere la exhortación que leíamos al comienzo:

«Yo, el prisionero por el Señor, os ruego que andéis como pide la vocación a la que habéis sido convocados. Sed siempre humildes y amables, sed comprensivos, sobrellevaos mutuamente con amor; esforzaos en mantener la unidad del Espíritu, con el vínculo de la paz».

El autor vuelve sobre ello al final del capítulo, mostrando así cómo le preocupaba la unidad:

«Desterrad de vosotros la amargura, la ira, los enfados e insultos y toda la maldad. Sed buenos, comprensivos, perdonándoos unos a otros como Dios os perdonó a vosotros en Cristo» (Ef 4,31–32).

Un peligro mortal para el organismo humano son los coágulos, grumos sólidos, líquidos o gaseosos que se forman en las venas y en las arterias y que, si no se eliminan a tiempo, impiden la libre circulación de la sangre y pueden producir daños muy graves, incluso una parálisis. También el cuerpo de Cristo que es la Iglesia conoce este peligro. Los coágulos, o trombos, son en este caso los obstáculos que se ponen a la comunidad, perdones no concedidos, enemistades crónicas; son también esas cosas que aparecen enumeradas en el texto que acabamos de leer: amargura, ira, enfados, insultos, cualquier tipo de maldad.

Si queremos «mantener la unidad del Espíritu con el vínculo de la paz», es preciso hacer periódicamente una radiografía, es decir un buen examen de conciencia para asegurarnos de que no haya coágulos que dependan de nosotros. A nivel ecuménico, se está trabajando para remover pacientemente los gruesos coágulos que se han ido formando entre Iglesia e Iglesia, pero ese esfuerzo debe continuarse a nivel más capilar entre comunidades y comunidades, entre clases y clases dentro de la misma Iglesia (por ejemplo, entre el clero y los laicos, entre hombres y mujeres), y finalmente entre persona y persona.

San Agustín no se cansa nunca de poner de relieve los milagros que acontecen cuando se cultiva este amor a la unidad. Tú —escribe— oyes al Apóstol enumerar todos esos maravillosos carismas y quizás te quedes triste al ver que no tienes ninguno. Pero fíjate: si amas la unidad, todo lo que alguien posee de ella ¡lo posees también tú!

Destierra la envidia, y será tuyo lo que es mío, y si yo destierro la envidia, es mío lo que tienes tú [Cf SAN AGUSTÍN, Tratados sobre el Evangelio de san Juan, 32, 8 (PL 35, 1646) [En español: B.A.C. n. 139, p. 757].]. En la comunión eclesial el carisma de uno se convierte en el carisma de todos.

En el cuerpo, sólo el ojo tiene capacidad para ver. Pero ¿acaso el ojo ve únicamente para sí mismo? ¿No se beneficia todo el cuerpo de su capacidad para ver? Sólo la mano actúa, ¿pero acaso actúa únicamente para sí misma? Si una piedra está a punto de darme en un ojo, ¿acaso la mano se queda quieta e inerte, diciendo que, total, el golpe no se dirige a ella? Pues lo mismo ocurre con el cuerpo de Cristo: lo que es y lo que hace cada miembro, ¡lo es y lo hace para todos! La señal «evidente» de que alguien tiene el Espíritu no es hablar en lenguas o hacer milagros, sino el amor a la unidad. «Reconoced que poseéis el Espíritu Santo sólo cuando consintáis en unir vuestra mente a la unidad mediante un sincero amor» [SAN AGUSTÍN, Discursos, 269, 2,4 (PL 38, 1236s) [En español: B.A.C. n. 447, p. 748].].

La Carta del papa Clemente a los Corintios que yo recordaba al comienzo termina con una solemne oración por la concordia y la paz, no sólo de los súbditos con sus jefes y de los jefes entre sí en la Iglesia, sino también entre todos los pueblos y las criaturas de la tierra. Concluyamos nuestra reflexión de hoy haciendo nuestros algunos compases de esa oración:

«Señor, que humillas la soberbia de los engréidos, que deshaces los pensamientos de los gentiles, que ensalzas a los humildes y humillas a los altivos.

[...]

Da concordia y paz a nosotros y a todos los que habitan la tierra.

[...]

Dales, Señor, salud, paz, concordia, firmeza para que ejerzan con fidelidad, paz y dulzura el poder que les has dado.

[...]

A Ti te confesamos por medio de Jesucristo, el sumo sacerdote y protector de nuestras almas, por medio del cual a Ti la gloria y la magnificencia ahora y de generación en generación por los siglos de los siglos. Amén» [I Clemente 59–61 [En español: Colección «Fuentes patrísticas», 4, Madrid, Ciudad Nueva, 1994, pp. 145–151].].

III.– «CRISTO AMÓ A LA IGLESIA».

La Iglesia, esposa de Cristo.

1 La Iglesia esposa.

Escuchemos sin más el pasaje de la Carta a los Efesios sobre el que vamos a hacer hoy la lectiodivina:

«Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella, para consagrarla, purificándola con el baño del agua y de la palabra, y para colocarla ante sí gloriosa, la Iglesia, sin mancha ni arruga, ni nada semejante, sino santa e inmaculada. Así deben también los maridos amar a sus mujeres, como cuerpos suyos que son, pues amar a su mujer es amarse a sí mismo. Y nadie jamás ha odiado su propia carne, sino que le da alimento y calor, como Cristo hace con la Iglesia, porque somos miembros de su cuerpo. Por eso abandonará el hombre a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer y serán los dos una sola

carne. Es éste un gran misterio, y yo lo refiero a Cristo y a la Iglesia» (Ef 5, 25–32).

Las imágenes que utiliza la Carta a los Efesios para ilustrar el misterio de la Iglesia –edificio, cuerpo, esposa– se engarzan una en otra y vierten su contenido una en otra. La imagen inicial –la de edificio– se conserva en la de cuerpo (Ef 4,12: «para la edificación del cuerpo de Cristo») y la imagen del cuerpo se conserva en la de esposa (los dos serán «una sola carne»). Pero hay una novedad. Mientras que la imagen del cuerpo expresa la unidad de ser entre Cristo y la Iglesia, la de esposa pone de relieve su irreductible alteridad. Está diciendo que la unión entre Cristo y la Iglesia es una unión interpersonal, entre dos seres que están uno frente al otro como un yo y un tú. La unión entre Cristo y la Iglesia refleja la que existe entre la humanidad y la divinidad en Cristo: es una unión sin confusión alguna.

El tema de Dios esposo de su pueblo hunde sus raíces en el Antiguo Testamento y está a la base del concepto de «alianza». Lo único que hizo Jesús fue aplicárselo a sí mismo, presentándose como el cumplimiento de aquella promesa nupcial, como el que lleva a cabo «la alianza nueva y eterna» entre Dios y la humanidad. Se atribuye implícitamente a sí mismo ese título en la parábola de las diez vírgenes que están esperando al esposo (cf Mt 25, 1 ss), en la del banquete nupcial que un rey prepara para su hijo (cf Mt 22, 1 ss) y en aquellas palabras: «¿Es que pueden ayunar los amigos del novio mientras el novio está con ellos?» (Mc 2,19).

Pero la Iglesia, en su fase terrena, ¿es realmente «esposa» de Cristo, o tan sólo su novia, su prometida? Es ambas cosas a la vez. A ella se aplica lo que la Primera Carta de Juan dice acerca de la filiación divina. La Iglesia es ya esposa, pero aún no ha sido revelado lo que será (cf 1 Jn 3,2). La esposa de pleno derecho, que ya no puede separarse del esposo, es la que aparece presentada proféticamente en

el Apocalipsis con la imagen del banquete nupcial de la Jerusalén celestial (cf Ap 19,7–9).

La Carta a los Efesios es la que ha puesto más de relieve este tema, haciendo derivar de él importantes consecuencias prácticas para la vida de la comunidad y para la visión cristiana del matrimonio. Los antiguos conocían un género literario llamado «epitalamio», o sea canto de bodas. Un ejemplo de él es el salmo 45, que comienza con las palabras: «Me brota del corazón un poema bello, recito mis versos a un rey». Ese salmo, escrito para las bodas del «más bello de los hombres», con la reina «de pie a su derecha enjoyada con oro de Ofir», lo ha aplicado la liturgia a las bodas entre Cristo y la Iglesia.

La Carta a los Efesios es también una especie de epitalamio. El autor evoca un rito nupcial que se utilizaba en la antigüedad. La víspera de la boda, la novia se sometía a un baño en agua sagrada, llamado «baño nupcial», que se consideraba como parte de los ritos de «iniciación a la boda» [Cf PLATÓN, Leyes VI, 774e–775a; O. CASEL, Le bain nuptial de l'Église, en «Dieu Vivant» 4 (1945) 4349.]. El baño nupcial de la iglesia fue un baño en la sangre de Cristo (Ap 1,5: «Nos purificó de nuestros pecados con su sangre») y se prolonga a través del bautismo, «el baño del agua y de la palabra». En una homilía pascual del siglo II leemos:

«Queriendo destruir la obra de la mujer y rescatar a aquella que había salido al principio del costado de Adán como portadora de muerte, abre [Cristo] su sagrado costado, del que brotaron la sagrada sangre y el agua, iniciación a las bodas espirituales y místicas, signos de la adopción y de la regeneración» [Homilía cuartodécima (llamada del Pseudo Hipólito), 53 (SCh 50 bis, p. 181).].

Los Padres explicitarán más ese simbolismo:

«De su costado formó Cristo la Iglesia, como del costado de Adán formó a Eva. [...] De la misma manera que entonces tomó la

costilla durante el arrobamiento de Adán, mientras dormía, así también ahora, después de su muerte, nos dio la sangre y el agua. Ahora bien, lo que allí fue el arrobamiento, aquí lo fue la muerte. [...] ¿Veis cómo Cristo unió a sí a su esposa?» [JUAN CRISÓSTOMO, *Las catequesis bautismales*, 7, 17–19 (SCh 50 bis, p. 160s) [En español: Colección «Biblioteca de Patrística», 3, Madrid, Ciudad Nueva, 1988, pp. 150–151].; cf también SAN AGUSTÍN, *Tratados sobre el Evangelio de Juan*, 120, 2[B.A.C. n. 165, p. 713].].

No es el matrimonio entre Cristo y la Iglesia el que se modela a imagen del matrimonio del hombre y la mujer, sino al contrario. «Es éste un gran misterio, y yo lo refiero a Cristo y a la Iglesia». Los psicólogos han dejado caer una pesada sospecha sobre el matrimonio espiritual de los místicos. La descripción de sus estados místicos – dicen– evoca muy de cerca la de los estados amorosos; lo que ellos dicen del amor divino ¡se parece tanto a lo que ocurre en el amor humano ...! Su matrimonio místico con Dios ¿no será precisamente una «mistificación» del matrimonio natural, o una sublimación, o un sucedáneo del mismo? Pocos logran explicar el éxtasis de santa Teresa de Jesús tal como lo ha plasmado Bernini en la iglesia de Santa María de las Victorias de Roma, sin caer en ese lugar común.

A eso hay que responder: ¿por qué no tomar en consideración la hipótesis contraria, o sea, que el matrimonio natural sea una imitación del matrimonio místico y el matrimonio místico la realidad? ¿No será más acertado ver la unión sexual como un símbolo, como una parábola y como un intento por llegar a esa otra «consumación» que los místicos han saboreado ya? Tanto más cuanto que la unión según la carne lleva en sí los signos evidentes de lo inacabado, de lo incompleto, de la precariedad y de la aspiración a algo más duradero y distinto. Es bien significativo que alguien como Goethe lo reconozca así, cuando concluye la aventura amorosa entre Fausto y Margarita con estas palabras: «Todo lo que pasa / es tan sólo una parábola; / lo

inalcanzable / aquí se hace realidad» [G. W. GOETHE, Faust, final de la II parte: «Alles Vergängliche / Ist nur ein Gleichnis; / Das Unzülängliche, Hier wird's Ereignis»]. La unión perfecta, inalcanzable en las bodas humanas, sólo se hará realidad en el cielo con la unión plena y eterna de los espíritus.

Tampoco es correcto ver en el simbolismo de Cristo esposo y la Iglesia esposa la señal de una concepción machista que privilegie el papel del hombre sobre el de la mujer. Pues si bien es cierto que en ese simbolismo el papel de cabeza está representado por el esposo y el subordinado por la esposa, también es cierto que la esposa –la Iglesia– representa aquí indistintamente tanto a los hombres como a las mujeres. La tradición siempre ha reservado para las mujeres consagradas, y en especial para las de clausura, el título de «esposas de Cristo», y acertadamente, porque en ellas resulta más evidente la correlación simbólica y son una especie de epifanía de la Iglesia esposa. Pero toda alma creyente, de hombre o de mujer, es teológicamente esposa de Cristo.

2.- La mujer no es dueña de su cuerpo.

Cristo y la Iglesia –nos dice la Carta a los Efesios– forman una sola carne. ¿Dónde se hace presente este «gran misterio» y cuál es su signo sacramental? Para ser aún más explícitos, ¿dónde acontece la «consumación» de este matrimonio? La respuesta se encuentra en las palabras: «Tomad y comed, esto es mi cuerpo». En la Eucaristía.

Según el Apóstol, la consecuencia inmediata del matrimonio es que el cuerpo del marido pasa a ser de la mujer y, viceversa, el cuerpo de la mujer pasa a ser del marido (cf 1 Co 7,4). Pues exactamente eso es lo que acontece, en el plano espiritual, en la Eucaristía. La carne incorruptible y dadora de vida del Verbo encarnado pasa a ser «mía».

El efecto de la Eucaristía –dice san Cirilo de Jerusalén– es que nos vuelve «concorpóreos y consanguíneos» de Cristo [CIRILO DE JERUSALÉN, Catequesis mistagógicas, IV, 3 (PG 33, 1100).].

Pero también es cierto lo contrario: mi carne, mi humanidad pasa a ser de Cristo, él la hace suya. Esto puede tener una inmensa resonancia en la forma de vivir la comunión eucarística. Cristo, en su vida terrena, solamente conoció una existencia de tipo masculino, no de tipo femenino; no conoció, al parecer, la enfermedad, ni ciertamente la vejez; no conoció lo que quiere decir estar casado, tener hijos, ser una persona de color.. Pero todo esto, que le «faltaba» a la encarnación de Cristo, se «realiza» ahora gracias a la Eucaristía.

Él viene a morar en mí, tal como soy. Puedo pasar revista a los menores detalles de mi vida, a mi pasado, a mis deseos más ocultos, a mis debilidades, a mis pecados, a todo. Él no vivió en su propia carne todo eso, pero en la Eucaristía vive todos esos detalles de mi existencia. En cierto sentido, en la mujer vive el ser mujer, en el enfermo el ser enfermo, en el deprimido su depresión, en el padre y en la madre el tener hijos, en el anciano el ser anciano. Somos para él, como decía la beata Isabel de la Trinidad, una especie de «humanidad de recambio»[ELISABETH DE LA TRINITÉ, Oeuvres Completes, Paris, Cerf, 1996, Carta 309, a su madre, p. 748; [véase Las páginas más bellas de sor Isabel, seleccionadas por Conrad de Meester, Burgos, Monte Carmelo, 1999, p. 280]. Interesante el contexto: «La esposa pertenece al esposo, y mi esposo se ha adueñado de mí y quiere que sea para Él una humanidad de recambio».]. ¡Qué gracia poder recibir la comunión con esta certeza que nos da la fe!

3.- Cristo amó a la Iglesia.

La analogía entre el matrimonio y la unión de Cristo con la Iglesia reside en el hecho de que ambos se basan en el amor: «Cristo amó a la Iglesia». ¿Pero qué es lo que amó en concreto, si en el momento de dar su vida, no existía todavía la Iglesia? Amó —explican los exegetas— «a la Iglesia que ya preexistía en Dios en virtud de su elección y decisión pretemporal» [H. SCHLIER, *La Lettera agli Efesini*, Brescia 1965, p. 313.]. Cristo amó a la Iglesia con el mismo amor con que Dios amaba a la humanidad al crearla. Escuchemos cómo describe santa Catalina de Siena ese amor a algo que no existe todavía:

«¿Cómo creaste, pues, Padre eterno, a esta criatura tuya? [...] El fuego te forzó a hacerlo. ¡Oh, amor inefable!, aunque tú veías con tu luz todas las iniquidades que tu criatura iba a cometer contra tu infinita bondad, hiciste como si no lo vieses y cerraste los ojos ante la belleza de tu criatura, de la que te enamoraste como loco y ebrio de amor y la sacaste de Ti, dándole el ser a imagen y semejanza tuya» [CATERINA DA SIENA, *Orazione V* (Roma, 18 febbraio 1379).].

Dice Gabriel Marcel que, según la metafísica cristiana, «ser es ser amado». La criatura existe porque ha sido amada. Esto se realiza de manera eminente en la Iglesia. Ésta existe en cuanto es amada. «Amada» es el nombre que recibe en Oseas la esposa futura y fiel de Dios (cf Os 2, 3).

De las palabras de santa Catalina se deriva una consecuencia importante: si Cristo amó a la Iglesia a pesar de todas las iniquidades que ésta iba a cometer, haciendo casi como si no las viese, ¿quién somos nosotros para encontrar en las debilidades y miserias de la Iglesia una razón para no amarla y hasta para juzgarla? ¿Precisamente nosotros, que estamos tan cargados de pecado?

¿Creemos que no conocía Jesús mejor que nosotros los pecados de la Iglesia? ¿Acaso no sabía él por quién moría? ¿Que uno de sus

discípulos lo había traicionado, otro lo estaba negando y todos se estaban dando a la fuga? Pues él amó a esta Iglesia real, no a una imaginaria e ideal. Murió «para hacerla santa e inmaculada», no porque ya fuese santa e inmaculada. Amó a la Iglesia «en esperanza»; no sólo por lo que «es», sino también por lo que está llamada a ser y lo que «será»: la Jerusalén celestial, «arreglada como una novia que se adorna para su esposo» (Ap 21, 2).

Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella para que fuese «sin mancha», y la Iglesia estaría sin mancha ¡si no nos tuviese a nosotros! La Iglesia tendría una arruga menos si yo hubiese cometido un pecado menos. A Lutero, que le echaba en cara el que siguiera en la Iglesia católica a pesar de su «corrupción», Erasmo de Róterdam le respondió un día: «Soporto a esta Iglesia, esperando que llegue a ser mejor, pues también ella tiene que soportarme a mí esperando que yo llegue a ser mejor» [ERASMO DE RÓTTERDAM, *Hyperpaspistae Diatribes*, I, 1(Opera omnia, X, Leida 1706, col. 1258): «Fero igitur hanc Ecclesiam, donec videro meliorem; et eadem me ferre cogitur, donec ipse fiam melior».].

Todos hemos de pedir perdón a Cristo por tantos juicios desconsiderados y por tantas ofensas como hemos hecho a su esposa y, consiguientemente, a él mismo. Intentad decirle a un hombre realmente enamorado que su esposa es fea, o que es una «cualquiera», y comprobaréis si podéis inferirle una ofensa mayor o si podéis aguantar su ira. Escribe Saint-Exupéry hablando de su patria terrena, Francia, en un momento oscuro de su historia durante la última guerra:

«Pues que soy uno de ellos, yo no renegaré de los míos, hagan lo que hagan. No hablaré contra ellos delante de extraños. Si es posible, saldré en su defensa, los defenderé. Si me cubren de vergüenza, esconderé esa vergüenza en mi corazón y callaré. Y piense entonces de ellos lo que piense, no haré jamás de testigo de cargo. Un marido no va de casa en casa para contar él mismo a los vecinos que

su mujer es una pelandusca: no pondría así su honor a salvo. Como su esposa es alguien de su casa, no puede levantarse contra ella. Más bien, una vez llegado a casa, dará rienda suelta a su cólera» [A. DE SAINT-EXUPÉRY, Piloto de guerra, 24.].

Una vez que hayas «llegado a casa», una vez que hayas llorado con la Iglesia y que te hayas humillado a sus pies, Dios te puede ordenar, como ha hecho con otros en el pasado, que levantes la voz contra las «lacras de la Iglesia». Mas no antes. Los santos aplicaron también a la Iglesia lo que Job decía de Dios: «Aunque me mate, recurriré a él» (Job 13, 15).

4.- Los amigos del esposo.

En aquella frase de la Carta a los Efesios se contiene, implícita, una pregunta: «Cristo amó a la Iglesia. ¿Y tú?». La señal de que Cristo amó a la Iglesia es que «se entregó a sí mismo por ella». También para nosotros la verdadera señal de si amamos a la Iglesia será el gastarnos a nosotros mismos por ella. «A nosotros mismos» quiere decir nuestro tiempo, nuestras fuerzas, nuestra oración, nuestro sacrificio, nuestro afecto; sacrificarle a ella nuestras aspiraciones personales, nuestros proyectos, nuestros intereses.

Hay una imagen bíblica que expresa bien lo que nosotros deberíamos ser para la Iglesia: ¡los amigos del novio! Juan Bautista nos indica en qué consiste esta preciosa vocación:

«El que se lleva a la novia es el novio; en cambio, el amigo del novio, que asiste y lo oye, se alegra con la voz del novio. Pues esta alegría mía está colmada. Él tiene que crecer y yo tengo que menguar» (Jn 2,29-30).

«Él tiene que crecer, y yo que menguar»: debemos ser los amigos, no los rivales del novio en su amor. No sustituir al novio, sino servirlo. Un pensamiento de Pascal puede ayudar a entender de qué se trata:

«No es bueno que alguien se apegue a mí, aunque lo haga gustosa y espontáneamente. Engañaría a aquellos en quienes hiciese nacer ese sentimiento, porque yo no soy el fin de nadie y no tengo con qué saciarles. ¿No estoy yo llamado a morir? Y así el objeto de su amor morirá. [...] Tengo la obligación de advertir a los demás que no deben apegarse a mí, pues han de dedicar su vida y sus cuidados a complacer a Dios y a buscarlo» [Cf BLAS PASCAL, *Pensamientos*, Madrid, Alianza Edit. 1981, n. 396, p. 123.].

La virtud propia del amigo del novio es el celo: «Tengo celos de vosotros, los celos de Dios: quise desposaros con un solo marido, presentándoos a Cristo como una virgen intacta» (2 Co 11,2), escribe ese otro gran amigo del novio que fue el apóstol Pablo. Ésa fue la característica de Elías: «Me consume el celo por el Señor Dios de los Ejércitos» (1 R 19,10), la característica de Cristo: «El celo de tu casa me devora» (Jn 2,17), y ha sido siempre la característica de los grandes servidores de la Iglesia. Hoy se habla poco de «celo»; más aún, esa palabra ha adquirido tonalidades negativas; pero el Evangelio tiene necesidad de él: obispos y sacerdotes celosos, religiosos y religiosas celosas. Llevar «como calzado para los pies el celo de propagar el Evangelio de la paz» forma parte, según la Carta a los Efesios, de las armas de Dios (Ef 6,15).

5.- El servicio a la sede de Pedro.

En el año del Gran Jubileo, una Congregación romana organizó un retiro espiritual para el personal sobre el tema «La espiritualidad del servicio a la Sede de Pedro».

Ésta sería una ocasión ideal para desarrollar ese tema. El Papa es el representante en la tierra del Esposo de la iglesia, es el primero de los «amigos del novio». Trabajar bajo su directa dependencia en la Curia Romana no puede reducirse a un trabajo burocrático: debe tener un alma, y esa alma es «amar a la Iglesia y entregarse a sí mismo por ella».

El trabajo en la Curia debe ser una manera de hacer realidad la vocación universal a la santidad. Un buen programa para ello es el que traza Pedro para los «ancianos»: desempeñar el propio oficio «no a la fuerza, sino de buena gana, como Dios quiere; no por sórdida ganancia, sino con generosidad; no como déspotas sobre las personas que se os han confiado, sino convirtiéndoos en modelos del rebaño» (1 P 5,2-3).

La sede de Roma —escribía el mártir san Ignacio— está llamada a «presidir en el agape» [IGNACIO DE ANTIOQUÍA, A los Romanos, introd. [Texto griego y trad. al español en la colección «Fuentes Patrísticas» 1, Madrid, Ciudad Nueva 1991, pp. 149ss].] es decir, para la caridad y en la caridad. La existencia de un clima de apertura, de confianza, de colaboración entre el centro y el resto de la Iglesia depende en gran medida de cómo se sientan acogidas las personas por los colaboradores del Santo Padre. No siempre será posible contentar a todos; pero aun cuando no se pueda conceder lo que alguien pide, siempre queda la deuda del amor (cf Rm 13,8) que se expresa en amabilidad, respeto, cordialidad, paciencia.

San Bernardo, en su tratado *De consideratione*, traza el perfil del buen curial. Es un perfil incluso demasiado exigente, pero vale la

pena tenerlo presente, al menos como ideal. Le dice así al papa Eugenio III, a quien dirige el escrito:

«No recibas sin más a quienes lo solicitan afanosamente [un cargo]; admite a los indecisos y a los que rechazan estos cargos; a éstos debes obligarlos a entrar [en la Curia]. A mi parecer, en estos últimos podrás descansar tranquilo. Nunca serán altaneros, sino respetuosos y comedidos; a nadie temerán sino a Dios y todo lo esperarán de Dios. No tendrán en cuenta las riquezas de los que a ellos acudan, sino sus necesidades. Se mostrarán valientes en la defensa de los oprimidos y juzgarán a los pobres con justicia. Serán íntegros y de probada santidad; dispuestos siempre a obedecer, resignados en sus sufrimientos, sumisos a la disciplina, estrictos en la censura, católicos por su fe, fieles en la administración, artífices de la paz, colaboradores de la unidad, rectos en sus juicios, prudentes en sus consejos, moderados en sus órdenes [...], desinteresados para su economía familiar, respetuosos de la ajena, buenos administradores de la suya, siempre y en todas sus cosas circunspectos. [...] Cultivarán su propia fama sin envidiar la ajena. Pondrán todo su empeño en orar y habituarse a la oración, fiándose en todo mucho más de su espíritu de oración que de sus cualidades personales y de su esfuerzo » [SAN BERNARDO, De consideratione, libro IV, IV,12. [Texto latino y trad. al español en B.A.C. n. 452, p. 167–169].].

El servicio a la sede de Pedro tiene su mejor expresión precisamente en rezar por el Papa. Cuando Pedro estaba en la cárcel, «la Iglesia oraba insistentemente a Dios por él», y esa oración hizo que a Pedro se le cayeran las cadenas de las manos (cf Hch 12,5). San Pablo pide con frecuencia a sus fieles y colaboradores que recen por él. Les pone al tanto de sus «agobios cotidianos y de su preocupación por todas las Iglesias». «¿Quién enferma –escribe– sin que yo enferme?, ¿quién cae sin que yo me eche a temblar?» (2 Co 11,28–29). No es difícil intuir hasta qué punto se renueva hoy esto en el que

lleva sobre sus hombros «la preocupación por todas las Iglesias» y cómo ciertos escándalos que han afligido y aún afligen a la Iglesia hacen que «se eche a temblar» también su corazón. Tomar parte íntimamente en estos sufrimientos, cargar con ellos en la medida de lo posible y llevarlos a la oración es uno de los servicios más delicados y preciosos a la Sede de Pedro.

Quien cruza el Tíber a la altura del Castillo de Sant'Angelo, frente a la vía de la Conciliación, puede admirar una estatua de santa Catalina de Siena, que fue erigida allí en 1962, en la clausura del V centenario de su canonización. La santa está en una postura insólita: doblada hacia delante, como un caminante exhausto que se apoya en el bastón para no caer. Representa a Catalina cuando, en el último año de su vida, iba a pie todos los días durante la Cuaresma desde la calle de Santa Clara hasta San Pedro para pedirle a Dios que el pueblo romano se reconciliase con el Sumo Pontífice de aquel entonces, Urbano VI.

«Cuando llega la hora de tercia –escribía a su confesor, el beato Raimundo de Capua–, verá usted a una muerta ir a San Pedro; y dentro, trabajar de nuevo en la navecilla de la santa Iglesia. Allí estoy así hasta que llega la hora de vísperas; y de ese lugar no querría salir ni de día ni de noche' hasta que no vea un poco firme y consolidado a este pueblo con su padre» [CATERINA DA SIENA, Lettera 373, al beato Raimondo da Capua.].

¡Qué hermoso es el dogma de la comunión de los santos! Gracias a él podemos creer que Catalina sigue haciendo eso mismo: rezar para que, no sólo el pueblo romano, sino todo el pueblo cristiano viva unido a su padre. Los santos siguen ejerciendo en el cielo el carisma que han ejercido en la tierra.

Si me invitasen otra vez a hablar sobre la espiritualidad del servicio a la Sede de Pedro, sé bien a quién haría hablar en mi lugar y

qué es lo que sugeriría: leer las cartas de santa Catalina. En ella brillan en sumo grado las cualidades del verdadero servidor de la Sede de Pedro: afecto, humildad, obediencia a toda prueba, pero también una increíble libertad, sinceridad, parrhesía. Como buena toscana, llama al papa «mi tierno papá», pero no duda en escribirle también estas palabras:

«Sois padre y señor de todo el cuerpo de la religión cristiana: todos estamos bajo las alas de vuestra Santidad; en cuanto a autoridad, lo podéis todo, pero en cuanto a ver, no más que cualquier otro; de ahí que sea necesario que vuestros fieles vean y procuren con sinceridad de corazón y sin temor servil lo que sea para honra de Dios, salud y honra vuestra y de las ovejas que están bajo vuestro cayado. Y yo sé que vuestra Santidad tiene un gran deseo de tener ayudantes que os ayuden» [CATERINA DA SIENA, Lettera 302, a Urbano VI].

De muchos santos puede decirse, como de Cristo, que amaron a la iglesia y se entregaron a sí mismos por ella, pero tal vez de ninguno de ellos más que de Catalina. En la homilía para su proclamación como Doctora de la Iglesia, el 4 de octubre de 1970, Pablo VI citaba emocionado las palabras que ella escribió a punto de morir: «Oh Dios eterno, recibe el sacrificio de mi vida a favor de este cuerpo místico de la santa Iglesia. Yo sólo tengo para dar lo que tú me has dado. Toma, pues, el corazón y exprímelo sobre el rostro de esta esposa» [CATERINA DA SIENA, Lettera 371.]. Respecto a sus idas diarias a pie a San Pedro, escribía a su confesor: «Mi vida se consume y se destila por esta dulce Esposa; yo por este camino y los gloriosos mártires con su sangre». Veía su vida como una forma de martirio en pro de la Iglesia.

Unámonos a la ardiente plegaria con la que santa Catalina invita a cuantos aman a la Iglesia a formar un contrafuerte de oración en tomo al muro de la Iglesia:

«¡Oh Amor dulcísimo! Has visto en ti las necesidades de la santa Iglesia y el remedio que necesita, y se lo has dado en la oración de tus servidores. Deseas que con ellos se haga un muro en el que se apoye el muro de la santa Iglesia. La clemencia de tu Espíritu Santo infunde en ellos ardientes deseos de reformarla» [CATERINA DA SIENA, Orazione VII (Roma, 20 febbraio 1379).].

IV «HIJO, AHÍ TIENES A TU MADRE».

La Iglesia, Madre

1.- La Iglesia y María.

«Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella, para consagrarla, purificándola con el baño del agua y de la palabra, y para colocarla ante sí gloriosa, la Iglesia, sin mancha ni arruga, ni nada semejante, sino santa e inmaculada» (Ef 5,25–27).

Siempre ha existido la tendencia a identificar esta imagen de la Iglesia «gloriosa, santa e inmaculada» con la Iglesia celeste, la de la consumación final. Uno de los más grandes exegetas de la antigüedad, Teodoro de Mopsuesta, construye toda su lectura de Efesios sobre esta tesis. Escribe:

«Es evidente que “santos e inmaculados”, tal como lo entiende Pablo, lo seremos en el siglo futuro por obra del Espíritu: entonces estos dones aparecerán en su realidad, mientras que ahora tenemos sólo la promesa de conseguirlos mediante la fe» [TEODORO DE

MOPSUESTA, In Epistulas beati Pauli Commentarii (ed. H.B. Swete, Cambridge, 1, 1880, p. 123).].

Una distinción tan radical entre Iglesia del presente e Iglesia del futuro, como dos estadios completamente distintos –uno basado en la esperanza y el otro en la realidad–, no corresponde al pensamiento de la Carta a los Efesios ni al del Nuevo Testamento en general. La Iglesia es ya el cuerpo de Cristo, «la plenitud del que lo acaba todo en todos» (Ef 1,23); forma ya «un solo Espíritu» con él. El don del Espíritu no lo poseemos, pues, sólo en esperanza, sino en realidad, aunque como primicia.

La Iglesia es ya «santa e inmaculada» en su fase terrena, al menos en uno de sus miembros: en la Madre de Cristo, a quien la cristiandad oriental honra precisamente con el título de «Toda santa» (Panhagia) y la occidental con el título de «Inmaculada». Y lo es, en grado distinto, en aquellos a los que la Iglesia ha reconocido como modelos de santidad.

La Lumen Gentium, a la que cita a este respecto la encíclica Redemptoris Mater, dice:

«Mientras la Iglesia ha alcanzado ya en la Santísima Virgen la perfección, en virtud de la cual no tiene mancha ni arruga (cf Ef 5,27), los fieles luchan todavía por crecer en santidad, venciendo enteramente al pecado, y por eso levantan los ojos a María, que resplandece como modelo de virtudes ante toda la comunidad de los elegidos» [Lumen Gentium, n. 65; Redemptoris Mater, n. 47.].

Hay una tradición iconográfica, extendida por la Italia central, que identifica sin más a la Iglesia esposa de Cristo de Efesios 5 con María. La Virgen apoya su cabeza sobre el hombro de Cristo, que le rodea tiernamente la cabeza, mientras sus manos se unen por delante. Y se aplican a Cristo y a María las palabras del Cantar de los Cantares: «Ponme la mano izquierda sobre la cabeza y abrázame con

la derecha» (Ct 2,6) [Se citan algunos ejemplos en A. SANTANTONI MENICHELLI, *Le Madonne che vide il Perugino*, Perugia 1999, pp. 152–153. También se encuentra un ejemplo entre los frescos del monasterio benedictino de Subiaco.].

Todo esto tiene un fundamento bíblico. Tanto a María como a la Iglesia se la contempla como la nueva Eva y la nueva «hija de Sión», que personifica a la comunidad de la nueva alianza, hasta el punto de que la exégesis encuentra dificultades para determinar si la Mujer «vestida de sol y con la luna por pedestal» de Apocalipsis 12 está indicando a María o a la Iglesia. «La mujer –comenta al respecto la Biblia de Jerusalén– representa al pueblo santo de los tiempos mesiánicos (Is 54; 60; 66,7; Mi 4,9–10), y por tanto a la Iglesia que lucha. Es posible que Juan piense también en María, nueva Eva, la hija de Sión, que trajo al mundo al Mesías (cf Jn 19,27)».

«Junto a la cruz de Jesús estaba María, su Madre» (Jn 19,25). En esta ocasión es Adán quien da a comer a Eva el fruto del árbol de la vida, y ese fruto es la perfecta obediencia a la voluntad del Padre. Cuando María oyó que el Hijo decía desde la cruz: «Padre, a tus manos encomiendo mi espíritu» (Lc 23,46), no pudo por menos de escuchar en esas palabras una invitación dirigida a ella a seguirlo por ese mismo camino, y se puso a adorar en su corazón la inescrutable voluntad del Padre.

«Padeciendo con su Hijo cuando moría en la cruz, María cooperó de manera sin igual a la obra del Salvador con la obediencia, la fe, la esperanza y una ardiente caridad, a fin de restaurar la vida sobrenatural en las almas. Por eso es nuestra madre en el orden de la gracia» [Lumen Gentium, n. 61.].

Éste es sentido de tantas expresiones que hablan de María como «figura» o «tipo» de la Iglesia, «espejo de la Iglesia», «primicia de la Iglesia», «Iglesia en estado naciente». San Francisco de Asís tiene una

expresión cargada de sentido: llama a María «la Virgen convertida en Iglesia» [FRANCESCO D'ASSISI, Saluto alla Beata Vergine Maria (Fonti Francescane, Editio minor, 1986, n. 259).].

2.- La Iglesia madre.

La razón por la que María «personifica» más directamente a la Iglesia es el hecho de que ambas son madres de Cristo. Agustín lo ha explicado con más claridad que nadie:

La Iglesia «es virgen y da a luz; imita a María, que dio a luz al Señor. ¿Acaso santa María no dio a luz siendo virgen y permaneció siéndolo? Así la Iglesia: da a luz y es virgen. Y si lo piensas atentamente, da a luz a Cristo, puesto que los bautizados son miembros de Cristo. [...] Si, pues, alumbró a los miembros de Cristo, la semejanza con María es grandísima» [SAN AGUSTÍN, Sermo 213 (PL 38, 1064) [Trad. española: B.A.C. n. 447, p. 1591].]

Toda la tradición lo seguirá en esta línea, hasta la síntesis de la *Lumen Gentium*:

«María y la Iglesia son una madre y distintas madres. [...] Aquélla, sin pecado, le dio a luz al cuerpo la Cabeza; ésta, remitidos todos sus pecados, le dio a luz el cuerpo a la Cabeza. Ambas son madres de Cristo, pero ninguna da a luz del todo sin la otra. Por eso, en las Escrituras inspiradas por Dios, lo que se dice de manera general de la Virgen Madre Iglesia se entiende de manera particular de la Virgen Madre María» [ISAAC DE STELLA, Sermones, 51 (PL 194, 1863); cf *Lumen Gentium*, n. 64.].

La comparación con María nos permite así dar un paso más en la contemplación de la Iglesia, al revelarnos su rostro «materno». El título de madre añade algo importante a las imágenes de edificio, de

cuerpo y de esposa con las que nos la ha presentado hasta ahora la Carta a los Efesios. La imagen de la construcción pone de relieve el progresivo devenir de la Iglesia en la historia de la salvación, la de cuerpo su unidad vital con Cristo, la de esposa su alteridad respecto a Cristo, la de madre su causalidad, o mediación, para con los miembros del cuerpo de Cristo.

El baptisterio, decían los Padres, es el seno en que la Iglesia da a luz a sus hijos, y la palabra de Dios es la leche pura con que los alimenta:

«¡Qué misterio tan admirable! Uno mismo es el Padre de Todos, uno el Logos de todos, uno mismo el Espíritu Santo, en todas partes; una única Virgen que se ha convertido en madre y que a mí me gusta llamarla Iglesia. [...] Intacta, como virgen; llena de amor, como madre. Ella llama hacia sí a sus pequeños y los alimenta con esa leche santa que es la palabra destinada a los niños recién nacidos (cf 1 P 2,2)» [CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Pedagogo*, 1,6 [Texto griego y trad. española en la colección «Fuentes Patrísticas» 5, Madrid, Ciudad Nueva, 1994, p. 163ss.]

El baptisterio, decía, es el seno de la Iglesia. Pero no un seno del que se sale y que luego se abandona al nacer, sino un seno en el que se entra y donde se «anida» en el momento de ser concebidos. Nuestra vida en este mundo es una vida de embrión, una vida en gestación. Salimos verdaderamente «a la luz» el día en que pasemos de la oscuridad de la fe a la visión. (La liturgia lo llama por eso «día natalicio», dies natalis).

La relación vital que existe entre el feto y la madre en el plano biológico, es la misma que existe entre el cristiano y la Iglesia en el plano sobrenatural. A través de la madre el feto recibe el oxígeno, el alimento, la sangre, todo... Éste es el significado del título de «madre»

que damos a la Iglesia, un título, como se ve, que tiene un contenido no sólo devocional, sino profundamente teológico.

A la luz de esta comprensión progresiva por parte de la tradición, volvamos a escuchar las palabra de Jesús a Juan: «Hijo, ahí tienes a tu madre», y nos daremos cuenta de que en ella se contiene algo más. Quiere decir también: «Hijo, ahí tienes a tu madre, la Iglesia».

3.- ¿El siglo de la Iglesia?

Pero surge inmediatamente una pregunta: ¿qué es la Iglesia para mí? ¿Es de verdad una madre? Es bien conocida la frase de san Cipriano: «No puede tener a Dios por Padre quien no tiene a la Iglesia como madre» [SAN CIPRIANO, *De unitate Ecclesiae*, 6 [Texto latino y trad. española en B.A.C. n. 241, p. 1481.]. Los creyentes nos lamentamos con frecuencia –y con razón– de que el mundo y sus medios de comunicación no vayan nunca más allá de lo que es la corteza de la Iglesia para captar también en ella el misterio de gracia que lleva dentro, su realidad espiritual; de que no vean en ella más que la dimensión política o social, y de que caigan en los «chismorreos» sobre la Iglesia, en lugar de intentar comprender su sustancia.

¿Pero es sólo el mundo el que cae en este error, o no somos a menudo también nosotros, los hijos de la Iglesia, y en especial los que viven en contacto más íntimo con ella y con sus estructuras humanas? Alguien ha dicho que «nadie es grande para su ayuda de cámara», y nosotros somos un poco los ayudas de cámara de la Iglesia, los que la ven, por así decirlo, «dentro de casa», en sus aspectos humanos y menos gloriosos.

Para comprobarlo, basta con hacernos la pregunta: ¿Qué es lo que evoca en mí al primer golpe la palabra «Iglesia»? ¿Todo lo que nos ha dicho la Carta a los Efesios, o bien casi sólo personas, cargos, problemas, ofensas que hemos recibido...? Lamentablemente, sabemos bien lo que entiende el mundo cuando oye pronunciar la palabra «Iglesia»: entiende «el Vaticano», o bien «la jerarquía: el papa, los obispos y los sacerdotes»... Y nosotros corremos el peligro de ajustarnos a ese equívoco, si no incluso a provocarlo.

Los Padres aplicaron conjuntamente a María y a la Iglesia el versículo del salmo 45 (¡el epitalamio real!), que, en la versión que ellos conocían, decía: «Toda la hermosura de la hija del rey le viene de dentro (omnis gloria filiae regis ab intus)» [SAN JERÓNIMO, Cartas 107, 7 (PL 22, 874) [Texto latino y trad. española en B.A.C. n° 220, p. 2381; SAN AGUSTÍN, Enarraciones sobre los Salmos, 44, 19 (CC 38, p. 515) [Texto latino y trad. española en B.A.C. n° 246, p. 971.]. La hermosura de la Iglesia es la gracia de la que también ella, como María, está «llena». La gracia está en la Iglesia como la perla en la ostra. La diferencia consiste en que aquí no es la ostra quien produce la perla, sino la perla quien produce la ostra: no es la Iglesia la que genera la gracia, sino la gracia la que genera a la Iglesia.

Con la Iglesia ocurre lo mismo que con las vidrieras de una catedral gótica. Lo observé por vez primera cuando visité la catedral de Chartres. Si se mira desde fuera, desde la calle, la vidriera no es más que una serie de trozos de vidrio oscuro, unidos entre sí por unas tiras de plomo igual de oscuras. Pero si entramos en la catedral y miramos esa misma vidriera a contraluz, desde dentro, ¡qué magnífico espectáculo de colores, de figuras, de sentido! Tenemos que situarnos dentro de la catedral para entender su misterio. Dentro, no sólo institucionalmente, sino con el corazón.

En el Museo de Letrán se conservan dos fragmentos de la célebre inscripción de Abercio, «la reina de las inscripciones

cristianas», como ha sido definida por los arqueólogos. Al final de su vida, un cristiano de Gerápolis, en Asia Menor, hizo grabar en piedra, a finales del siglo II, un epitafio. En él, en lenguaje velado y propio de las disciplinas del arcano, debido a las persecuciones en curso, cuenta lo que vio en sus viajes por el mundo. Vale la pena conocerlo, pues nos hace ver con qué ojos podría mirarse también hoy a la Iglesia:

«Mi nombre es Abercio, y soy discípulo de un venerable Pastor
[...]

Éste me enseñó las Escrituras fieles

y me envió a Roma a contemplar la majestad soberana,

a ver a una reina con vestiduras de oro y zapatos de oro.

Vi también un pueblo que tenía un magnífico sello [...].

En todas partes encontraba hermanos.

Llevaba por compañero a Pablo y la fe me guiaba por doquier.

En todas partes ella me proporcionó como alimento

un pez de aguas de manantial,

grandísimo, purísimo, pescado por una virgen inmaculada.

Ella [la Iglesia] lo daba a comer incesantemente a los amigos;

ella posee un vino delicioso que ofrece junto con el pan» [Texto griego con traducción latina en *Enchiridion Fontium Historiae Ecclesiasticae Antiquae*, Herder 1965, p. 155. Abercio ve en la comunidad de Roma la «reina con vestiduras de oro» del salmo 45.].

¡Qué fresca de mirada sobre la Iglesia, qué asombro ante su misterio! Para Abercio, la Iglesia es un pueblo que posee un magnífico

sello (el bautismo), que tiene a Cristo por pastor, la fe y las Escrituras como guía, la Eucaristía (el pez de aguas de manantial) como alimento; la Iglesia consiste en tener hermanos por doquier.

A comienzos del siglo XX, alguien predijo que éste sería el siglo de la Iglesia, el siglo en el que se volvería a tomar conciencia de la importancia de la misma, tras el largo silencio de la época del iluminismo y el liberalismo. Y así ha ocurrido ciertamente en el ámbito teológico. Los estudios que en ese tiempo aparecieron en torno a la naturaleza de la Iglesia son incontables. Karl Barth dio a su teología el nombre de «dogmática eclesiástica»; el concilio Vaticano II hizo de la Iglesia el punto central de sus reflexiones; se publicó la *Ecclesiam suam* de Pablo VI. Ahora bien, ¿ha crecido también proporcionalmente el amor a la Iglesia?

A veces uno se queda extrañado al comprobar que, durante toda la era patristica y medieval, es «difícil encontrar una sola obra que pueda ser considerada como un estudio sobre la Iglesia en cuanto tal» [L. BOUYER, *La Chiesa di Dio*, Assisi 1971, p. 17.] y que haya habido que esperar a la Reforma para tener un tratado específico De Ecclesia. La razón es bien sencilla: no se siente necesidad de explicar lo que se vive. El pez no necesita que nadie le explique cómo está hecho el mar: vive en él.

A san Ambrosio se le atribuye la frase: «Donde la Iglesia es hermosa es en las almas». Sea o no suya, la frase refleja muy de cerca aquella fórmula que a él tanto le gustaba: «Ecclesia vel anima», la Iglesia y el alma [Cf SAN AMBROSIO, *Expositio Psalmi CXVIII*, 6,18 (CSEL 62, p. 117); la fórmula está tomada de ORÍGENES, *In Canticum canticorum*, III (CGS 33, p. 185 y 190).], que subraya la afinidad entre esas dos realidades. El peligro reside en buscar a la Iglesia en los libros –o, peor aún, en los periódicos– más que en las almas y no descubrir así nunca su verdadero misterio.

4.- Cristo no quiere perdonar nada sin la Iglesia.

El título con que la Iglesia se encomienda, más que con ningún otro, a nuestro amor filial y a nuestra gratitud es que ella es el lugar de la remisión de los pecados. En la Iglesia vivimos la experiencia regeneradora de ser perdonados de nuestros pecados. «Nada puede perdonar la Iglesia sin Cristo y Cristo no quiere perdonar nada sin la Iglesia. Nada puede perdonar la Iglesia si no es a quien está arrepentido, es decir a aquel a quien Cristo ha tocado con su gracia; Cristo no quiere dar nada por perdonado a quien se desdeña de recurrir a la Iglesia» [ISAAC DE STELLA, Sermones, 11 (PL 194, 1729).].

Es cierto, como observa san Ambrosio, que «en el perdón de los pecados la Iglesia desempeña un ministerio, no ejerce ninguna potestad propia, pues los pecados se perdonan por el Espíritu Santo» [SAN AMBROSIO, De Spiritu Sancto, III, 137.]; pero también es cierto que se trata de un ministerio querido por Cristo, y por lo tanto no sustituible.

Escribe en su autobiografía el convertido Gilbert K. Chesterton:

«Cuando la gente me pregunta a mí o a cualquier otro: “¿Por qué os habéis unido a la Iglesia de Roma?”, la primera respuesta es: Tara libramme de mis pecados”. Porque no existe ningún otro sistema religioso que declare verdaderamente que libra a la gente de los pecados. [...] Sólo he encontrado una religión que se atreva a bajar conmigo a las profundidades de mí mismo» [Citado en P. GULISANO, Chesterton e Belloc, Milano 2002, p. 103.].

Don Milani respondía así a alguien que lo empujaba a romper con la Iglesia institucional que lo hostilizaba: «Nosotros no dejaremos la Iglesia, pues no podemos vivir sin sus sacramentos y sin su

enseñanza». «En esta religión hay, entre otras cosas, algo importantísimo, fundamental: el sacramento de la confesión, por el cual y casi sólo por el cual yo soy católico, para tener constantemente el perdón de los pecados, para tenerlo y darlo» [Cf M. LANCISI, *Il segreto di Don Milani*, Casale Monferrato 2002, p. 98.].

El sacramento de la reconciliación es el momento en que se le reconoce al creyente, como individuo, la mayor dignidad. En todos los demás momentos de la vida de la Iglesia, el fiel cristiano no es más que uno más de la masa: uno de los que escuchan la Palabra, uno de los que reciben el cuerpo de Cristo; aquí él es único, en ese momento la Iglesia existe toda ella y sólo para él.

El modo de purificarse de los pecados mediante la confesión responde, por lo demás, a una necesidad natural y profunda del psiquismo humano, que consiste en liberarse de lo que lo oprime manifestándolo, sacándolo a la luz. La misma práctica del psicoanálisis se basa en parte en este principio, es una confirmación del mismo y, en ocasiones, un sucedáneo. Aunque con una diferencia: al final de la sesión el sacerdote te da la absolución, el psicoanalista te presenta... la factura.

De todas formas, para que sea eficaz y resolutorio en la lucha contra el pecado, es preciso que nuestra manera de acercarnos a este sacramento se renueve «en el Espíritu». Esto significa vivir la confesión no como un rito, una costumbre, o una imposición, sino como un encuentro personal con Cristo resucitado que nos permite tocar sus llagas y experimentar la fuerza sanadora de su sangre y «la alegría de sabernos salvados».

Es aconsejable dejar de lado, alguna vez, nuestro esquema habitual de examen de conciencia (que quizás se ha mantenido inalterado desde que éramos niños o jóvenes) para ir directamente al grano: «¿Qué es, Señor, lo que te ha desagradado realmente en mí

durante el tiempo que ha pasado desde la última confesión. Yo nunca me he hecho esta pregunta sin tener casi de inmediato la respuesta...

El episodio evangélico que nos ha acompañado en esta meditación concluye con las palabras: «Y desde aquella hora, el discípulo la recibió en su casa» (Jn 19,27). También estas palabras valen conjuntamente para María y para la Iglesia y son una invitación renovada a recibir «en nuestra casa», «como una de las cosas más queridas» (eis ta idia), a la Iglesia. La Cuaresma es tiempo de conversión y, este año, yo he pedido al Señor para mí la gracia de convertirme a la Iglesia.

Y vamos a concluir con la bella doxología de la Carta a los Efesios (3,20–21):

«Al que puede hacer mucho más
sin comparación
de lo que pedimos o concebimos,
con ese poder que actúa entre nosotros,
a Él la gloria de la Iglesia y de Cristo Jesús
por todas las generaciones,
por los siglos de los siglos. Amén».

V «SERÁN LOS DOS UNA SOLA CARNE».

La familia, Iglesia doméstica.

Al leer el capítulo quinto de la Carta a los Efesios, hay un dato que nos llama la atención: todas sus sublimes elevaciones sobre la

Iglesia como esposa de Cristo sirven para cimentar una moral familiar. En el plano teológico, la exhortación, la parénesis, proviene del anuncio, del kerigma; en el plano pastoral, por el contrario, el anuncio proviene de la exhortación y es ésta quien lo motiva. «Tened entre vosotros los sentimientos propios de Cristo Jesús...», dice el Apóstol a los Filipenses, y para dar más fuerza a esta exhortación escribe la sublime página de anuncio que sigue: «... el cual, a pesar de su condición divina, no se aferró a su categoría de Dios; al contrario, se despojó de su rango y tomó la condición de esclavo» (Flp 2,5ss).

Siguiendo el estilo de la lectio divina, escuchemos ahora el texto que traza la moral familiar cristiana:

«Sed sumisos unos a otros por temor a Cristo. Las mujeres, que se sometan a sus maridos como al Señor, porque el marido es cabeza de la mujer, así como Cristo es cabeza de la Iglesia, Él que es el salvador del cuerpo. Pues como la Iglesia se somete a Cristo, así también las mujeres a sus maridos en todo. Maridos, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a su iglesia: Él se entregó a sí mismo por ella. [...] Así deben también los maridos amar a sus mujeres, como cuerpos suyos que son, pues amar a su mujer es amarse a sí mismo. Y nadie jamás ha odiado su propia carne, sino que le da alimento y calor, como Cristo hace con la Iglesia, porque somos miembros de su cuerpo. Por eso abandonará el hombre a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer y serán los dos una sola carne (Gn 2,24). Es éste un gran misterio, y yo lo refiero a Cristo y a la Iglesia. En una palabra, que cada uno de vosotros ame a su mujer como a sí mismo, y que la mujer respete al marido» (Ef 5,22–23).

En este texto aparecen presentadas las dos relaciones fundamentales que forman, juntas, la familia: la relación mujer–marido y la relación padres–hijos. La más importante de esas dos relaciones es la primera, la relación de pareja, ya que de ella depende también la segunda, la relación con los hijos.

1.- La relación marido y mujer.

Al leer con ojos de hoy en día esas palabras de Pablo, salta inmediatamente a los ojos una dificultad. Pablo aconseja al marido que «ame» a su mujer (y eso está bien), pero luego aconseja a la mujer que «se someta» al marido, y esto, en una sociedad fuertemente consciente (y con toda justicia) de la paridad de sexos, parece inaceptable,

Y así es. En este punto san Pablo está condicionado, al menos en parte, por la mentalidad de su tiempo. Con todo, la solución no está en eliminar de las relaciones entre marido y mujer la palabra «sumisión», sino en todo caso en hacer que sea recíproca, como recíproco debe ser también el amor. En otras palabras, no sólo el marido debe amar a su mujer, sino también la mujer a su marido; no sólo la mujer debe someterse a su marido, sino también el marido a su mujer. Amor mutuo y sumisión mutua. Que, si nos fijamos bien, es precisamente la exhortación con que comienza nuestro texto: «Sed sumisos unos a otros por temor a Cristo».

La sumisión no es, pues, otra cosa que un aspecto y una exigencia del amor. Para el que ama, someterse al objeto de su amor no humilla, sino que hace felices. Someterse, en este caso, significa tener en cuenta la voluntad del cónyuge, de su parecer y de su sensibilidad; dialogar, no decidir por sí solo; saber a veces renunciar al propio punto de vista. En una palabra, recordar que se han hecho «cónyuges», o sea, al pie de la letra, personas que están bajo «un mismo yugo» libremente aceptado.

San Juan Crisóstomo ha sabido sacar consecuencias preciosas de la comparación entre el matrimonio humano y el que se da entre Cristo y la Iglesia. Dirigiéndose a los maridos, dice:

«¿Quieres que tu esposa te obedezca como la Iglesia a Cristo? Cuídala tú también como Cristo a la Iglesia. [...] Como Cristo, que no con amenazas ni con malos tratos ni inspirándole temor ni con cosas por el estilo, sino con su gran cariño llevó a sus pies a la que le volvía la espalda, [...] pórtate también tú así con tu mujer. Alguien puede sujetar a sí a un criado mediante el temor, pero a la consorte de su vida, a la madre de sus hijos, a aquella que constituye toda su felicidad, no se la debe sujetar por el miedo y con amenazas, sino mediante el amor y el cariño íntimo. ¿Qué matrimonio sería aquel en que la mujer temblase ante su marido? ¿Y de qué placer podría disfrutar el marido que viviese con su esposa como con una esclava y no como con una mujer libre?» [SAN JUAN CRISÓSTOMO, Sobre la Carta a los Efesios, 20 (PG 62,137).].

Si queremos comprender toda la belleza y la dignidad de la relación de pareja, hemos de remontarnos a la Biblia. En ella leemos: «Y creó Dios al hombre a su imagen; a imagen de Dios lo creó: varón y mujer los creó» (Gn 1,27). Queda así establecida, como puede verse, una estrecha relación entre el ser creados «a imagen de Dios» y el hecho de ser «varón y mujer». ¿Pero qué relación puede existir entre esas dos cosas? ¿En qué sentido el ser varón y mujer –la pareja humana– es una imagen de Dios? Pues Dios no es ni varón ni mujer...

La semejanza consiste en esto. Dios es único y solo, pero no es un solitario. El amor exige comunión, intercambio interpersonal; para amar se requiere que haya un «yo» y un «tú». Por eso el Dios cristiano es uno y trino. En él coexisten unidad y distinción: unidad de naturaleza, de querer, de propósitos, y distinción de características y de personas.

Pues precisamente en esto la pareja humana es imagen de Dios. La familia humana es un reflejo de la Trinidad. Pues marido y mujer son una sola carne, un solo corazón, una sola alma, aun en medio de la diversidad de sexo y de personalidad. En la pareja, unidad y

diversidad se concilian entre sí. Los esposos están uno frente a otro como un «yo» y un «tú» y están frente al resto del mundo, empezando por sus propios hijos, como un «nosotros», como si se tratase de una sola persona, aunque ya no singular sino plural. «Nosotros», o sea «tu madre y yo», «tu padre y yo».

A la dignidad y a la belleza que le viene al matrimonio por la creación, se añade la que le viene por la redención, es decir por ser signo de la unión entre Cristo y la Iglesia. Una mujer casada y madre de cuatro hijos nos muestra cómo esta relación entre Cristo y los esposos ilumina de verdad, desde dentro y en profundidad, la relación entre los esposos. Escribe:

«Cristo dijo en la cruz: “Todo está consumado”: también de los esposos se dice que, la noche de bodas, con el acto conyugal, consuman en el Señor su matrimonio. (¡Y que nadie piense que esta “pasión” no entrañe también una muerte!) Todos los actos matrimoniales que siguieron entre nosotros son una celebración y una profundización de aquel encuentro inicial, porque allí fue donde nos convertimos en una sola carne. También Jesús entregó su vida de una vez para siempre, y todas las demás eucaristías no hacen más que hacer presente de nuevo entre nosotros el acontecimiento único del Calvario».

Sabemos bien que esto es el ideal y que la realidad es con frecuencia muy distinta, más humilde y más compleja, y en ocasiones incluso trágica; pero estamos tan bombardeados por casos negativos de fracaso matrimonial, que quizás por una vez no nos venga mal presentar el ideal de la pareja, primero en el plano simplemente natural y humano y después en el cristiano. ¡Ay si llegásemos a avergonzarnos de los ideales, en nombre de un malentendido realismo! De ser así, la sociedad tendría los días contados. Los jóvenes tienen derecho a que los mayores les transmitamos ideales, y

no sólo escepticismo y cinismo. Nada hay que tenga la fuerza de atracción de un ideal.

He aquí una descripción de la felicidad conyugal hecha por el gran escritor Dostoievsky:

«Si antes hubo amor, si nos casamos por amor, ¿por qué tiene que pasar el amor? ¿Acaso es imposible alimentarlo? Es cierto que el primer amor conyugal pasa, pero después viene un amor todavía mejor. Y entonces nos unimos en el alma y todas las cosas se deciden en común; no hay secretos entre uno y otro. Y cuando llegan los hijos, cada momento, aún los más difíciles, parece una felicidad. [...] ¿Cómo no van a unirse entonces más estrechamente todavía el padre y la madre? Dicen que es una carga tener hijos. ¿Quién lo dice? Es una dicha celestial. Ver a un niño sonrosado tomando el pecho: ¿qué marido puede cogerle odio a su mujer al verla hacer eso con su hijo?» [DOSTOIEVSKY, *Memorie del sottosuolo*, Milano 1988, pp. 99ss.].

2.- Padres e hijos.

La segunda relación constitutiva de la familia es la relación entre padres e hijos. Escuchemos lo que aconseja al respecto nuestra carta:

«Hijos, obedeced a vuestros padres como el Señor quiere, porque eso es justo. Honra a tu padre y a tu madre (Pr 6,20) es el primer mandamiento, al que se añade una promesa: Te irá bien y vivirás largo tiempo en la tierra (Ex 20,12). Y vosotros, padres, no irritéis a vuestros hijos; criadlos educándolos y corrigiéndolos como haría el Señor» (Ef 6,14).

Centrémonos en el papel del padre en esa relación con los hijos. El de la madre suele ser menos conflictivo, por no decir que las

madres son las más afortunadas en esta elección, ya que ellas son las que más sufren por las malas relaciones entre el padre y los hijos.

¿Por qué será que la literatura, el arte, el espectáculo o la publicidad explotan, todos ellos, una única relación humana: la de tema erótico entre el hombre y la mujer, entre marido y mujer? Tal vez porque es muy fácil hablar de sexo, porque se trata de una realidad excitante, y porque al hombre le gusta pescar en río revuelto. Como si en la vida no existiera otra cosa. Hay que admitir que el sexo se está convirtiendo en una verdadera obsesión. Si cayese en la tierra alguien de otro planeta, o si consiguiese captar desde su planeta algunos de nuestros espectáculos televisivos, pienso que le pareceríamos un tanto ridículos en ese campo.

Y sin embargo, dejamos casi totalmente inexplorada otra relación humana tan universal y vital como ésta, otra de las grandes fuentes de alegría que la vida nos ofrece: la relación padre-hijo, la alegría de la paternidad. La psicología moderna se ha ocupado un poco de ello, pero casi sólo en clave negativa, para poner de relieve los conflictos padre-hijo.

Pero cuando se ahonda con serenidad y objetividad en el corazón del hombre, se descubre que, en la inmensa mayoría de las personas normales, una relación bien lograda, intensa y serena con los hijos es, para un hombre adulto y maduro, tan importante y satisfactoria como la relación hombre-mujer. Sabemos, por otra parte, lo importante que es también para el hijo y para la hija esta relación, y el tremendo vacío que deja la ausencia de la misma.

Según la Sagrada Escritura, de la misma manera que la relación hombre-mujer tiene su modelo en la relación Cristo-Iglesia, así la relación padre-hijo tiene su modelo en la relación entre Dios Padre y su Hijo Jesús. De Dios Padre –dice san Pablo– «toma nombre toda

paternidad en el cielo y en la tierra» (Ef 3,15), es decir, de Él recibe su existencia, su sentido y su valor.

Pero al igual que el cáncer suele atacar a los órganos más delicados del hombre y de la mujer, así la fuerza destructora del pecado y del mal ataca a los ganglios más vitales de la existencia humana. No hay nada que esté tan expuesto al abuso, a la explotación y a la violencia como la relación hombre–mujer, y no hay nada que esté tan expuesto a la deformación como la relación padre–hijo: autoritarismo, paternalismo, rebelión, rechazo, incomunicabilidad...

El psicoanálisis ha creído percibir en el inconsciente de todos los hijos el así llamado complejo de Edipo, es decir, el deseo secreto de matar al padre. Pero no hace falta meternos con el psicoanálisis de Freud: la crónica negra se encarga de ponernos diariamente ante los ojos hechos terribles al respecto.

Ésta es una obra típicamente diabólica. La palabra «diablo», tomada al pie de la letra, significa el que divide, el que separa. El diablo no se conforma con enfrentar una clase social a otra, ni un sexo al otro, los hombres a las mujeres y las mujeres a los hombres. Quiere golpear aún más en lo hondo: intenta poner a los padres en contra de los hijos y a los hijos en contra de los padres, y a menudo lo consigue.

Queda así envenenada una de las fuentes más puras de alegría en la vida humana y uno de los factores más importantes para el equilibrio y la maduración de la persona humana. El sufrimiento es mutuo. Hay padres cuyo mayor sufrimiento en la vida es sentirse rechazados, y hasta despreciados, por sus hijos, por los que han hecho todo lo que podían. Y hay hijos cuyo más profundo e inconfesado sufrimiento es sentirse incomprendidos o rechazados por su padre, o que, en un momento de cólera, tal vez han oído a su padre decirles a la cara: «¡Tú no eres mi hijo!».

¿Qué puede hacer la fe para neutralizar esta obra satánica en nuestra sociedad? Cuando nació Juan Bautista, el ángel dijo que una de sus tareas sería la de «convertir los corazones de los padres hacia los hijos y los de los hijos hacia los padres» (cf Lc 1, 17; Mt 3,24). Hay que continuar esta labor del Precursor. Lanzar la iniciativa de una gran reconciliación, de una sanación de las relaciones enfermas entre padres e hijos, desenmascarando y neutralizando la obra de Satanás.

¿Qué hacer? Ante todo, creer. Recuperar la confianza en la paternidad, que no es solamente un hecho biológico, sino un misterio y una participación en la paternidad de Dios. Pedir a Dios el don de la paternidad, de saber ser padre. Pedirle el Espíritu Santo.

Después, esforzarse también por imitar al Padre celestial. La Carta a los Efesios aconseja a los hijos la obediencia, pero ¿qué aconseja a los padres? Que no «irriten» (según el pasaje paralelo de Colosenses 3, 21, que «no exasperen») a sus hijos; o sea, en forma positiva, que sean pacientes y comprensivos, que no lo exijan todo al instante, que sepan esperar a que los hijos maduren, que sepan disculpar sus fallos. Que no los desalienten con continuos reproches y observaciones negativas, sino que alienten sus más pequeños esfuerzos. Que transmitan una sensación de libertad, de protección, de confianza en sí mismos, de seguridad. Como hace Dios, que dice que quiere ser para nosotros una «roca protectora» y una «ayuda cercana en la tribulación» (Sal 46).

Al padre que quiera saber todo lo que no tiene que hacer con su hijo, yo le aconsejaría que leyese la famosa Carta al padre de E Kafka. Su padre le había preguntado por qué le tenía miedo, y el escritor le contesta con esa carta, mezcla de amor y de tristeza. Lo que más le reprocha a su padre es que nunca se hubiera

dado cuenta del tremendo «poder» que, para bien o para mal, tenía sobre él. Con sus perentorios «¡Y a mí no me contestes!», lo

había inhibido hasta tal punto que casi se había olvidado de cómo se habla. ¿Llegaba de clase trayendo una alegría, un trabajito infantil, o unas buenas notas? La reacción de su padre era: «¡No tengo más en que pensar...!». (Ese «más en que pensar» era su trabajo, su negocio). Cuando, por algunos escasos jirones positivos, es fácil intuir lo que habría podido ser para su hijo: un amigo, un confidente, un modelo, todo un mundo...

No tener miedo de imitar alguna vez literalmente a Dios Padre y de decir al hijo o a la hija, cuando las circunstancias lo exijan, a solas o mejor aún delante de otros: «Tú eres mi Hijo querido, tú eres mi hija querida, mi predilecta». Es decir, ¡estoy orgulloso de ti, de ser tu padre! Esas palabras, si salen del corazón y están dichas en el momento adecuado, pueden hacer milagros y dar alas al corazón de un muchacho o de una chica. Y para el padre será como engendrar por segunda vez, y más conscientemente, a su hijo.

Hay sobre todo una cosa que es necesario imitar de Dios Padre: que él «hace caer la lluvia sobre buenos y malos» (Mt 5,45). Dios quisiera que fuésemos mejores de lo que somos, más buenos, pero nos acepta y nos ama ya tal como somos, nos ama con esperanza. Tampoco el padre de la tierra (y esta reflexión vale también para las madres) tiene que amar solamente al hijo ideal, al hijo con que había soñado: brillante en los estudios, educado y que cosecha éxitos en todo lo que hace... Debe amar al hijo real que Dios le ha dado, quererlo por lo que es y por lo que puede hacer. ¡Cuántas frustraciones se resuelven aceptando serenamente la voluntad de Dios sobre los hijos, aunque naturalmente haciendo todo lo que está en nuestras manos por educarles!

3.- «Buscad la fuerza en el Señor».

La palabra de Dios no sólo propone a los esposos y a los padres cristianos unas obligaciones que cumplir, sino que también anuncia la gracia que da fuerzas para cumplirlas. ¿Qué novedad aporta la gracia al ideal humano del matrimonio? Muy sencillo: la posibilidad de hacerlo realidad; de convertirlo, de ideal soñado, en experiencia vivida. Se entiende que no automática y mágicamente, sino con la colaboración personal y a lo largo de un camino de aprendizaje y de crecimiento.

Éste es el fruto del «sacramento» del matrimonio: que confiere a los esposos la «gracia de estado». La gracia es ese «algo más» que proviene de la cruz de Cristo, que no destruye ni suplanta a la naturaleza sino que la realza, la eleva, la sana y fortalece, que da una razón nueva para superar las dificultades. Redime de todos los fracasos.

Escuchemos, después del de Dostoyevsky, otro elogio de la felicidad conyugal, por el que se puede apreciar qué es lo que añade, en este campo, la gracia a la naturaleza:

«¿Quién estará a la altura de poder describir la felicidad de un matrimonio al que la Iglesia consagra, la Eucaristía confirma, sella una bendición, aclaman los ángeles y al que aprueba el Padre celestial? ¡Qué hermoso es el yugo que une a dos creyentes que tienen una única esperanza, un mismo deseo, una misma regla de vida, una misma voluntad de servicio! No existe entre ellos la menor separación, ni de carne ni de espíritu. Son verdaderamente dos en una sola carne. Y donde hay una sola carne hay también un solo espíritu: pues juntos rezan, se instruyen mutuamente, mutuamente se exhortan y se sostienen. juntos en la Iglesia de Dios, juntos en la mesa del Señor, juntos en las dificultades y en las persecuciones y juntos también en la alegría. Ninguno de los dos se esconde del otro, ninguno de los dos evita al otro, ninguno de los dos es un peso para el otro... No necesitan hacer furtivamente la señal de la cruz. Al ver y al oír

estas cosas, Cristo se alegra y les manda su paz. Donde están los dos allí está también él, y donde está él no tiene cabida el maligno» [TERTULIANO, A la esposa, II, 6–9.].

La gracia del matrimonio se identifica con el Espíritu Santo que es el «do n», o, mejor dicho, el «donarse» mismo de Dios. Cuando una pareja de casados se abre a la acción del Espíritu Santo, él les comunica lo que él mismo es; los contagia, por así decirlo, renovando en ellos la capacidad y la alegría de donarse el uno al otro. La señal de que algo está cambiando en la relación entre dos esposos, de que la gracia está predominando sobre la naturaleza y el ágape sobre el eros, es que cada uno de ellos deja de preguntarse: «¿Qué más podría hacer por mí mi marido –o, respectivamente, mi mujer– de lo que ahora hace?», y empieza en cambio a preguntarse: «¿Qué más podría hacer yo por mi marido –o por mi mujer– de lo que ahora hago?».

Así, el matrimonio queda santificado, no por algo que viene del exterior –por el rito que se ha celebrado o por el agua bendita con que se han rociado los anillos–, sino en sí mismo, en su gesto más íntimo. Ya no se ven obligados a vivir el momento de la intimidad como algo separado, casi a escondidas de Dios, sino, al contrario, como un momento fuerte de la presencia de Dios entre ellos y del amor que Dios les tiene. En el acto de entregarse el uno al otro, los esposos son realmente «imagen de Dios», ya que están siendo un reflejo del amor fecundo que existe en la Trinidad.

La gracia necesita ser cultivada; por eso la parénesis de la Carta a los Efesios concluye indicando los medios para vivir ese altísimo ideal de la vida cristiana en familia:

«Por lo demás, buscad vuestra fuerza en el Señor y en su invencible poder. [...] Tomad por casco la salvación y por espada la del Espíritu, es decir, la palabra de Dios, insistiendo y pidiendo en la oración. Orad en toda ocasión con la ayuda del Espíritu» (Ef 6,10–18).

En esos momentos en que rezan juntos o en que escuchan y comentan juntos la palabra de Dios, es cuando la familia se muestra más claramente como «iglesia doméstica».

oOo

LA EUCARISTÍA, NUESTRA SANTIFICACIÓN

Raniero Cantalamessa

EDICEP

MÉXICO - SANTO DOMINGO

VALENCIA

«CRISTO, NUESTRA PASCUA, HA SIDO INMOLADO»

La eucaristía en la historia de la salvación.

En esta primera meditación quisiera encuadrar el misterio de la cena del Señor en el conjunto de la historia de la salvación. Dios se ha revelado a los hombres en el marco de una historia que, tanto por su objeto como por su fin, es llamada «historia de la salvación». Dentro de la historia visible y documentable del mundo se desarrolla, pues, otra historia, cuyo hilo conductor, al contrario de lo que sucede con la historia humana, no es la guerra, la paz o los inventos del hombre, sino las «invenciones» de Dios, los mirabilia Dei; las intervenciones maravillosas y benévolas de Dios. Todas las acciones realizadas por Dios hacia fuera (ad extra) de sí mismo, desde la creación hasta la

parusía, forman parte de esta historia. La venida de Jesús en la encarnación marca en ella un salto cualitativo, como cuando un río llega a una esclusa y reemprende su marcha en un nivel más alto. Todos los gestos realizados por Jesús durante su vida forman parte de la historia de la salvación; incluso su silencio y la vida cotidiana de Nazaret pertenecen a la historia. Su tiempo es «el centro del tiempo» o «la plenitud de los tiempos». Pero la historia de la salvación continúa después de él, y nosotros también formamos parte de ella. La vida de cada creyente en particular, desde el bautismo hasta la muerte, es una pequeña historia de salvación, es el microcosmos de la salvación; mientras que la otra historia, aquella que va desde la creación hasta la parusía, constituye su macrocosmos. La venida final de Cristo marcará, en esta larga historia, un nuevo salto de nivel: esta vez, de la historia a aquello que está por encima de la historia, del tiempo a la eternidad, de la esperanza a la posesión y de la fe a la gloria.

Así pues, nosotros vivimos en la plenitud de los tiempos inaugurada con la encarnación, en un punto situado entre un «ya» y un «todavía no». Si imaginamos la historia de la salvación como una larga línea que se desarrolla en el tiempo, podemos indicar aquello que «ya» se ha realizado con una línea continua que llega hasta el momento presente, y lo que «todavía no» ha acontecido, aquello que esperamos que se cumpla, con una línea discontinua que puede interrumpirse en cualquier instante, ya que esta misma noche podría volver el Señor.

Si nos preguntamos ahora qué lugar ocupa la eucaristía en esta historia de la salvación y en qué punto de la línea debemos colocarla, la respuesta es que no ocupa un lugar concreto, sino que la ocupa toda ella. La eucaristía es coextensiva a la historia de la salvación: toda la historia de la salvación está presente en la eucaristía y la eucaristía está presente en toda la historia de la salvación. Igual que en una gota de rocío prendida de una hoja en una mañana clara y serena se refleja

la entera bóveda celeste, así también en la eucaristía se refleja todo el arco de la historia de la salvación.

La eucaristía, sin embargo, está presente de tres modos distintos en los tiempos o fases que hemos distinguido en la historia de la salvación: está presente en el Antiguo Testamento como figura; está presente en el Nuevo Testamento como acontecimiento y está presente en el tiempo de la Iglesia, en el que vivimos nosotros, como sacramento. La figura anticipa y prepara el acontecimiento, el sacramento «prolonga» y actualiza el acontecimiento.

1. Las figuras de la eucaristía

En el Antiguo Testamento la eucaristía está presente infigura. Todo el Antiguo Testamento era una preparación de la cena del Señor. Un hombre dio una gran cena: «¿Quién es ese hombre -exclama san Agustín- sino el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús? A la hora de cenar, mandó a decir a los invitados: Venid, está preparado (Lc 14, 16s.): ¿quiénes son los invitados sino los llamados por los profetas, que habían sido enviados con anterioridad? ¿Cuánto tiempo ha pasado desde que los profetas fueron enviados e invitaron a la cena de Cristo? Fueron enviados al pueblo de Israel. Fueron enviados con repetida frecuencia y frecuentes fueron sus invitaciones para que se llegase a la cena a la hora oportuna»[1].

Esta espera de la hora de la cena, además de por las palabras de los profetas, fue mantenida despierta también mediante algunas figuras o «tipos», es decir, mediante algunos signos o ritos concretos que constituían la preparación visible y, en cierto modo, el «proyecto» de la cena de Cristo.

Una de estas figuras, recordada por el mismo Jesús, era el maná (cfr. Ex 16, 4ss.; Jn 6, 3 1 ss.). Otra figura era el sacrificio de Melquisedec, que ofreció pan y vino (cfr. Gn 14, 18; Sal 110, 4; Hb 7, 1 ss.). Y otra más, el sacrificio de Isaac. Así, por ejemplo, en la secuencia *Lauda Sion Salvatoreni*, compuesta por santo Tomás de Aquino para la fiesta del Corpus Domini, se canta: «Oculto en las figuras: inmolado en Isaac, señalado en el cordero pascua], dado a los padres como maná». Entre todas estas figuras de la eucaristía, hay una que es más que una «figura»; es su preparación y, en cierto modo, el acontecimiento que la precede: la Pascua. De ella toma el nombre la eucaristía, su fisonomía de banquete o cena pascual; en relación con ella Jesús es llamado «el Cordero de Dios». Ya desde la noche del éxodo de Egipto, Dios contemplaba la eucaristía, ya desde entonces pensaba damos el verdadero Cordero: Cuando yo vea la sangre -dice el Señor- pasaré de largo ante vosotros (Ex 12, 13), es decir, os haré «hacer Pascua», os perdonaré y os salvaré. Los padres de la Iglesia se preguntaban en este texto, qué veía de tan valioso el Señor en las casas de los judíos, para «pasar de largo» y para decirle a su ángel que no hiriese, y su respuesta era que veía la Sangre de Cristo, veía la eucaristía. En uno de los primeros textos pascuales de la Iglesia, leemos estas palabras: «¡Oh, misterio nuevo e insondable! La inmolación del cordero se convirtió en salvación para Israel, la muerte del cordero se convirtió en la vida del pueblo y la sangre atemorizó al ángel (cfr. Ex 12, 23). Respóndeme, oh ángel: ¿qué es lo que te infundió temor: el sacrificio del cordero o la vida del Señor? ¿La muerte del cordero o la vida del Señor? ¿La sangre del cordero o el Espíritu del Señor? Está claro lo que te ha infundido temor: has visto el misterio del Señor realizado en el cordero, la vida del Señor en la inmolación del cordero, la figura del Señor en la muerte del cordero y por esto no has herido a Israel»[2]. «Cuál será la fuerza de la realidad (es decir, de la Pascua cristiana), si ya la simple figura de ella era causa de salvación?»[3]. Gracias a esta eficacia que tenían en cuanto

figuras de la eucaristía, santo Tomás llega incluso a referirse a los ritos del Antiguo Testamento como «los sacramentos de la antigua Ley»[4].

En tiempos de Jesús, el rito de la Pascua judía se desarrollaba en dos momentos: el primero estaba constituido por la inmolación del cordero, que tenía lugar en el templo de Jerusalén, en la tarde del 14 de Nisán; el segundo, lo constituía la consumación de la víctima, en la cena pascual que se celebraba en cada familia, la noche siguiente al 14 de Nisán. Durante la liturgia de la cena, el padre de familia -que en esta única circunstancia estaba revestido de una dignidad sacerdotal- ilustraba el significado de los ritos, trazando a sus hijos un resumen de la maravillosa historia de Dios en relación con su pueblo. En tiempos de Jesús, la Pascua había llegado a convertirse en el «memorial», no sólo del éxodo de Egipto, sino también de las demás intervenciones de Dios en la historia de Israel; la Pascua era el memorial y el aniversario de las cuatro noches más importantes del mundo: la noche de la creación, cuando la luz brilló en las tinieblas; la noche de la inmolación de Isaac por parte de Abraham; la noche de la salida de Egipto y la noche, todavía por llegar, de la venida del Mesías[5].

La Pascua judía era, pues, un memorial (según las palabras de Ex 12, 14) y era también una espera. El drama fue que, cuando el Mesías esperado llegó, no fue reconocido, sino que «hicieron con él lo que quisieron», matándolo precisamente durante una fiesta de Pascua. Y precisamente de este modo, matándolo, realizaron la ficlura, cumplieron lo que se esperaba; es decir, la inmolación del verdadero Cordero de Dios. Como solía ocurrir en aquellas fechas, había en Jerusalén un gran gentío, llegado para celebrar la Pascua, pero nadie sabía que en una «sala alta» de la ciudad se estaba realizando lo que se esperaba desde hacía siglos. Cuando Jesús, después de haber tomado el pan y dado gracias, lo partió y lo dio a sus discípulos diciendo: Éste es mi cuerpo que es entregado por vosotros; haced esto en memoria

mía (Lc 22, 19). Aquella palabra -«memoria»- debía recordar de inmediato la misma palabra contenida en Éxodo y hacer pensar en una nueva institución de la Pascua. De hecho, persiste el antiguo memorial, pero ha cambiado -o mejor, se ha cumplido- su contenido: de ahora en adelante la Pascua será memorial de otra inmolación y de otro texto de la Escritura. «Dichosa eres, oh tarde última, porque en ti se completó la tarde de Egipto: el Señor comió en ti la Pascua pequeña, y se hizo a sí mismo Pascua grande, la Pascua fue inserta en la Pascua, y la fiesta en la fiesta. He aquí la Pascua que pasa y la que no pasa: he aquí la figura y su cumplimiento» 6.

2. La eucaristía como acontecimiento

Estamos ya en la plenitud de los tiempos: la eucaristía ya no está presente como figura, sino como realidad, No se ha olvidado ni destruido el contenido antiguo de la Pascua, sino que a éste se le antepone otro infinitamente más importante que lo «verifica» y lo supera. La gran novedad está encerrada en esta exclamación del Apóstol: Cristo, nuestra Pascua, ha sido inmolado (1 Co 5, 7). Por esto la eucaristía puede ser llamada «el misterio antiguo y nuevo: antiguo por la prefiguración, nuevo por la realización» 7.

¿Pero en qué consiste, propiamente, el acontecimiento que fundamenta la eucaristía y realiza la nueva Pascua? Los evangelios nos dan, sobre este punto, dos respuestas distintas aunque complementarias, las cuales, tomadas en conjunto, permiten tener una visión más comprehensiva del misterio, como algo que se ve desde dos ángulos diferentes. Hemos visto que la Pascua judía se desarrollaba en dos momentos y lugares distintos: la inmolación en el templo y la cena en las casas. Pues bien, el evangelista Juan contempla referentemente p

el momento de la inmolación; para él la Pascua cristiana -y por lo tanto la eucaristía- es instituida en la cruz, en el momento en que Jesús, verdadero Cordero de Dios, es inmolado. Juan establece una singular sincronía en su evangelio: por una parte, subraya continuamente la proximidad de la Pascua de los judíos («faltaban seis días para la Pascua de los judíos», «era el día anterior a la Pascua», «era el día de Pascua»); por otra parte, subraya la proximidad de la «hora» de Jesús, la hora de su «glorificación», es decir, de su muerte. Existe, pues, una proximidad «temporal», de un día y de una hora precisos, y una proximidad «espacial» hacia Jerusalén, hasta que estos dos movimientos convergen y se funden en el Calvario, en la tarde del 14 de Nisán, precisamente en el momento en el que comenzaba la inmolación de los corderos pascuales en el templo. Para subrayar todavía más claramente esta coincidencia, Juan pone de relieve el hecho de que a Jesús, sobre la cruz, «no se le quebró hueso alguno» (Jn 19, 36), como estaba prescrito en la ley que debía hacerse con la víctima pascual (cfr. Ex 12, 46). Es como si el evangelista hiciera suyas, en este momento, las palabras del Bautista y, señalando a Jesús en la cruz, proclamase solemnemente al mundo: He ahí el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo (Jn 1, 29).

Los evangelios sinópticos, en cambio, se fijan preferentemente en el momento de la cena. Es en la cena, precisamente en la institución de la eucaristía, donde se cumple para ellos el paso de la antigua a la nueva Pascua. Lapreparación de la última cena pascual celebrada por Jesús antes de morir, asume en éstos un gran relieve: ¿Dónde está la sala donde pueda comer la Pascua con mis discípulos? (Lc 22, 11). Podríamos decir que la cena de los sinópticos anticipa y contiene ya el acontecimiento pascual de la inmolación de Cristo, del mismo modo que la acción simbólica anticipa a veces, en los profetas, el acontecimiento anunciado. La acción simbólica, o el gesto profético -- como es por ejemplo el romper eljarro por parte de Jeremías (19, 1 ss.), o el acostarse atado en el suelo de Ezequiel (4, 4ss.)- no es una

simple ilustración didáctica del anuncio oral; es «una prefiguración creadora de la realidad futura, a la que debía seguir inmeditamente la actuación. En el momento en que el profeta, aunque sea en las reducidas dimensiones del signo, pone en marcha el futuro en la historia, el porvenir mismo comienza a reall zarse y por lo tanto el signo del profeta no es otro que una forma sublime de discurso profético» (G. von Rad). «Los signos proféticos son la realización concreta de la palabra de Yahvé y son acontecimientos que anticipan la historia augurada de la Palabra de Dios» (W Zimmerli).

Desde esta perspectiva, el gesto que realiza Jesús en la última cena, partiendo el pan e instituyendo la eucaristía, es la suprema acción simbólica y profética de la historia de la salvación; este gesto se sitúa en la misma línea que las acciones simbólicas de los profetas, si bien es ampliamente superada en tanto en cuanto la palabra de Jesús es superior a la de los profetas y su persona más divina que la de aquéllos. Al instituir la eucaristía, Jesús anuncia proféticamente y anticipa sacramentalmente lo que acontecerá poco después -su muerte y resurrección-, instaurando ya en ese momento el futuro en la historia. La predicación de Jesús anuncia el reino venidero de Dios; la institución de la eucaristía es la acción profética que anticipa el cumplimiento de este anuncio que se hará realidad en la muerte y resurrección de Cristo. Los padres de la Iglesia (en especial los padres siríacos) sentían tan fuertemente este realismo del elesto de Cristo, que solían contar los tres días de la muerte de Jesús, no a partir del momento en que muere en la cruz, sino desde el momento en que, en el cenáculo, «partió su cuerpo para sus discípulos» 8. Se trata, por tanto, de un mismo acontecimiento fundamental que los sinópticos presentan anticipado en la acción simbólica y sacramental de la eucaristía y que Juan presenta en su plena y definitiva manifestación en la cruz.

Juan acentúa el momento de la inmolación real (la cruz), mientras que los sinópticos acentúan el momento de la inmolación mística (la cena). Pero se trata del mismo acontecimiento visto desde dos puntos de vista distintos, y dicho acontecimiento es la inmolación de Cristo. «En la cena -escribe san Efrén- Jesús se inmoló a sí mismo; en la cruz fue inmolado por otros» 9, y con esto quería in-

S. SAN EFRÉN: Com. al Diatess., 9, 4; SCh 121, 333.

9. SAN EFRÉN: Himnos sobre la crucifixión, 3, 1 (ed. cit. 655).

dicar que nadie podía quitarle la vida, sino que él la ofrecía voluntariamente, teniendo poder para darla y poder para recobrarla de nuevo (cfr. Ji---t 10, 18).

El acontecimiento que fundamenta, o instituye, la eucaristía es, pues, la muerte y resurrección de Cristo, su «dar la vida para recobrarla de nuevo». Lo llamamos «acontecimientc.» porque ha ocurrido históricamente, un hecho único en el tiempo y en el espacio, ocurrido una sola vez (seinel) e irrepetible: Cristo se ha manifestado ahora ima sola ve--, en la plenitud de los tiempos, para la destrucción del pecado inediante su sacrificio (Hb 9, 26). Pero no se trata de «hechos» desnudos; tienen una razón de ser, un «porqué», que constituye como el alma de estos hechos: el amor. La eucaristía nace del amor; todo se explica con este motivo: porque nos amaba; Cristo os amó Y se entregó por nosotros como oblación y víctinia de sitave aroina (El` 5, 2). He aquí la mejor descripción del origen y de la esencia de la eucaristía. Esta aparece ante nosotros como obra y don de toda la Trinidad; toda la Trinidad está implica da en la institución de la eucaristía: el Hijo que se ofrece a sí mis rno, el Padre a quien el Hijo se ofrece y el Espíritu Santo en el cual se ofrece (cfr. Hb 9, 14).

Toda la Trinidad participa en el sacrificio del que nace la eucaristía, no sólo Jesús. Esto nos ayuda a corregir una idea errónea que podemos haber concebido con respecto al Padre. Una determinada corriente cultural moderna intenta, de forma necia y sacrílega, trasladar a Dios Padre algunos prejuicios que el psicoanálisis ha hecho familiares en relación con el padre terreno. De este modo, mientras que el Hijo muere en la cruz, se imagina al Padre impassible, en lo alto del cielo, o dispuesto incluso a recibir la ofrenda de su sangre. Un Padre que solamente recibe y no se da, que reclama la sangre de su propio Hijo como precio del rescate, no podría más que inspirarnos miedo y repulsión. Pero ésta es una representación totalmente equivocada. San Pablo dice que el Padre no perdonó ni a su propio Hijo, antes bien le entregó por todos nosotros (Rm 8, 32). «Por todos nosotros»: aquí está la clave para comprenderlo todo. Si el Padre se complace en el sacrificio del Hijo, es porque éste le ha devuelto «todos los hijos que estaban dispersos» (cfr. Jn 11, 52), porque le permite realizar su más grande voluntad que es «que todos los hombres se salven» (cfr. 1 Tm 2, 4). El Padre ama a Jesús con un amor tan desmesurado porque él se ha sacrificado por los hermanos; y esto es importante: no simplemente porque se ha sacrificado, sino porque se ha sacrificado por los hermanos. Dios sigue siendo siempre el Dios que «quiere misericordia y no sacrificios» (Os 6, 6); si se ha complacido en el sacrificio del Hijo es porque éste le ha permitido tener misericordia con el mundo.

El Padre no es, pues, sólo aquel que recibe el sacrificio del Hijo, sino también aquel que da en sacrificio al Hijo; aquel que hace el sacrificio de darnos a su propio Hijo. Si Jesús -como decía Pablo- se ha ofrecido a sí mismo a Dios «por nosotros», entonces el destinatario del sacrificio es, ciertamente, Dios; pero el beneficiario no es Dios, sino el hombre; los beneficiarios somos nosotros, y esto distingue el sacrificio cristiano de cualquier otro sacrificio.

Podríamos seguir hablando largamente del acontecimiento de la cruz del que deriva la eucaristía: no agotaríamos nunca su riqueza. En aquel acontecimiento, aparentemente tan breve y tan pequeño en relación con la historia del mundo, se encierra tanta energía que descansa sobre él la salvación de la historia y del mundo. Por analogía, se nos ocurre pensar en la inmensa energía que se contiene en el átomo, que también él es tan pequeño. Refiriéndose a aquel momento, Jesús dijo en cierta ocasión: He venido a arrojar un juego sobre la tierra y ¡cuánto desearía que ya estuviera encendido! (Lc 12, 49). Realmente en la cruz «todo está cumplido»: no hay nada más grande que se pueda pensar o hacer; allí se ha dado fondo a todas las capacidades divinas y humanas: todo mal es vencido radicalmente, toda salvación es ofrecida y toda gloria dada a la Trinidad.

3. La eucaristía como sacramento

Ahora consideramos la eucaristía en el tercer tiempo de la historia de la salvación, en el tiempo de la Iglesia, en el que nosotros mismos vivimos. En él la eucaristía está presente como sacramento, es decir en el signo del pan y del vino, instituido por Jesús en la última cena con las palabras: Haced esto en memoria mía.

Es importante que comprendamos bien la diferencia entre el acontecimiento que hemos descrito hasta ahora y el sacramento, la diferencia entre la historia y la liturgia. Para ello nos puede ayudar un texto de san Agustín: Sabemos -dice el santo doctor- y creemos con fe inquebrantable que Cristo murió una sola vez por nosotros; el justo por los pecadores, el Señor por los siervos. Sabemos perfectamente que esto tuvo lugar una sola vez; y, sin embargo, el sacramento lo renueva periódicamente, como si tuviera lugar más veces eso que la historia proclama que se dio una sola vez. Pero no se contradicen el

acontecimiento y el sacramento, la realidad y la solemnidad, como si el sacramento mintiese y tan sólo el acontecimiento fuera verdadero. Lo que la realidad indica que tuvo lugar una sola vez, el sacramento lo renueva (renovat) para que lo celebren con repetida frecuencia los corazones piadosos. La historia descubre lo que sucedió tal como sucedió; la liturgia permite que se olviden las cosas pasadas, no repitiéndolas (nonfaciendo), sino celebrándolas (sed celebrando) 10.

Precisar el nexo que existe entre el sacrificio único de la cruz y la misa es una tarea muy delicada y ha sido siempre uno de los puntos de mayor disensión entre católicos y protestantes. Agustín utiliza, como hemos visto, dos verbos: renovar y celebrar, que son muy adecuados pero sólo a condición de que se entienda el uno a la luz del otro: la misa renueva el acontecimiento de la cruz celebrándolo (no reiterándolo) y lo celebra renovándolo (no sólo recordán-

10. Cfr. SAN AGUSTÍN: Sermiones 220; PL 38, 1089. ~olo). La palabra, en la que se realiza hoy el mayor consenso ecuménico, es quizá el verbo representar (usado también por Pablo VI en la encíclica *Mysterium fidei*), entendido en el sentido fuerte de re-presentar, es decir, hacer nuevamente presente 11.

Según la historia, ha habido, pues, una sola eucaristía, la realizada por Jesús con su vida y su muerte; en cambio, según la liturgia, es decir, en virtud del sacramento instituido por Jesús en la última cena, existen tantas eucaristías cuantas se han celebrado y se celebrarán hasta el fin del mundo. El acontecimiento se ha realizado una sola vez (seniel), el sacramento se realiza «cada vez» (quotiescunque).

Gracias al sacramento de la eucaristía, nos hacemos, misteriosamente, contemporáneos del acontecimiento; el acontecimiento se hace presente a nosotros y nosotros al

acontecimiento. En la liturgia de la noche de Pascua, los judíos de tiempos de Jesús decían: «En cada generación, cada uno debe considerarse como si él mismo hubiera sido liberado personalmente de Egipto»^Q Aplicado a nosotros, los cristianos, este texto viene a decir que en cada generación, cada uno debe considerarse a sí mismo como si él en persona hubiera estado, aquella tarde, al pie de la cruz, junto con María y con Juan. Sí, nosotros estábamos allí; «todos hemos nacido allí». Cuando escucho cantar aquel espiritual negro que dice: «¿Estabas tú, estabas tú en la cruz de Jesús?», dentro de mí siempre respondo: Sí, ¡también estaba yo en la cruz de Jesús!

Pero el sacramento de la eucaristía no hace presente el acontecimiento de la cruz sólo a nosotros; sería demasiado poco. Lo hace presente sobre todo al Padre. En cada «fracción del pan», cuando el sacerdote parte la hostia, es como si de nuevo se rompiera el frasco de alabastro de la humanidad de Cristo, como tuvo lugar, precisamente, en la cruz, y el perfume de su obediencia se elevase para en-

11. Cfr. PABLO VI: M.N, stej-iitliifidei(AAS 57, 1965,753ss.).

12. Pesachini, X, 5.

ternecer todavía más el corazón del Padre. Como cuando Isaac aspiró el aroma de las ropas de Jacob y lo bendijo diciendo: Mira, el aroma de mi hijo conio el aroma de un campo, que ha bendecido Yahvé (Gri 27, 27).

Si nos preguntamos por qué el acontecimiento de la cruz no ha terminado y concluido en sí mismo, como ocurre con cualquier

otro hecho de la historia, sino que, por el contrario, continúa siendo actual también hoy, la respuesta última es: por el Espíritu Santo.

Recouiendo un dicho de san Basilio, el papa León XIII, en su encíclica sobre el Espíritu Santo, dice que «Cristo ha realizado toda su

obra, y especialmente su sacrificio, con la intervención del Espíritu Santo (praesente Spiritu)». En la misa, antes de la comunión, el

sacerdote ora diciendo: «Señor Jesucristo, Hijo de Dios vivo, que

por voluntad del Padre - y con la obra del Espíritu Santo, muriendo

has dado la vida al mundo ... » Todo ello se fundamenta en la palabra de la Escritura, en donde se dice de Cristo, que por el Espíritu

Eterno, se ofreció a sí mismo sin tacha a Dios (Hb 9, 14). Estas palabras iluminan el acontecimiento de la cruz con una nueva luz;

éste aparece como un acontecimiento «espiritual», en el sentido de

que fue obrado en el Espíritu Santo. El Espíritu Santo, que es amor,

era quien suscitaba en las profundidades del alma humana de Cristo aquel movimiento de autodonación de sí mismo al Padre, por

nosotros, que le hizo abrazar la cruz.

El Espíritu Santo es llamado, en este texto, Espíritu «eterno»: eterno significa, aquí, que no está destinado a terminar, como los sacrificios del Antiguo Testamento, sino que dura por siempre, hasta el fin de los siglos. Gracias al Espíritu «eterno», Jesús nos ha procurado una redención «eterna» (cfr. Hb 9, 12). El sacrificio de la

cruz, en sí mismo, acabó en el momento en que Jesús, inclinando la cabeza, expiró. Pero en él había como una llama escondida que, una vez encendida, ya no podía ser apagada, ni siquiera por la muerte. Jesús de Nazaret, como tal, no permanece con nosotros «siempre», sino que vuelve al Padre; en cambio su Espíritu permanece con nosotros «para siempre». Lo dice el mismo Jesús. A los judíos que le objetaban: Nosotros sabemos por la Ley que el Cristo permanece para siempre. ¿Cómo dices tú que es preciso que el Hijo del hombre sea levantado? (Jn 12, 34), Jesús responde indirectamente, un poco después cuando dice: Yo pediré al Padre y os dará otro Paráclito, para que esté con vosotros para siempre (Jn 14, 16). Cristo permanece para siempre, dando a los discípulos su Espíritu que se queda con ellos para siempre.

Esto ayuda a comprender por qué el sacrificio de la cruz, en cierto sentido, perdura todavía. Igual que sucede con cualquier otro acontecimiento de la vida de Jesús, podemos decir que este sacrificio está terminado y al mismo tiempo no lo está, es momentáneo y duradero: momentáneo según la historia, duradero según el Espíritu. Los sacramentos de la Iglesia, y de un modo totalmente especial la eucaristía, se hacen posibles por el Espíritu de Jesús que vive en la Iglesia. De este fundamento teológico brota la importancia de la epiclesis, es decir de la invocación del Espíritu Santo en la misa, en el momento de consagrar las ofrendas.

Jesús, en la cruz, inclinando la cabeza «expiró»; esto es, «entregó el Espíritu» (cfr. Jn 19, 30); en cada misa es como si aquel último aliento de Jesús, jamás apagado, volviera a aletear sobre nosotros; como si volviera, por decirlo así, a remover el aire y a colmar la asamblea de la presencia de Cristo. Se renueva, de un modo totalmente espiritual e invisible, el prodigio que tuvo lugar en el Monte Carmelo por la plegaria de Elías, cuando un fuego descendió

del cielo y quemó la leña del holocausto, consumando el sacrificio (cfr. 1 R 18, 38).

Si celebramos también nosotros -como hizo Jesús en la cruznuestra misa «en compañía del Espíritu Santo», él proporcionará un mayor recogimiento siempre nuevo y una nueva luz a nuestras celebraciones. Hará de verdad, de nosotros -como pedimos en el canon de la misa- «un sacrificio perenne y agradable a Dios».

II «ÉSTE ES MI CUERPO QUE SE ENTREGA POR VOSOTROS»

La eucaristía hace la Iglesia mediante consagración

En la meditación anterior hemos considerado la eucaristía en la historia de la salvación, en la que ella está presente, sucesivamente, como figura, como acontecimiento y como sacramento. Ahora, y en las meditaciones que seguirán, concentramos toda nuestra atención en la eucaristía- sacramento, es decir, en la eucaristía tal como es recibida hoy por nosotros en la Iglesia. En esta nueva perspectiva, la eucaristía se nos presenta no ya en el centro de una línea (la línea que se extiende y articula desde el éxodo a la parusía), sino más bien, en el centro de un círculo. Este círculo representa idealmente a la Iglesia, tal como existe hoy, en toda su realidad. Aún más, podemos imaginarnos tres círculos concéntricos: un círculo más grande, que es el universo entero; dentro de él, un círculo más pequeño que es la Iglesia; y, finalmente, dentro de este segundo círculo, otro círculo todavía más pequeño (si bien, en realidad, este último círculo más pequeño contiene a todo el universo) que es la Sagrada Forma. La eucaristía aparece así ante nosotros como el centro o el sol, no sólo de la Iglesia,

sino también del resto de la humanidad y del universo entero, incluido el mundo inanimado. La diferencia es sólo ésta: la Iglesia tiene como centro a Jesucristo y es consciente de tenerlo; el universo tiene como centro a Jesucristo, pero no es consciente de ello.

La relación eucaristía-Iglesia, sobre la que queremos reflexionar ahora, no es, sin embargo, una relación estática, sino dinámica y operante. No basta, por ello, con decir que la eucaristía está en el centro de la Iglesia, hay que decir: la eucaristía hace la Iglesia. La construye estando dentro de ella, la teje en torno suyo, como un vestido. Hay dos sacramentos de los que se dice que «hacen» la Iglesia de un modo particular: el bautismo y la eucaristía. Pero, mientras que el bautismo hace crecer la Iglesia, por decirlo de algún modo, en extensión y en número, es decir, cuantitativamente; la eucaristía la hace crecer en intensidad, cualitativamente, porque la transforma cada vez más en profundidad a imagen de su Cabeza, Jesucristo. El reino de los cielos se parece a la levadura que una mujer mete en tres medidas de harina (cfr. Mt 13, 33); también la eucaristía se parece a la levadura; Jesús la ha puesto en la masa de harina, que es su Iglesia, para que la «levante» y la haga fermentar; liaga de ella un «pan», a semejanza suya. Si la Iglesia es la levadu-

En distintos modos o momentos, la eucaristía «hace» la Iglesia, es decir, la transforma en Cristo: mediante consagración, comunión, contemplación e imitación. Ahora meditamos sobre el primero de estos modos o momentos: la eucaristía hace la Iglesia mediante consagración.

1. «Partió el pan»

En la epístola a los Romanos leemos estas palabras del Apóstol: Os exhorto, pues, herinanos, por la misericordia de Dios, a que qftel7cáis vuestros cuerpos conio una víctinia vi . va, santa, agradable

a Dios: tal será vuestro culto espiritual (Rm 12, 1). Pero estas palabras, irremediamente, nos recuerdan a las pronunciadas por Jesús en la última cena: «Tomad, comed, éste es mi cuerpo que se entrega por vosotros». Por ello, cuando san Pablo nos exhorta a ofrecer nuestros cuerpos en sacrificio, es como si dijera: haced también vosotros lo mismo que hizo Jesucristo; haceos también vosotros eucaristía para Dios. Él se ofreció a Dios como sacrificio de suave perfume; ofreceos también vosotros como sacrificio vivo y agradable a Dios.

Pero no sólo es el apóstol Pablo quien nos exhorta a obrar así, sino el mismo Jesús. Cuando Jesucristo, al instituir la eucaristía, dio el mandato: Haced esto en memoria mía(Le 22, 19), no sólo quería decir: haced exactamente los gestos que yo he hecho, repetid el rito que he realizado; sino que con aquellas palabras quería expresar también lo más importante: haced la esencia de lo que yo he realizado; ofreced vuestro cuerpo en sacrificio como habéis visto que yo he hecho. Os he dado ejemplo, para que tanibién vosotros hagáis como yo he hecho con vosotros (Jn 13, 15). Aún más, hay algo todavía más uraente y doloroso en aquel mandato de Jesús. Nosotros somos «su» cuerpo, «sus» miembros (cfr. 1 Co 12, 12ss.); por ello es como si Jesús nos dijera: Peri---nitidi---neofrecer al Padre mi propio cuerpo que sois vosotros; no me impidáis ofrecenrie arnímismo al Padre~o

do ofrecerme totalmente al Padre hasta que no haya ni un solo miembro de mi cuerpo que se resista a ser ofrecido conmigo. Completad, pues, lo que le falta a mi ofren a; haced plena mi alegría.

Miremos, pues, con nuevos ojos el momento de la consagración eucarística, porque ahora sabemos -como decía san Agustín- que «sobre la mesa del Señor está el misterio que sois vosotros mismos» 1. He dicho que para celebrar de verdad la eucaristía es necesario «hacer» también nosotros lo mismo que hizo Jesús. ¿Qué hizo Jesús aquella noche? Ante todo, realizó un gesto: partió el pan; todos los relatos de la Institución resaltan este gesto, tanto es así, que

1. SAN AGUSÚN: Sermoñes, 272; PL 38, 1247. la eucaristía tomó, bien pronto, el nombre de «fracción M pan» (1~actio panis). Pero el significado de aquel gesto, quizás, no lo hemos comprendido todavía plenamente. ¿Porqué Jesús partió el p ? ¿Sólo para darle un trozo a cada uno de sus discípulos, es decir, sólo por consideración hacia ellos? Es evidente que no. Aquel gesto, ante todo, tenía un significado sacrificial que se consumaba entre Jesús y el Padre; no indicaba solamente repartición, sino también inmolación. El pan es el propio Jesús; al partir el pan, se «partía» a sí mismo, en el sentido con el que Isafas había hablado del Siervo de Yahvé: ha sido molido (atritus) por nuestras culpas (cfr. Is 53, 5). Una criatura humana -que, sin embargo, es el mismo Hijo eterno de Dios- se parte a sí mismo ante Dios, es decir, «obedece hasta la muerte» para reafirmar los derechos de Dios violados por el pecado; para proclamar que Dios es Dios y basta. Es imposible explicar con palabras la esencia del acto interior que acompaña a este gesto de partir el pan. A nosotros nos parece un acto duro, cruel, y, en cambio, es el acto supremo de amor y de ternura que nunca antes se había realizado o que pueda llegar a realizarse alguna vez en la tierra. Cuando, en la consagración sostengo entre las manos la frágil hostia, y repito las palabras: «partió el pan ... », me parece intuir algo de los sentimientos que, en aquel momento, albergaba el corazón de Jesús: cómo su voluntad humana se entregaba por entero al Padre, venciendo toda resistencia, y repetía para sí las

bien conocidas palabras de la Escritura: Holocaustos y sacrificios por el pecado no te agradaron, pero me has preparado un cuerpo; he aquí que te ofrezco este cuerpo que me has dado: vengo a hacer, oh Dios, tu voluntad (cfr. Hb 10, 5-9). Lo que Jesús da de comer a sus discípulos es el pan de su obediencia y de su amor por el Padre.

Entonces comprendo que para «hacer» también yo lo que hizo Jesús aquella noche, debo ante todo «partirme» a mí mismo, es decir, deponer todo tipo de resistencia ante Dios, toda rebelión hacia él o hacia los herinanos; debo someter mi orgullo, doblegarme y decir «sí» hasta el final, sí a todo aquello que Dios me pide; debo

repetir también yo aquellas palabras: ¡He aquí que vengo a hacer, oh Dios, tu voluntad! Tú no quieres muchas cosas de mí; me quieres a mí y yo te digo «sí». Ser eucaristía como Jesús significa estar totalmente abandonado a la voluntad del Padre.

2. «Tomad, comed todos ... »

Jesús, después de haber partido el pan y mientras lo daba a sus discípulos, pronunció también algunas palabras: Tomad, comed, éste es mi cuerpo que es entregado por vosotros (Mt 26, 26; Lc 22, 19). Quiero contar, a propósito de esto, mi pequeña experiencia, es decir cómo llegué a descubrir la dimensión eclesial y personal de la consagración eucarística.

Hasta hace algunos años, vivía de este modo el momento de la consagración en la santa misa: cerraba los ojos, inclinaba la cabeza, trataba de aislarme de todo aquello que me rodeaba para ensimismarme sólo en Jesús que, en el cenáculo, antes de morir, pronunció por primera vez aquellas palabras: Tomad, comed... la

misma liturgia favorecía este comportamiento, haciendo pronunciar las palabras de la consagración en voz baja y en latín, inclinados sobre las especies. Después, un día me di cuenta de que tal comportamiento, por sí solo, no expresaba todo el significado de mi participación en la consagración. ¡Aquel Jesús del cenáculo ya no existe!, ahora existe el Jesús resucitado; para ser exactos, el Jesús que había muerto y que ahora vive para siempre (cfr. Ap 1, 18). Y este Jesús es el «Cristo total», Cabeza y cuerpo inseparablemente unidos. Así pues, si este Cristo total es el que pronuncia las palabras de la consagración, también yo las pronuncio con él. En el erran «Yo» de la Cabeza, se esconde el pequeño «yo» del cuerpo

t~

que es la Iglesia. Está también mi pequeñísimo «yo» y también él

r

dice a quien está delante: «Tomad y comed todos de él, porque esto es mi cuerpo que se entrega por vosotros». ¡Qué misterio! Jesús me ha unido a él en la acción más sublime y santa de la historia: en la única acción plenamente «digna de Dios», digna de su santidad y de su majestad. Sorpréndete, oh cielo, exulta, tierra, alegraos ángeles, temed demonios: Dios ha obtenido aquello por lo que ha creado el universo; su proyecto y su deseo han sido realizados; nada ha podido impedirlo, ni siquiera el pecado: la criatura le ha sido restituida con un gesto espontáneo de amor; ha ofrecido en sacrificio lo que había recibido de Dios como don.

Desde el día en que comprendí esto, ya no cierro los ojos en el momento de la consagración, sino que miro a los hermanos que tengo delante o, si celebro solo, pienso en aquellos que encontraré durante el resto de la jornada y a los que tendré que dedicar mi tiempo, o pienso

incluso en toda la Iglesia y, dirigido a ellos, digo como Jesús: Tomad, comed, esto es mi cuerpo.

Algunas palabras de san Agustín, se encargaron más tarde de despejar cualquier duda sobre esta intuición mía, haciéndome ver que esta actitud pertenecía a la doctrina más «sana» de la tradición, aunque ahora esté algo olvidada. «Toda la ciudad redimida, es decir la asamblea comunitaria de los santos -escribe- ofrece a Dios su sacrificio universal por ministerio del gran sacerdote. Éste se ofreció a sí mismo en su pasión por nosotros, a fin de que nosotros fuéramos el cuerpo de esa cabeza. Este misterio, la Iglesia también lo celebra asiduamente en el sacramento del altar, conocido de los fieles, donde se le muestra que en la oblación que hace se ofrece a sí misma (in ea re quain offert, ipsa offeratur)» 2.

Así pues, la Iglesia es, en la eucaristía, oferente y ofrenda al mismo tiempo y en cada uno de sus miembros. No se pueden dividir ni repartir las dos cosas, como si la Iglesia ministerial (el sacerdote) fuera la oferente, y el resto de la Iglesia (los laicos) la ofrenda. Todo miembro de la Iglesia es, simultáneamente, sacerdote y víctima; manteniendo clara, sin embargo, la diferencia entre sacerdocio ministerial y sacerdocio universal de todos los bautizados.

2. SAN AGUSÚN: De civitate Dei, X, 6; CCL47,279.

Porque ese Jesús al que nos unimos, es también al mismo tiempo, «de forma inconfundible e indivisible», sacerdote y víctima: «por nosotros sacerdote y sacrificio ante el Padre: y por eso sacerdote, por ser sacrificio» (ideo sacerdos, quia sacrificitum) 3. Es ésta la característica única e irreplicable del sacrificio de Cristo que brota del misterio de la unión hipostática de la humanidad y de la divinidad en su única persona. La consecuencia que se deriva de esto en el plano

real (aunque no en el plano ministerial), lo único que cuenta para la propia santificación, es que cuanto más participan un obispo o un sacerdote en el sacerdocio de Cristo, tanto más participan de su sacrificio; cuanto más perfectamente se ofrece uno al Padre con Cristo, más realmente Cristo ofrece al Padre. En el altar el sacerdote actúa en lugar de Cristo Sumo Sacerdote, pero también en lugar (in persona) de Cristo Suma Víctima.

«Conociendo -escribe san Gregorio Nacianceno- que nadie es digno del gran Dios, del gran sacrificio y del gran pontífice, si antes no se ha ofrecido a sí mismo a Dios como hostia viva, santa, y no se ha manifestado como razonable obsequio (cfr. Rm 12, 1) y no ha ofrecido a Dios un sacrificio de alabanza y un espíritu contrito, que es el único sacrificio que nos pide el que nos ha dado todo, ¿cómo iba yo a atrevenirme a ofrecerle el sacrificio externo, anticipo de los grandes misterios?» 4. La ofrenda del cuerpo de Cristo debe ser a -,ompañada de la ofrenda del propio cuerpo.

Por lo tanto, todo es transparente y seguro en esta visión de la consagración eucarística. Hay dos cuerpos de Cristo en el altar: está su cuerpo real (el cuerpo «nacido de María Virgen», resucitado y ascendido al cielo) y está su cuerpo místico que es la Iglesia. Pues bien, en el altar está presente realmente su cuerpo real, y está presente místicamente su cuerpo místico, donde «místicamente» significa: en virtud de su inseparable unión con la Cabeza. No hay nin-

3, SAN AGUSTIN: Confesiones,X,43,69.

4. SAN GREGORIO NACIANCENO: Oratio, 2,95; PG 35,497. guna confusión entre las dos presencias que son bien distintas, pero tampoco hay división alguna. Nuestra ofrenda y la ofrenda de la Iglesia no sería nada sin la de Jesús; no sería ni santa ni agradable a Dios, porque sólo somos criaturas pecadoras. Pero la ofrenda de Jesús,

sin la de la Iglesia que es su cuerpo, no sería suficiente (no sería suficiente, claro está, para la redención pasiva, es decir, para recibir la salvación; pero sí lo sería para la redención activa, es decir, para procurar la salvación), tanto es verdad, que la Iglesia puede decir con san Pablo: Completo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo (cfr. Col 1, 24).

Y puesto que hay dos «ofrendas» y dos «dones» en el altar -el que se debe transformar en el cuerpo y la sangre de Cristo (el pan y el vino) y el que se debe transformar en el cuerpo místico de Cristo-, hay también «dos» en la misa, es decir, hay dos invocaciones del Espíritu Santo. En la primera se dice: «Por eso, Señor, te suplicamos que santifiques por el mismo Espíritu estos dones que hemos separado para ti, de manera que sean cuerpo y sangre de Jesucristo»; en la segunda, que se recita después de la consagración, se dice: «Y llenos de su Espíritu Santo, formemos en Cristo un solo cuerpo y un solo espíritu. Que él (el Espíritu) nos transforme en ofrenda permanente».

Ahora sabemos cómo la eucaristía hace la Iglesia: la eucaristía hace la Iglesia, haciendo de la Iglesia una eucaristía. La eucaristía no es sólo, genéricamente, la fuente o la causa de la santidad de la Iglesia; es también su «forma», es decir su modelo. La santidad del cristiano debe realizarse según la «forma» de la eucaristía; debe ser una santidad eucarística. El cristiano no puede limitarse a celebrar la eucaristía, debe ser eucaristía con Jesús.

3. «Éste es mi cuerpo, ésta es mi sangre»

Ahora podemos sacar las consecuencias prácticas de esta doctrina para nuestra vida cotidiana. Si en la consagración somos tam-

bién nosotros los que decimos dirigiéndonos a los hermanos: «Tomad, comed, esto es mi cuerpo; tomad, bebed, ésta es mi sangre», debernos saber qué significan «cuerpo» y «sangre» para saber lo que ofrecemos.

¿Qué quería damos Jesús, con aquellas palabras de la última cena: «Esto es mi cuerpo»? La palabra «cuerpo» no indica, en la Biblia, un componente o una parte del hombre que, unida a los otros componentes, que son el alma y el espíritu, forman el hombre completo. Es así como razonamos nosotros que somos herederos de la cultura griega que concebía, precisamente, el hombre en tres estadios: cuerpo, alma y espíritu (tricotomismo). En el lenguaje bíblico, y por lo tanto en el lenguaje de Jesús y en el de Pablo, «cuerpo» designa al hombre entero, al hombre en su totalidad y unidad; designa al hombre en cuanto que vive su vida en un cuerpo, en una condición corpórea y mortal. Juan, en su evangelio, en lugar de la palabra «cuerpo», emplea la palabra «came» («si no coméis la carne del Hijo del hombre ...») y está claro que esta palabra que encontramos en el capítulo sexto del evangelio, tiene el mismo significado que en el capítulo primero, en donde se dice que «el Verbo se hizo carne», es decir, hombre. «Cuerpo» indica, pues, toda la vida. Jesús, al instituir la eucaristía, nos ha deitado como don toda su vida, desde el primer instante de la encarnación hasta el último momento, con toáoTo-que -co~neretamentehiaubía llenado dicha vida: silencio, sudores, fatigas, oración, luchas, humillaciones...

Después Jesús dice también: Esta es mi sangre. ¿Qué añade con la palabra «sangre», si con su cuerpo ya nos ha daditoda-----suvida?; Añade la muerte! Después de habernos dado la vida, nos da también la parte más 2reciosa de ésta: su muerte. El término «sangre» en la Biblia no indica una parte del cuerpo, es decir, no se refiere a una parte del hombre; este término indica más bien un acontecimiento: la muerte. Si la sanare es la sede de la vida (esto es lo que se creía

entonces), su «derramamiento» es el signo plástico de la muerte. Habiendo ainado a los su-vos que estaban en el mundo -escribe Juan-, los anió hasta el extremo (Jn 13, 1). La eucaristía es el iL-nisterrio de] cuerpo y de la sanjere del Señor, es decir, ¡el misterio de la vida y de la muerte del Señor!

Ahora, descendiendo a cada uno de nosotros, podemos preguntarnos

junto con Jesús en la misa. Ofrecemos también nosotros lo mismo

que ofreció Jesucristo, nuestro Señor: la vida y la muerte. Con la

palabra «cuerpo», damos todo aquello que constituye la vida que

llevamos a cabo en estd~u~erpo tiempo, salud, energías, capacidades, afecto, quizá esasonrisa que sólo un espíritu que vive en un

c,-ueir~-pDo--pDu-eTe-o-fr-ece-r-yv-(qiu e -es,a veces, algo extraorj;nario. Con la

paTa-Fr-aT<T,gll,---expre`samos---tambiénnosotros la ofrenda de

nuestra muerte; pero no necesariamente la muerte definitiva, el

i---nartirio por Cristo o por los hermanos. Es muerte todo aquello que

en nosotros, desde ahora, prepara y anticipa la muerte: humillaciones, fracasos, enfermedades, limitaciones debidas a la eja-d.-a---lasalua-,t-oUo--aq-u~el-lo-q--ue ñ-o-s-<-<m--o-r-t-ifl-ca->->..
_Uu-andosan Pablo, como heriSos escuchado, ~nos exhorta por la misericordia de Dios, a ofrecer

«nuestros cuerpos», no se refería, con la palabra «cuerpo», sólo a

nuestros sentidos y apetitos carnales, sino a nosotros mismos en nuestra totalidad, alma y cuerpo; aún más, se refería sobre todo al

alma, a la voluntad, a la inteligencia. En efecto, él continúa con estas palabras: Y no os acomodéis al mundo presente, antes bien

transformaos mediante la renovación de vuestra mente, de forma

que podáis distinguir cuál es la voluntad de Dios: lo bueno, lo agradable, lo perfecto (Rm 12, 2).

Todo esto exige, sin embargo, que cada uno de nosotros, nada
7-

más allá de la calle al término de la misa, nos pongamos manos a la obra para realizar lo que hemos dicho~ que, a pesar de todos nuestros límites, nos esforcemos realmente en ofrecer a los hermanos nuestro «cuerpo», es decir, nuestro tiempo, nuestras energías, nuestra atención; en una palabra, nuestra vida. Jesús, después de haber pronunciado aquellas palabras: «Tomad... esto es mi cuerpo; to-

mad... ésta es mi sangre», no dejó pasar mucho tiempo hasta cumplir aquello que había prometido: al cabo de pocas horas dio su vida y derramó su sangre en la cruz. De otro modo, todo se quedaría e

1 palabras vacías, aún más, todo sería una mentira. Es necesario,

pues, que, después de haber dicho a los hermanos: «Tomad, comed», nos dejemos «comer» realmente; y nos dejemos comer sobre todo por quien no lo hace con toda la delicadeza y la cortesía que esperaríamos. Jesús decía: Si amáis sólo a aquellos que os

aman, si saludáis sólo a aquellos que os saludan, si invitáis sólo a aquellos que a su vez os invitan, ¿qué mérito tenéis? Así hacen to-

dos. San Ignacio de Antioquía, cuando se dirigía hacia Roma, a punto de consumir su martirio, escribía: «Trigo soy de Dios, y por

los dientes de las fieras he de ser molido, a fin de ser presentado como limpio pan de CriSto» 5. Cada uno de nosotros, si mira bien a su alrededor, encuentra estos dientes afilados de fieras que lo trituran: se trata de críticas, posiciones encontradas, ocultas o manifiestas, modos distintos de ver las cosas entre los que viven con noso-

tros, diversidad de caracteres. Deberíamos estar incluso agradecidos a aquellos hermanos que nos ayudan de este modo; ellos nos son infinitamente más útiles que esos otros que nos aprueban y halagan en todo; el mismo santo mártir Ignacio, en otra carta, decía: «Los que

me dan diversos títulos, me dan de latigazoS» 6.

Tratemos de imaginar qué sucedería si celebrásemos la misa con esta participación personal, si dijéramos realmente todos, en el momento de la consagración, unos en voz alta y otros en silencio, cada uno según su ministerio: Tomad, comed... Imaginemos una madre de familia que celebra así su misa, y después va a su casa y

empieza su jornada hecha de multitud de pequeñas cosas. Su vida es, literalmente, desmigajada; pero lo que hace no es en absoluto insignificante: ¡Es una eucaristía junto con Jesús! Pensemos en una

t:>

5. SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA: Carta a los Ronianos, 4, 1.

6. SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA: Carta a los Tralianos, 4, 1. religiosa que viva de este modo la misa, después también ella se va a su trabajo cotidiano: niños, enfermos, ancianos... Su vida puede parecer fragmentada en miles de cosas que, llegada la noche, no dejan ni rastro; una jornada aparentemente perdida. Y, sin embargo, es eucaristía; ha «salvado» su propia vida. Imaginemos un sacerdote, un párroco, y con más razón, un obispo, que celebra así su misa y después se va: ora, predica, confiesa, recibe a la gente, visita a los enfermos, escucha... También su jornada es eucaristía. Del mismo modo que Jesús sigue siendo uno en la fracción del pan, así también una vida gastada de este modo por los demás es unitaria, no es dispersiva, y aquello que la hace unitaria es el hecho de ser eucaristía. También él permanece unido en la fracción, unido en la división, unido en la donación. Un gran maestro de espíritu, decía: «Por la mañana, en la misa, yo soy el sacerdote y Jesús es la víctima ; durante la jornada, Jesús es el sacerdote y yo soy la víctima» (P. Olivaint). Así un sacerdote imita al «buen Pastor», porque realmente da la vida por sus ovejas.

Pero no hay que olvidar que también hemos ofrecido nuestra «sangre», es decir, nuestras pasiones, las mortificaciones. Éstas son la mejor parte que el mismo Dios destina a quien tiene más necesidad en la Iglesia. Cuando ya no podemos seguir ni hacer aquello que queremos, es cuando podemos estar más cerca de Cristo. Después de la Pascua, le dijo Jesús a Pedro: «Cuando eras joven, tú mismo te ceñías, e ibas adonde querías; pero cuando llegues a viejo, extenderás tus manos - y otro te ceñirá - y te llevará adonde tú no quieras». Con

esto indicaba la clase de muerte con que iba a glorificar a Dios (Jn 21, 18ss.). Un poco antes, Jesús le había dicho a Pedro, por tres veces: «Apacienta mis ovejas», pero ahora le hace comprender que la mayor gloria es la que ofrecerá a Dios muriendo.

Gracias a la eucaristía, ya no existen vidas «inútiles» en el mundo; nadie debería decir: «¿De qué sirve mi vida? ¿Para qué estoy en el mundo?» Estas en el mundo para el fin más sublime que existe: para ser un sacrificio vivo, una eucaristía con Jesús.

4. «¡Ven al Padre!»

El secreto es ofrecerse por completo, no reteniendo voluntariamente nada para sí mismo. Jesús en la cruz fue todo él oblación. No había fibra alguna de su cuerpo o sentimiento de su alma que no fuese ofrecida al Padre; todo estaba sobre el altar. Todo aquello que uno retiene para sí, se pierde, porque no se posee sino lo que se da. San Francisco de Asís, a quien podemos tomar especialmente como maestro por la elevación y el fervor de su piedad eucarística, concluye una de sus admirables páginas sobre la santa misa, con esta exhortación: «Mirad, hermanos, la humildad de Dios y derramad ante él vuestros corazones; humillaos también vosotros, para ser enaltecidos por él. En conclusión: nada de vosotros retengáis para vosotros mismos, para que enteros os reciba el que todo entero se os entrega» 7. El autor de la Imitación de Cristo hace decir a Jesús: «Me he ofrecido por entero al Padre, por ti he dado todo mi cuerpo y mi sangre como alimento, para ser todo tuyo, y tú mío para siempre. Pero si quieres pertenecerte a ti mismo y no te ofreces espontáneamente a mi voluntad, no habrá ofrenda completa, ni existirá una perfecta unión entre nosotros» 8. Lo que uno retiene para sí, para conservar un margen de libertad con Dios, contamina todo el resto. Es como ese

pequeño hilo de seda, del que habla san Juan de la Cruz, que impide al pájaro volar.

Por esta razón, también nosotros, con el autor de la Imitación de Cristo, respondemos a la ofrenda de Cristo, ofreciéndonos nosotros mismos por entero con estas palabras que él nos sugiere: «Señor, todo aquello que hay en el cielo o en la tierra es tuyo. Deseo ofrecerte a mí mismo en voluntaria oblación y ser siempre tuyo. Señor, con sencillez de corazón, te ofrezco hoy mi persona como siervo

7. Carta al Capítulo General, 2. (ed. esp.: SAN FRANCISCO DE ASÍS: Escritos y biografías, BAC, Madrid 1971, 49).

8. Imitación de Cristo, IV, 8. perpetuo, como obsequio y sacrificio de eterna alabanza. Acéptame unido a la santa ofrenda de tu precioso cuerpo, inmolado hoy ante los ángeles, invisiblemente presentes, y sirva para mi salvación y la de todo el pueblo cristiano» 9.

Pero, ¿dónde se puede encontrar la fuerza para hacer esta ofrenda total de uno mismo y elevarse con las propias manos hacia Dios? La respuesta es: en el Espíritu Santo. Cristo, dice la Escritura, se ofreció a sí mismo al Padre como sacrificio, en virtud de] «Espíritu Eterno» (Hb 9, 14). El Espíritu Santo está en el origen de cualquier gesto de donación de uno mismo. Él es el «Don», o mejor aún, «el darse»; en la Trinidad el Espíritu Santo es el darse del Padre al Hijo y del Hijo al Padre; en la historia ¿ el darse-de Dios a nosotros y, ahora, de nosotros a Dios. Fue él quien creó en el corazón del Verbo encarnado aquel «impulso» que le llevó a ofrecerse por nosotros al Padre. Por esta razón, es también a él a quien se dirige la liturgia en la misa para pedirle que «él nos transforme en ofrenda permanente» 10.

Más arriba he recordado una frase pronunciada por el mártir san Ignacio de Antioquía. En esa misma carta escrita por él a los Romanos, encontramos otra frase que debemos recoger. Para

convencer a los cristianos de Roma de que no tenían que hacer nada para impedir su martirio, él les confía un secreto: «Un agua viva habla dentro de mí y, en lo íntimo, me dice: ¡Ven al Padre! » Es la voz inconfundible del Espíritu de Jesús que, en presencia del Padre, ahora puede decir también a su discípulo: ¡Ven, ofrécete conmigo!

9. Imitación de Cristo, IV, 8.

10. Plegaria Eucarística III.

11. SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA: Carta a los Romanos, 7, 2.

III «EL QUE ME COMA VIVIRÁ POR MÍ»

La eucaristía hace la Iglesia mediante comunión

Un filósofo ateo dijo: «El hombre es lo que come», queriendo decir con ello que en el hombre no existe una diferencia cualitativa entre materia y espíritu, sino que todo en él se reduce al componente orgánico y material. Y con ello, se ha vuelto a dar, una vez más, el hecho de que un ateo, sin saberlo, ha dado la mejor formulación de un misterio cristiano. Gracias a la eucaristía, el cristiano es verdaderamente lo que come. Hace ya mucho tiempo, escribía san León Magno: «Nuestra partición con Cristo no tiende a otra cosa que a convertimos en aquello que comemos»

Pero escuchemos lo que dice, a propósito de esto, el mismo Jesús: Lo mismo que el Padre, que vive, me ha enviado y yo vivo por el Padre, también el que me comen vivirá por mí (Jn 6, 57). La preposición «por», en esta frase, indica dos cosas o dos movimientos:

un movimiento de procedencia y un movimiento de destino. Significa que quien come el cuerpo de Cristo vive «de» él, es decir, en

1. SAN LEÓN MAGNO: Sermón 12 sobre la Pasión, 7; CCL 138A, 388. virtud de la vida que proviene de él, y vive «para» él, es decir, para su gloria, su amor, su reino. Como Jesús vive del Padre y para el Padre, así también, al comulgar con el santo misterio de su cuerpo y de su sangre, nosotros vivimos de Jesús y para Jesús.

Los padres de la Iglesia han ilustrado este misterio sirviéndose del símil de la alimentación física. Es el principio vital más fuerte -dijeron- el que asimila al más débil, y no al contrario. Lo vegetal es lo que asimila a lo minera], lo animal a lo vegetal, lo espiritual a lo material. A cualquiera que se acerca a recibirlo, le dice Jesús: «No me mudarás en ti como al manjar de tu carne, sino al contrario, tú te mudarás en Mí» 2. Aún más, el alimento, al no estar vivo, no puede introducir en nosotros la vida, sino que es considerado causa de vida sólo en cuanto que sustenta la vida ya presente en nuestro cuerpo. En cambio el pan de vida está vivo en sí mismo y por eso, verdaderamente, viven aquellos que lo reciben. De modo que, mientras el alimento corporal se transforma en quien lo ha comido y así el pescado, el pan y cualquier otro alimento se hace sanerre del hombre, aquí sucede todo lo contrario. Es el pan de vida el que mueve a quien se nutre de él, lo asimila y lo transforma en él. Somos nosotros quienes somos movidos por Cristo y quienes vivimos de la vida que hay en él, gracias a su función de cabeza y de corazón de todo el cuerpo. Precisamente para hacemos comprender esto, que no alimenta en nosotros la vida del mismo modo que los alimentos materiales, sino que, poseyendo en sí la vida, la difunde en nosotros, dice que es el «pan vivo» y añade: Quien me come vivirá por njí3. Decir que Jesús, en la comunión, nos «asimila» a sí inismo, significa decir, en concreto, que él asimila -es decir, hace símiles- nustr

yos, nuestro modo de pensar al suyo; nos hace tener, en suma, «los mismos sentimientos que habían en Cristo Jesús» (cfr. Hp 2, 5).

2. Cfr. SAN AGUSTÍN: Confesiones, VII, 10.

3. Cfr. N. CABASILAS: La Vida de Jesucristo, IV,3;PG 150,597.

Jesús hace todo esto «gracias a su función de corazón» del cuerpo místico. En efecto, ¿qué hace el corazón en el cuerpo humano? A él afluye desde cualquier parte del cuerpo la sangre «mala», es decir, empobrecida de elementos vitales y cargada de todos los residuos tóxicos del organismo. En los pulmones, esa sangre, en contacto con el oxígeno, es como quemada y así, regenerada y enriquecida de principios nutritivos, es ofrecida de nuevo incansablemente por el corazón a todos los miembros. La misma función realiza en la eucaristía -en el plano espiritual- el corazón de la Iglesia, que es Cristo. A él afluye, en cada misa, la sangre mala de todo el inundo. En la comunión deposito en él mi pecado y cualquiera de mis impurezas para que sea destruida, y él me da una sangre pura, su sangre, que es la sangre del cordero inmaculado, lleno de vida y de santidad, «medicina de inmortalidad» 4. Sólo después de haber hecho esta experiencia, se comprenden las palabras de la Escritura que dicen: La sangre de Cristo... purificará de las obras muertas nuestra conciencia (Hb 9, 14) y también: La sangre de su Hijo Jesús nos purifica de todo pecado (1 Jn 1, 7). La eucaristía es verdaderamente «el corazón» de la Iglesia, y lo es en un sentido mucho más real de cuanto pensamos normalmente.

1. Comunión con el cuerpo y la sangre de Cristo

Pero, ¿con quién y con qué exactamente entramos en comunión en la eucaristía? San Pablo escribe: La copa de bendición que bendecimos ¿no es acaso comunión con la sangre de Cristo? Y el pan que partimos ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo» (I Co 10, 16).

Estamos acostumbrados a interpretar estas palabras en el sentido de que entramos en comunión con toda la realidad del Cristo, a través de los distintos elementos que la constituyen: el cuerpo, la sangre, el alma y la divinidad. Esto, sin embargo, refleja la visión

4. SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA: Carta a los Efesios, 20,2. filosófica griega que concebía tres estadios en el hombre: el cuerpo, el alma y el espíritu. No se pone claramente en evidencia la relación de persona a persona, de ser vivo a ser vivo, de entero a entero que se realiza en la comunión con inmediatez y sencillez. En el lenguaje bíblico (ya lo he apuntado, pero vuelvo a insistir en ello), los términos cuerpo y sangre tienen un significado concreto e histórico; indican toda la vida de Cristo; o mejor aún, su vida y su muerte. Cuerpo no indica tanto un componente metafísico del hombre, cuanto más bien una condición de vida, o sea, la vida vivida en el cuerpo; indica todo el hombre, como ocurre también con el término «carne» utilizado en el evangelio de Juan. En la eucaristía, cuerpo designa a Cristo en su condición de siervo, marcada por su pasión, pobreza, cruz; designa al Cristo «hecho carne» que ha trabajado, sudado, sufrido y orado en medio de nosotros.

Y lo mismo ocurre con la palabra sangre. No indica una parte del hombre (¡la sangre es parte del cuerpo!) sino que designa una realidad concreta, o mejor todavía, un acontecimiento concreto: indica la muerte. No una muerte cualquiera, sino la muerte violenta y, en el

lenguaje de los sacrificios de alianza, una muerte expiatoria (cfr. Ex 24, 8).

De todo esto se desprende una consecuencia importante: al hacer la comunión, no hay momento alguno o experiencia de la vida de Jesús que no podamos revivir y compartir. Toda su vida, en efecto, está presente y es dada en el cuerpo y en la sangre. San Pablo resume el misterio de la cruz de Cristo con las palabras «se despojó de sí mismo» (cfr. Flp 2, 7). Así, cualquiera de nuestras misas podría estar colmada e iluminada por esta frase, especialmente si es una misa celebrada, o escuchada, en un momento en que hemos sufrido una ofensa ante la que todo en nosotros se rebela, o ante una obediencia difícil de aceptar. Jesús -podemos decir- se despojó de sí mismo y también yo quiero despojarme de mí mismo, muriendo a mí mismo y a mis «razones». Éste es un verdadero «hacer comunión» con Cristo.

Según las disposiciones interiores o las necesidades del momento, sus que podemos acercarnos y estar codo a codo con el Jesús que ora, con el Jesús que es tentado, con el Jesús que está cansado, con el Jesús que muere en la cruz, con el Jesús que resucita. Todo esto no como una pura ficción mental, como una mera imaginación, sino porque aquel Jesús existe todavía y está vivo, si bien ya no vive en la carne, sino en el Espíritu.

2. El que se une al Señor, se hace un solo Espíritu con él

En las famosas catequesis mistagógicas, atribuidas a san Cirilo de Jerusalén, leemos: «Porque en figura de pan se te da el cuerpo y en figura de vino se te da la sangre para que, habiendo participado del cuerpo y de la sangre de Cristo, seas hecho concorpóreo y

consanguíneo suyo» 5. Es un lenguaje atrevido, pero los padres de la Iglesia sabían que no exageraban. Lo cierto es que la comunión eucarística tiene tal profundidad que es capaz de superar cualquier analogía humana que se pueda poner. Jesús aduce el ejemplo de la vid y los sarmientos. Se trata, ciertamente, de una unión estrechísima; vid y sarmiento comparten la misma savia, la misma vida; separado de la vid, el sarmiento muere. Pero ni la vid ni el sarmiento «conocen» su unión, ya que son inanimados. Alguna vez se pone el ejemplo de los esposos que, al unirse, forman «una sola carne» (y es, quizás, la analogía más sólida); pero se trata aquí de un nivel distinto y muy inferior: el nivel de la carne, no el del espíritu. Los cónyuges pueden formar una sola carne, pero no pueden formar un solo espíritu, si no es en sentido moral. En cambio, el que se une al Señor, se hace un solo espíritu con él (1 Co 6, 17). La fuerza de la comunión eucarística reside precisamente aquí; en ella nos hacemos un solo espíritu con Jesús, y este «solo espíritu» es el Espíritu Santo. En el sacramento se

5. SAN CIRILO DE JERUSALÉN: Catequesis mistagógicas IV, 3; PG 33, 1100. repite cada vez lo mismo que sucedió una sola vez en la historia. En el momento del nacimiento, es el Espíritu Santo quien da al mundo a Cristo (en efecto, María concibió por obra del Espíritu Santo); en el momento de la muerte, es Cristo quien da al mundo al Espíritu Santo (muriendo, «entregó el Espíritu»). De forma similar ocurre con la eucaristía, en la consagración el Espíritu Santo nos da a Cristo, en la comunión Cristo nos da al Espíritu Santo.

El Espíritu Santo es el que realiza nuestra intimidad con Dios, dice san Basilio 6. Aún más, san Ireneo dice que el Espíritu Santo es «nuestra misma comunión con Cristo» 7. Él es -usando el lenguaje de un teólogo moderno- la misma «inmediatez» de nuestra relación con Cristo, en el sentido de que hace de intermediario entre nosotros y él, sin crear por ello barrera alguna. Sin que haya nada «de por medio»

entre nosotros y Jesús, porque Jesús y el Espíritu Santo son también ellos -como Jesús y el Padre- «una sola cosa».

En la comunión Jesús viene a nosotros como aquel que da el Espíritu. No como aquel que un día, hace mucho tiempo, dio el Espíritu, sino como aquel que ahora, consumado su sacrificio incruento sobre el altar, de nuevo, «entrega el Espíritu» (cfr. Jn 19, 30). De tal forma, Jesús nos hace partícipes de su unción espiritual. Su unción se infunde en nosotros; o mejor aún, nosotros nos sumergimos en ella: «Cristo se derrama sobre nosotros y con nosotros se funde, mutándonos y transformándonos en él, como una gota de agua derramada sobre un océano infinito de unguento perfumado. Éstos son los efectos que un bálsamo como éste produce en aquellos que lo encuentran: no se limita simplemente a perfumarlos, ni siquiera hace tan sólo que ellos respiren dicho perfume, sino que transforma su misma sustancia en el perfume de aquel unguento que por nosotros se ha derramado: Somos el buen olor de Cristo (2 Co 2, 15)»

6. SAN BASILIO: Sobre el Espíritu Santo, XIX, 49; PG 32, 157 A.

7. SAN IRENEO: Adversus Haereses, 111, 24, 1.

8. N. CABASILAS: La Vida en Jesucristo, IV, 3; PG 150,593.

En torno a la mesa eucarística se realiza la «sobria embriaguez del Espíritu». Comentando un texto del Cantar de los Cantares, san Ambrosio escribe: «He comido ni₁ pan con mi miel (Ct 5, 1): ves que en este pan no hay ningún amargor, sino que todo es suavidad. He bebido ni₁ vino con mi leche (Ct 5, 1): ves que es tal la alegría que no se mancha con la basura de ningún pecado. Porque cuantas veces bebes, recibes el perdón de los pecados, y te embriagas en espíritu.

Por lo cual dice el Apóstol: No os embriaguéis con vino, llenaos más bien del Espíritu (Ef 5, 18); porque el que se embriaga con vino vacila y titubea; mas el que se embriaga con el Espíritu está arraigado en Cristo. Por eso, excelente embriaguez es ésta que produce la sobriedad del alma» 9. De aquí la célebre exclamación del mismo san Ambrosio, en uno de sus himnos que todavía hoy se recita en la Liturgia de las Horas: «¡Bebamos con alegría la sobria abundancia del Espíritu!» (Laeti bibamus sobriam profusionem Spiritus). La sobria embriaguez no es un tema solamente poético, sino que está lleno de significado y de verdad. El efecto de la embriaguez es siempre el de hacer salir al hombre de sí mismo, de sus estrechos límites. Pero mientras que en la embriaguez material (vino, droga) el hombre sale de sí para vivir «por debajo» de su propio nivel racional, casi del mismo modo que las bestias, en la embriaguez espiritual el hombre sale de sí para vivir «por encima» de la propia razón, en el horizonte mismo de Dios.

Toda comunión debería terminar en un éxtasis, si entendemos con esta palabra no los fenómenos extraordinarios y accidentales que alguna vez la acompañan en los místicos, sino literalmente, como la salida (extasis) del hombre de sí mismo, el «va no soy yo quien vive» de Pablo.

Lo que los padres de la Iglesia querían decir con el lenguaje figurado de la embriaguez, santo Tomás de Aquino lo expresa en términos más racionales, diciendo que la eucaristía es «el sacramento

9. SAN AMBROSIO: Sobre los sacramentos, V, 17; PL 16,449s. del amor» (sacramentum caritatis) 10. La unión con el Cristo vivo -explica el santo- no puede tener lugar de modo distinto que en el amor; el amor, en efecto, es la única realidad gracias a la cual dos seres vivos distintos, permaneciendo cada uno en su propio ser, pueden unirse para formar una sola cosa. Si el Espíritu Santo es

llamado «la misma comunión» con Cristo, es, precisamente, porque él es el Amor mismo de Dios. Toda comunión eucarística que no se concluye con un acto de amor, es incompleta. Yo comulgo plena y definitivamente con Cristo, que se me ha comunicado, sólo cuando consigo decirle con sinceridad y sencillez de corazón, como Pedro «Señor, tú sabes que te quiero» (cfr. Jn 21, 16).

3. «Yo en ellos y tú en mí»: la comunión con el Padre

En la comunión eucarística llegamos finalmente al Padre, a través de Jesús y de su Espíritu. En su «oración sacerdotal», Jesús dice al Padre: Que sean lino como nosotros somos tino: yo en ellos y tú en mí (Jn 17, 23). Aquellas palabras: «Yo en ellos y tú en mí», significan que Jesús está en nosotros y que en Jesús está el Padre. No se puede, por ello, recibir al Hijo sin recibir también con él al Padre. La motivación última de todo esto es que Padre, Hijo y Espíritu Santo son una única e inseparable naturaleza divina, son «una cosa sola». San Hilario de Poitiers escribe a propósito de esto: «Todos somos una sola cosa, porque Cristo está en el Padre, y Cristo está en nosotros. Mientras nosotros permanecemos en Cristo, él permanece en el Padre, y permaneciendo en el Padre, permanece en nosotros. Así podemos llegar hasta la unidad con el Padre, porque nosotros estamos, por nuestra naturaleza, en aquel que por su

10. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Sununa theologiae I-IIae*, q. 28, a. 1; 111. q. 78, a. 3.

naturaleza está en el Padre, ya que él por su propia naturaleza está en nosotros. Él vive por el Padre, y de] mismo modo que él vive por el Padre, viviremos nosotros por su carne» 11.

Expresándonos ahora con precisión teológica, podemos decir que en la eucaristía, el Hijo Jesucristo está presente naturalmente (es decir con su doble naturaleza divina y humana) y está presente también personalmente (como persona del Hijo); el Padre y el Espíritu Santo directamente, están presentes tan sólo naturalmente (en virtud de la unidad de la naturaleza divina), pero indirectamente, en virtud de la pericoreis de las personas divinas, están presentes también personalmente. En cada una de las tres personas de la Trinidad, en efecto, están contenidas las otras dos.

De esta presencia de toda la Trinidad en la eucaristía, que la teología afirma como línea de máxima, los santos han realizado algunas veces en su vida la experiencia práctica. En el diario de una gran mística, santa Verónica Giuliani, leemos: «Me pareció ver en el SS. Sacramento, como en un trono, a Dios Trino y Uno: el Padre con su omnipotencia, el Hijo con su sabiduría, el Espíritu Santo con su amor. Cada vez que comulgamos, nuestra alma y nuestro corazón se hacen templo de la SS. Trinidad y, viniendo Dios a nosotros, viene con él todo el paraíso. Viendo cómo Dios está encerrado en la Hostia sacrosanta, estuve todo el día fuera de mí por el júbilo que experimentaba. Si tuviera que dar mi vida como confirmación de esta verdad, la daría mil veces» 12.

Entramos, pues, en una comunión misteriosa, aunque verdadera y profunda, con toda la Trinidad: con el Padre, a través de Cristo, en el Espíritu Santo. Toda la Trinidad está presente, invisiblemente, en tomo al altar. Esto es lo que quiere significar el célebre icono de la Trinidad de A. Rublëv, en el que Padre, Hijo y Espíritu

11. SAN HILARIO: De Trinitate, VIII, 13-16; PL 10, 246ss.

12. SANTA VERÓNICA GIULIANI: Diario, 30 mayo 1715 (vol. III, Città di Castello 1973, 928). Santo, simbolizados en los tres ángeles que se le aparecieron a Abraham bajo la encina de Mambré, forman una especie de círculo místico en torno al altar y parecen decir a quien mira: «¡ Sed una cosa sola, igual que nosotros somos una sola cosa!»

4. Dios ha puesto su cuerpo en nuestras manos

Así pues, la comunión nos va abriendo de par en par, una tras otra, las diferentes puertas que nos hacen entrar, primero, en el corazón de Cristo y después, a través de él, en el corazón mismo de la Trinidad. Pero ante semejante condescendencia por parte de la divinidad, un velo de tristeza desciende sobre nosotros, en el momento en que nos paramos a reflexionar. ¿Qué hacemos nosotros del cuerpo de Cristo? En cierta ocasión, en el momento de la comunión escuché un hermoso canto en el que se repetían constantemente estas palabras: «Dios ha puesto su cuerpo en nuestras manos, Dios ha puesto su cuerpo en nuestras manos». De repente, recibí como una punzada en el corazón: Dios ha puesto su cuerpo en nuestras manos, pero ¿qué le hacemos nosotros a este cuerpo de Dios? Y no podía contener los deseos de gritar dentro de mí: ¡Nosotros le hacemos violencia a Dios! ¡Le hacemos violencia! ¿De qué modo le hacemos violencia? Abusamos de la promesa con la que se ha vinculado a venir sobre el altar y dentro de nosotros. Le «obligamos» cada día a realizar este supremo gesto de amor, a pesar de que nosotros estemos sin amor y, a menudo, incluso distraídos; y esto es hacerle violencia. Habría que ser delicados y tiernos con un niño que no puede defenderse y, en cambio, somos toscos y groseros con Jesús que, misteriosamente, no puede

defenderse de nosotros. «Ved que el Hijo de Dios -exclamaba san Francisco de Asís-, diariamente se humilla, como cuando desde el trono real descendió al seno de la Virgen; diariamente viene a nosotros él mismo en humilde apariencia; diariamente desciende del seno del Padre al altar en manos del sacerdote»[6]. Por esto no podemos acercarnos a la comunión si no es sumidos en la humildad y el arrepentimiento. «Escuchad, hermanos míos -es todavía san Francisco quien nos habla-: si la bienaventurada Virgen es tan honrada, como es justo, porque lo llevó en su santísimo seno; si el Bautista se estremece dichoso y no se atreve a palpar la cabeza santa de Dios; si el sepulcro en que yació por algún tiempo es venerado, ¡cuán santo, justo y digno debe ser quien toca con las manos, toma con la boca y el corazón y da a otros no a quien ha de morir, sino al que ha de vivir eternamente y está glorificado y en quien los ángeles desean sumirse en contemplación! Miseria grande y miserable flaqueza que, teniéndolo así presente, os podáis preocupar de cosa alguna de este inundo. ¡Tiemble el hombre todo entero, estremézcase el mundo entero y exulte el cielo cuando Cristo, el Hijo de Dios vivo, se encuentra sobre el altar en manos del sacerdote! Mirad, hermanos, la humildad de Dios y derramad ante él vuestros corazones; humillaos también vosotros para ser enaltecidos por él»[7] .

Sabiendo la grandeza del misterio que recibimos y conociendo hasta qué punto es superior a nuestra capacidad de acogida, esos amigos nuestros del Paraíso -María, los ángeles, los santos que nos son más familiares- están dispuestos a ayudarnos si se lo pedimos. Podemos dirigirles unas palabras muy sencillas y decididas, como las de aquel hombre del que habla el evangelio que, teniendo que recibir de noche a un amigo y no teniendo nada que ofrecerle, no teme despertar a un conocido suyo para pedirle prestado un poco de pan (cfr. Le 11, 5ss.). Podemos pedirles prestada su pureza a estos perfectos adoradores celestes, su alabanza, su humildad, sus sentimientos de infinita gratitud a Dios y hacerles después encontrar a

Jesús, cuando viene a nosotros en la comunión. Los santos -y María en primer lugar- están dispuestos a hacerlo. Pueden hacerlo por la comunión de los santos y lo quieren hacer por el amor que sienten hacia nosotros y que sienten hacia Jesús. ¡Cómo se van a negar! Más aún, yo digo que hay en el Paraíso una cierta competencia y celo por invitaciones de este tipo. En la comunión está de por medio Dios, y cuando Dios está de por medio puede suceder lo imposible: los simples deseos, incluso los más infantiles, por la omnipotencia y la generosidad divina, son considerados como derechos. El que no perdonó ni a sí propio Hijo, antes bien le entregó por todos nosotros, cómo no nos dará con él graciosamente todas las cosas? (Rm 8, 32). Si un rey permite que su hijo visite a un pobrecillo en el tugurio donde habita, ¿rechazará acaso cualquier adorno o flor que haga menos mísera la estancia de aquel pobrecillo y menos indigna la acogida? Podemos seguir hablando como si fuéramos niños imaginándonos, en el momento de la comunión, la «sorpresa» de Jesús que, viniendo a nosotros espera encontrar la consabida y escuálida habitación y, por el contrario, se encuentra frente a los mismos esplendores del Paraíso de donde ha venido. Tan sólo hay que estar atentos. María y los santos se toman muy en serio estas cosas en las que está de por medio el Rey del Paraíso y qué tristeza y confusión cuando a mitad de la jornada te das cuenta de repente de que ellos han venido y han embellecido la casa del pobre, pero su propietario ha salido de ella de buena mañana y ya no ha regresado.

Creo que es una gracia saludable para un cristiano atravesar un período de tiempo en que siente miedo de acercarse a la comunión tiembla sólo con pensar lo que va a suceder y no deja de repetir como Juan el Bautista: ¿Tú vienes a mí? (Mt 3, 14). Nosotros no podemos recibir a Dios más que como «Dios», esto es, reconociéndole toda su santidad y su majestad. ¡No podemos domesticar a Dios! La predicación de la Iglesia no debería tener miedo –ahora que la comunión se ha convertido en algo tan habitual y tan «fácil»- de

utilizar en alguna ocasión el lenguaje de la epístola a los Hebreos para decir a los fieles: No os habéis acercado a una realidad sensible: fuego ardiente, oscuridad, tinieblas, huracán, sonido de trompeta y a un ruido de palabras tal, que suplicaron los que lo oyeron no se les hablara más... Tan terrible era el espectáculo, que el mismo Moisés dijo: «Espantado estoy y tiemblo». Vosotros, en cambio, os habéis acercado al monte Sión, a la ciudad de Dios vivo, la Jerusalén celestial, y a miríadas de ángeles, reunión solemne y asamblea de los primogénitos inscritos en los cielos, y a Dios, juez universal..., al mediador de una nueva Alianza, Y a la aspersion purificadora de una sangre que habla mejor que la de Abel (Hb 12, 18-24).

Conocemos la advertencia que resonaba en la asamblea litúrgica en los primeros tiempos de la Iglesia, cuando llegaba el momento de la comunión: «¡El que sea santo, que se acerque. El que no lo sea, que haga penitencia!» 15 San Juan Crisóstomo, enfrentándose siempre con una población inclinada a tomar las cosas muy a la ligera, se puede decir que nunca habla de la comunión eucarística sin utilizar el adjetivo «terrible», «tremendo» (frikto): «¡Tremendos son, en verdad, los misterios de la Iglesia! -escribe- ¡Tremendo es el altar!»; «Terrible e inefable es la comunión de los santos misterios»; «¿Ignoras acaso que sin el auxilio de una gracia grande del Señor no podría el alma humana soportar aquel fuego del sacrificio, capaz de destruirlo todo?» 16 Decía el mismo santo que cuando el cristiano regresa de la sagrada mesa se asemeja a un león que echa fuego por su boca; su vista es insoportable para el demonio 17. Es necesario haber experimentado, por lo menos una vez, la terrible majestad de la eucaristía para después saber valorar por completo la bondad y la condescendencia de Dios que oculta esta majestad, como con un velo, para no aniquilarnos.

16. SAN JUAN CRISÓSTOMO: Homilías sobre Juan, 46,4; PG 59,261; Sobre el sacerdocio, 3, 4; PG 48, 642.

17. SAN JUAN CRISÓSTOMO: Catequesis bautismales, 111, 12; SCh 50, 158.

5. La comunión con el cuerpo de Cristo que es la Iglesia

Nos hemos limitado hasta ahora a meditar sobre el aspecto vertical de la comunión, la comunión con Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Pero en la eucaristía se realiza también una comunión horizontal, esto es, con los hermanos. En el texto que hemos recordado al principio, san Pablo decía: El pan que partimos ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo? Porque aun siendo muchos, un solo pan y un solo cuerpo somos, pites todos participamos de un solo pan (1 Co 10, 16-17). En este fragmento, se menciona dos veces la palabra «cuerpo»; la primera vez designa el cuerpo real de Cristo, la segunda su cuerpo místico que es la Iglesia. «Y, puesto que sufrió por nosotros -escribe san Agustín- nos confió en este sacramento su cuerpo y sangre, en que nos transformó también a nosotros mismos, pues también nosotros nos hemos convertido en su cuerpo y, por su misericordia, somos lo que recibimos. Recordad lo que era antes, en el campo, este ser creado; cómo lo produjo la tierra, lo nutrió la lluvia y lo llevó a convertirse en espiga; a continuación lo llevó a la era el trabajo humano, lo trilló, lo aventó, lo recogió, lo sacó, lo molió, lo amasó, lo coció y, finalmente, lo convirtió en pan. Centraos ahora en vosotros mismos: no existíais, fuisteis creados, llevados a la era del Señor y trillados con la fatiga de los bueyes, es decir, de los predicadores del Evangelio. Mientras permanecisteis en el catecumenado estabais como guardados en el granero; cuando disteis vuestros nombres para el bautismo, comenzasteis a ser molidos con el

ayuno y los exoreismos. Luego os acercasteis al agua, fuisteis amasados y hechos unidad; os coció el fuego del Espíritu Santo y os convertisteis en pan del Señor. He aquí lo que habéis recibido. Veis cómo el conjunto de muchos granos se ha transformado en un solo pan; de idéntica manera, sed también vosotros una sola cosa amándoos, poseyendo una sola fe, una única esperanza y un solo amor» 18

18. SAN AGUSTIN: *Sei-fiiioízesDeízis6; PL46,384s.*

El cuerpo de Cristo, que es la Iglesia, se ha formado a semejanza del pan eucarístico, ha pasado a través de las mismas vicisitudes. El pan eucarístico realiza la unidad de los miembros entre sí, significándola. También en esto, el sacramento significando causat. En la comunión «muestran de manera concreta la unidad del Pueblo de Dios, que este Santísimo Sacramento significa tan perfectamente y realiza tan maravillosamente» 19. En otras palabras, aquello que expresan en el plano visible los signos del pan y del vino -la unidad de muchos granos de trigo y de una multiplicidad de granos de uva-, el sacramento lo realiza en el plano interior y espiritual.

«Lo realiza»: pero no sólo, de forma automática, sino con nuestro compromiso. Al acercarme a la eucaristía ya no puedo desentenderme del hermano; no puedo rechazarlo sin rechazar al mismo Cristo y separarme de la unidad. Quien en la comunión pretendiera ser todo él fervor por Cristo, después de haber apenas ofendido o herido a un hermano sin pedirle perdón, o sin estar decidido a hacerlo, se parece a alguien que al encontrar después de mucho tiempo a un amigo suyo, s eleva de puntillas para besarlo en la frente y mostrarle así todo su afecto, sin darse cuenta de que le está pisando los pies con sus zapatos de clavos. Los pies de Jesús son los

miembros de su cuerpo, especialmente aquellos más pobres y humillados. Él ama estos «pies» suyos y le podría gritar a dicho amigo: ¡Me honras sin fundamento!

El Cristo que viene a mí en la comunión, es el mismo Cristo indiviso que se dirige también al hermano que está a mi lado; por así decirlo, él nos une unos a otros, en el momento en que nos une a todos a sí mismo. Aquí reside quizás el significado profundo de aquella frase que se lee alguna vez en los escritos del Nuevo Testamento y de los primeros siglos de la Iglesia: «Unidos en la fracción del pan»(cfr Hch 2, 42): los cristianos se sentían unidos en la fracción del pan. Una paradoja: unidos al dividir. Fracción significa, en efecto, división. Precisamente esto: nosotros estamos unidos en el dividir, o mejor en el par-

19. Lumen gentium, 11. tir, en el compartir el mismo pan. San Agustín nos recordaba más arriba que no podemos obtener un pan si los granos que lo componen no han sido primero «molidos». Para ser molidos no hay nada más eficaz que la caridad fraternal, especialmente para quien vive en comunidad: el soportarse unos a otros, a pesar de las diferencias de carácter, de puntos de vista, etc. Es como una muela que nos lima y nos afila cada día, haciéndonos perder nuestras asperezas naturales.

Ahora hemos comprendido lo que significa decir: Amén y a quién decimos: Amén en el momento de la comunión. Se proclama: «¡El cuerpo de Cristo!» y nosotros respondemos: ¡Amén! Decimos Amén al cuerpo santísimo de Jesús nacido de María y muerto por nosotros, pero decimos también Amén a su cuerpo místico que es la Iglesia y que son, concretamente, los hermanos que están a nuestro alrededor, en la vida o en la mesa eucarística. No podemos separar los dos cuerpos, aceptando uno sin el otro. Quizá no nos cueste

demasiado pronunciar nuestro Amén a muchos hermanos, es posible que a la mayoría de ellos. Pero siempre habrá alguno entre todos ellos que nos haga sufrir, no importa de quién sea la culpa, si suya o nuestra; siempre habrá alguno que se oponga a nosotros, nos critique, nos calumnie. Decir Amén en este caso, es más difícil, pero esconde una gracia especial. Es más, existe una especie de secreto en este acto. Cuando queremos realizar una comunión más íntima con Jesús, o tenemos necesidad de perdón o de obtener una gracia especial de él, éste es el modo de lograrlo: acoger a Jesús, en la comunión junto con «aquel» o «aquellos» hermanos. Decirle explícitamente: Jesús, hoy te recibo junto con tal (y aquí decir el nombre), le hospedo junto a ti en mi corazón, estoy contento si tú lo traes contigo. Este pequeño gesto le agrada mucho a Jesús porque sabe que para realizarlo debemos morir un poco.

Termino esta meditación con una estrofa del Adoro te devote que ha alimentado la piedad eucarística de tantas generaciones de creyentes: «¡Oh! memorial de la muerte del Señor, pan vivo que das la vida al hombre: concede a mi alma vivir de ti y experimentar siempre tu dulzura».

IV.- «SI NO BEBÉIS LA SANGRE DEL HIJODEL HOMBRE ... »

La eucaristía, comunión con la sangre de Cristo

Continuamos reflexionando, en este capítulo, sobre el tema: «La eucaristía hace la Iglesia mediante comunión». En lo que llevamos visto hasta aquí, hemos hablado de la comunión en general, pero ahora

quisiéramos dedicar nuestra atención a un aspecto particular de la misma: la comunión con la sangre de Cristo.

Una vez, en cierta ocasión, al finalizar la santa misa, una mujer puso entre mis manos una hojita de papel en la que estaba escrito: «Jesús nos dice: "Tomad y bebed todos de él, ésta es mi sangre". ¿Por qué no podemos beber también nosotros la sangre de Cristo como él nos mandó? Esta sangre es tan poderosa que puede lavar nuestros pecados y nosotros tenemos sed de ella, ¿por qué hemos de ser privados de esta sangre? Existen suficientes viñedos y vino en nuestros campos para dar de beber la sangre de Cristo a los laicos cristianos, incluso todos los días si lo desean. ¿Por qué somos tan avaros con él cuando él es tan generoso con nosotros?» A continuación, hablando con ella, me di cuenta de que su demanda no provenía de un espíritu contestatario, sino que nacía de un anhelo real de la sangre de Cristo, y que estaba acompañada, además, de una profunda humildad y amor por la Iglesia. La catequesis que presentamos aquí, quiere ser una respuesta a dicho anhelo, cada vez más difundido entre el pueblo cristiano; se propone ayudar a descubrir la fuerza y la dulzura de la sangre eucarística de Cristo y alentar la práctica de la comunión bajo las dos especies, ahora que ha vuelto a ser introducida en la Iglesia Católica por el concilio Vaticano II.

1. La comunión bajo las dos especies

Antes de introducimos en el tema, sería importante exponer algunos rasgos históricos y teológicos, pienso que comprensibles para todos. Jesús instituyó la eucaristía en el signo del pan y del vino, o sea, en los gestos del comer y del beber que, juntos, realizan la imagen del banquete y del convite. En el sermón de Cafarnaúm dice: Si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tendréis

vida en vosotros, y también: Mi carne es verdadera comida y mi sangre verdadera bebida (Jn 6, 53. 55). Al instituir la eucaristía dice: Tomad y comed.. Tomad y bebed todos de él. No dice: «algunos», o «quien quiera», sino «todos».

San Pablo es testimonio de la fiel realización de este mandato en la Iglesia apostólica, mencionando una vez «la comunión con la sangre de Cristo», y hace mención de ella antes incluso que de la «comunión con el cuerpo de Cristo» (1 Co 10, 16).

Oigamos algunas voces, entre las muchas que se refieren a este tema, para que nos hagamos una idea de lo que representa la sangre en la catequesis eucarística de los santos padres. «Reconoced en el pan -decía san Agustín a los neófitos- lo que colgó del madero, y en el cáliz lo que manó del costado... No os desvinculéis, comed el vínculo que os une; no os estiméis en poco, bebed vuestro precio» 1.

1. SAN AGUSÍN: Serniones Denis, 3,1

La sanure de Cristo es el «precio de nuestro rescate» (1 Co 6, 20; Ef 1, 7). Los fieles son «preciosos» a causa del «precio» (pretium) que Cristo ha pagado por ellos. «Si le muestras al maligno tu lencrua tinta con la preciosa sangre -exclamaba por su parte Juan Crisóstomo- no podrá ni tenerse en pie: si le muestras tu boca enrojecida, el volverá grupas a todo correr, como cualquier animalejo. ¿Quieres, pues, saber la fuerza de esta sangre? Mira de dónde comenzó a manar y dónde tuvo su fuente: desde lo alto de la cruz, del costado del Señor» 2.

Todo el amor y la reverencia de los primeros cristianos hacia la sanare de Cristo se transparenta claramente en el modo en que se acercaban a recibirla: «Después de la comunión del cuerpo de Cristo -decía un obispo a sus fieles-, acércate también al cáliz de la sangre, no

extendiendo las manos, sino inclinado y en actitud de adoración y veneración, santifícate diciendo el Amén y participando de la sangre de Cristo. Y estando húmedos todavía tus labios, tocándolos con las manos, santifica los ojos, la frente y todos los demás sentidos. Después, mientras aguardas a la oración, da gracias a Dios que te ha hecho digno de tan grandes misterioS» 3. Dicho amor y estima por la sangre de Cristo están en el origen de uno de los símbolos más queridos de la eucaristía: el del pelícano. Era muy común en la antigüedad creer que el pelícano se abría con el pico una herida en su pecho para nutrir, con su propia sangre, a sus polluelos, o también para hacerlos revivir 4.

Si miramos ahora, a la luz de estas premisas, el modo en que la eucaristía ha sido vivida durante mucho tiempo, no podemos sino constatar hasta qué punto nos hemos alejado de su fisionomía original. Muchos factores han acabado por hacer de la eucaristía, tácitamente, el sacramento del cuerpo de Cristo, y en menor medida el de

2. SAN JUAN CRISÓSTOMO: Catequesis bautisinales, 3, 12. 16; SCh 50, 158s. 3. SAN CIRILO DE JERUSALÉN: Catequesis nústagógicas, 5, 22; PG 33, 1125.

4. Cfr. SAN AGUSTÍN: Enarraciones sobre los Salinos, 101, 8; PL 36, 1299. su sangre. El primero de estos factores ha sido la comunión dada a los fieles bajo la única especie de] pan. También el culto eucarístico fuera de la misa ha contribuido a ello involuntariamente. La exposición, la adoración y la bendición eucarística se hacen sólo con la Hostia; en la fiesta del Corpus Domini se lleva en procesión sólo el cuerpo de Cristo; algunos de los cantos eucarísticos más tradicionales (Ave vertini, Panis angelicus) presentan la eucaristía, de forma suc,estiva aunque unilateral, como el «verdadero cuerpo nacido de María» y como «el pan de los ángeles»,

sin mención alguna de su sangre. La sangre de Cristo acaba apareciendo como el «pariente pobre» y como una especie de apéndice del cuerpo de Cristo, con la consecuencia de que la eucaristía parece más adecuada para significar el misterio de la encarnación que el de la pasión.

La piedad cristiana ha tratado de remediar este inconveniente desarrollando, fuera del misterio eucarístico, una muy floreciente devoción a la sangre de Cristo. Prueba de ello es la institución de una fiesta a parte de la Preciosísima Sangre, a primeros de julio, como si la fiesta del cuerpo de Cristo no fuese también la fiesta de su sangre. Después del concilio, dicha fiesta fue suprimida, al mismo tiempo que la fiesta del «Santísimo Cuerpo de Cristo» tomaba el nombre más exacto de «Fiesta del Santísimo Cuerpo y Sangre de Cristo».

Pero volvamos al hecho principal de la comunión bajo las dos especies. Es bien sabido que ésta fue la praxis ordinaria también de la Iglesia latina hasta el siglo XI más o menos. En el siglo V, el papa Gelasio llegó incluso a condenar a algunos que se abstendían de comulgar también con la sangre de Cristo, diciendo: «Reciban éstos todo el sacramento, o sean privados de todo. No se puede, en efecto, separar, sin cometer un gran sacrilegio, este misterio que es uno y el MiSi---no» 5. Después, por razones de prudencia («ha crecido el número de los cristianos; entre éstos hay ancianos, jóvenes y ni-

5. GELASIO PAPA: Cánones; PL 59,141.

ños, no siempre en condiciones de asegurar la debida cautela al recibir este sacramento»), dicha praxis fue progresivamente abandonada y la comunión con el cáliz se reservó tan sólo al celebrante.

Es muy instructivo conocer la motivación teológica que se dio a esta nueva praxis litúrgica. Ésta se fundamenta en la certeza de que «Cristo está por entero bajo cada una de las especies del sacramento». Pero santo Tomás de Aquino, al aducir dicho principio, explica de inmediato su sentido y sus límites. Ha de afirmarse con toda seguridad -dice- que Cristo está por entero bajo cada una de las especies del sacramento, aunque de diverso modo. Porque bajo los elementos del pan está el cuerpo de Cristo «en virtud del sacramento», es decir, en virtud de las palabras de Cristo; mientras que la sangre está «por real concomitancia», es decir en virtud del hecho por el que donde hay un cuerpo viviente, allí necesariamente está también su sangre. Y, paralelamente, bajo las especies del vino, está la sangre de Cristo «en virtud del sacramento», mientras que el cuerpo de Cristo está «por real concomitancia» 6.

El inconveniente nace cuando el principio físico, o metafísico, de la «real concomitancia» se convierte en preponderante respecto de la voluntad expresada por Cristo con las palabras de la institución («la fuerza del sacramento»). Es decir, cuando las categorías filosóficas del momento predominan sobre las categorías bíblicas, siendo aquéllas las que determinen la praxis litúrgica. Ya hemos recordado otras veces que, para Aristóteles, igual que para nosotros hoy, la sangre, en su acepción ordinaria, no es más que una parte del cuerpo humano. Según esta lógica se debería concluir que en virtud de la natural concomitancia, en el cuerpo de Cristo no sólo está presente la sangre, sino también los nervios, los huesos, el corazón las manos y cualquier otra parte del cuerpo. Pero de este modo, inmediatamente se ve hasta qué punto todo esto resulta excesivamente crudo y material, y nos aleja del verdadero significa-

6. SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Sununa theologiae*, 111, q. 76, a. 2. do del rito instituido por Jesucristo. La sangre, para la Biblia

y en las palabras de la institución, es algo bien distinto que una simple parte del cuerpo humano. Es significativo advertir que frente al peso de la Escritura y de toda la tradición antigua las dos únicas autoridades que se pudieron aducir en favor de la nueva praxis litúrgica fueron una «glosa ordinaria» y «el uso de muchas iglesias» 7.

El mismo santo Tomás deja entrever una cierta reserva al aplicar el principio de la real concomitancia, sobre todo a través de las objeciones que se plantea. «Este sacramento -escribe- se celebra en memoria de la pasión del Señor, y se recibe para la salvación del alma. Pero la pasión de Cristo se representa mejor con la sangre que con el cuerpo. Por tanto, habría que abstenerse más bien de tomar el cuerpo que de tomar la sangre» 8. Por otra parte, el principio según el cual en el cuerpo está ya contenida la sangre, tomado rigurosamente, acaba por insinuar la idea de que una de las dos especies es superflua y que Cristo podía haber prescindido de ella. «Ahora -explica el mismo santo- ninguna de las dos especies es superflua. Porque, en primer lugar, esto sirve para representar la pasión de Cristo, en la que la sangre fue separada de su cuerpo; en se-

ev

..,undo lugar, esto es congruente con el uso del sacramento, de tal manera que separadamente se ofrezca a los fieles el cuerpo de Cristo como comida y, la sangre, como bebida» 9.

Como puede verse, en esta fase, la importancia de la comunión en la sangre de Cristo está todavía muy presente, no obstante todo, en la conciencia de la Iglesia. Lo que determinó el abandono definitivo, teórico y práctico, de la comunión con la sangre de Cristo fue, como en tantos otros casos, la reacción a las posiciones de los reformadores protestantes. El concilio de Trento no condenó la

7. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Sunima theologiae*, 111, q. 76, a. 2; q. 80, a. 12, *Sed contra*.

8. *Ibid.*, q. SO, a. 12.

9. *Ibid.*, q. 76, a. 2.

praxis de la comunión bajo las dos especies, sino la motivación teológica que los partidarios de ella (llamados calixtinos Y utraquistas) aducían, y según la cual Cristo no estaría presente todo entero bajo ninguna de las dos especies lo. Es más, el concilio dejó la puerta abierta a posibles concesiones en el plano práctico. Fue sólo más tarde, en 1621, cuando el rito de la comunión bajo las dos especies fue suprimido definitivamente. Otra triste consecuencia más de la división entre los cristianos. Lo que resultaba comprometido en esta nueva praxis no era, evidentemente, la esencia o la validez del sacramento, sino la perfección y la exhaustividad del signo. En efecto, siempre se continuó consagrando tanto el pan como el vino, y en todas las misas, al menos el celebrante comulFaba también con la sangre de Cristo.

El concilio Vaticano 11 ha vuelto a introducir en nuestros días la posibilidad de la comunión bajo las dos especies: «La comunión bajo las dos especies -dice el Concilio-, manteniendo firmes los principios dogmáticos establecidos por el concilio de Trento [esto es, que en cada una de las dos especies está presente todo el Cristo], y en los casos que autorice la Sede Apostólica, puede concederse tanto a los clérigos y religiosos como a los laicos, a juicio de los obispos» 11. La comunión bajo las dos especies no sólo está permitida, sino que se exhorta a ella. «La comunión -se lee en un texto oficial-, cuando se hace bajo las dos especies, adquiere la forma plena en su aspecto de signo. Pues en aquella forma aparece más perfectamente el signo del banquete eucarístico y más claramente se expresa la voluntad que

ratifica el Nuevo y eterno Testamento en la Sangre del Señor y la relación entre el banquete eucarístico y el banquete escatológico en el reino del Padre» 12.

10. H.DENZINGER-
A.SCHONMETZER: *Eizchiridioizsynibolorunidefiuzionuni* et
deklarationian de rebusfidei et moruin, 1726-1734.

11. *Sacrosantiun concium*, 55.

12. Instr. *Eucharisticuni* iii~, *stei-iuuii*, 32 (AAS 59, 1967, 558).
El nuevo Misal enumera unos catorce casos en los cuales está permitido dar la comunión con el cáliz a los presentes. Muchas conferencias episcopales han añadido a estos casos anteriores otras circunstancias en las que está permitida y no está dicho que no podamos esperar que llegue un día no muy lejano en que podamos dar la comunión con la sangre de Cristo a todos aquellos que sientan deseo de ella. En efecto, ¿hasta cuándo se podrá seguir adelante con una praxis que discrimina entre unas misas y otras, y entre una categoría y otra de personas, dentro de la misma misa, sin que la misma comunión bajo las dos especies se convierta en un signo de discriminación, en vez que de comunión, entre los fieles? Debemos decir que en este punto la actuación práctica no ha ido más allá de las normas fijadas por la autoridad eclesiástica, sino que se ha quedado bastante de este lado.

De poco serviría, sin embargo, restablecer la comunión bajo las dos especies, incluso a nivel generalizado, si ésta no fuera acompañada de una catequesis dirigida a poner de relieve el significado de la sangre de Cristo y a suscitar el deseo de ella. En este caso, se restablecería, por decirlo así, el signo (sacramentum), no el significado o la realidad del mismo (la res sacramenti). Y es precisamente este fin el que persigo con toda esta reflexión que sigue.

Queremos que también de nuestro corazón pueda irrumpir aquel grito que salió de labios del mártir san Ignacio: «El pan de Dios quiero, que es la carne de Jesucristo, del linaje de David; su sangre quiero por bebida, que es amor incorruptible» 13. Tenemos que obrar de forma que la «Preciosísima Sangre» salga del ámbito de las «devociones», en donde ha estado confinada muy a menudo, y que vuelva al ámbito que es propio del kerigma y del sacramento. Que vuelva a ser para nosotros lo que era para Pablo y para los demás apóstoles que resumían con la palabra «sangre» la redención entera y todo el amor de Cristo por la humanidad.

13. SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA: A los Romanos, 7,1

2. La sangre en la Biblia:

figura, acontecimiento y sacramento

Existe una especie de riachuelo de fuego que atraviesa la Biblia de una parte a otra y nos alcanza en la eucaristía; es el tema de la sanare. Para tratar de seguir el curso de este riachuelo, nos sirve de ayuda el esquema trazado al comienzo del libro, según el cual la eucaristía está presente en toda la historia de la salvación, respectivamente, como figura en el Antiguo Testamento, como acontecimiento en la vida de Jesús y como sacramento en el tiempo de la Iglesia. A la luz de este esquema, la efusión de la sangre de Cristo nos aparece en primer lugar proféticamente prefigurada, después históricamente realizada y, por último, sacramentalmente renovada en la eucaristía.

Las grandes figuras de la sangre de Cristo en el Antiguo Testamento son: la sangre del cordero pascual (cfr. Ex'12, 7. 13), la

sangre de la alianza con la que Moisés roció al pueblo (cfr. Ex 24, 8) y la sangre para la purificación de los pecados con la que el sumo sacerdote entraba en el Santo de los Santos el día de la gran expiación (cfr. Lv 16, 1 ss.). Todas estas figuras no pierden su valor cuando aparece la realidad que es la sangre de Cristo derramada sobre la cruz, sino que sirven para describirla, interpretarla y poner de manifiesto su absoluta superioridad respecto a cualquier prefiguración.

Jesús mismo, en las palabras de la institución, evoca esas tres figuras utilizando expresiones como «memorial» (cfr. Ex 12, 14), «sanare de la nueva alianza» y «para la remisión de los pecados». La catequesis apostólica lo sigue por este camino. Sabiendo que habéis sido rescatados de la conducta necia -leemos en la primera carta de Pedro- heredada de vuestros padres, no con algo caduco, oro o plata, sino con una sangre preciosa, como de cordero sin tacha y sin inancilla, Cristo (I P 1, 18-19). Esto en lo que concierne al cordero pascual. La carta a los Hebreos, por su parte, tiene todo un capítulo en el que, como contrapunto a los ritos antiguos, se habla de la san(Y

„re de Cristo como principio de la nueva y eterna alianza y de la remisión de los pecados. Cristo penetró en el santuario una vez para siempre -dice---, no con sangre de machos cabríos ni de novillos, sino con su propia sangre, consiguiendo una redención eterna (Hb 9, 12).

Las figuras de] Antiguo Testamento continúan siendo el marco en el que se desarrolla la riquísima catequesis de los padres de la Iglesia. Comentando Ex 12, 13 («Cuando yo vea la sangre, pasaré de largo y os protegeré»), escribe uno de éstos: «Tú, Jesús, nos has protegido verdaderamente de la gran ruina. Has extendido los brazos paternalmente y nos has escondido bajo la sombra de tus alas, derramando sobre la tierra tu sangre divina como libación cruenta por amor a los hombres» 14.

Decía más arriba que todo este conjunto de figuras y de realidades llega hasta nosotros, como si se tratara de un riachuelo de fuego, en el sacramento de la eucaristía. Pero con una importante novedad que constituye, precisamente, la característica del sacramento: en lugar de la realidad -la sangre- está su signo, el vino. El vino posee afinidad con la sangre, es la «roja sangre de la uva» (Dt 32, 14). «Para que no te dé repugnancia la sangre, y por otra parte obre el precio de la redención» 15. No sólo esto, la transposición sangrevino da finalmente sentido a las palabras de Jesús: «mi sangre es verdadera bebida»; evoca «el vino nuevo», el de la «vid verdadera», esto es la nueva alianza y el Espíritu Santo; rememora el tema de la alegría y de la embriaguez espiritual (cfr. Sal 23, 5; 104, 15), C,

haciendo así de la eucaristía un anticipo del banquete escatológico del reino (cfr. Mc 14, 25).

«El Espíritu Santo -escribe san Cipriano- no ignora el misterio de esta sangre; dice, en efecto, en los salmos: "qué admirable es tu cáliz embriagador" (cfr. Sal 23, 5). La embriaguez del cáliz y de la sangre del Señor no es como la embriaguez del vino de este mun-

14. Antigua honidía pascual, 38; SCh 27, 159.

15. SAN AMBROSIO: Sobre los sacramentos, IV, 20.

do. El cáliz del Señor de tal manera embriaga que hace sobrios y convierte las mentes a la sabiduría espiritual. Y como con este vino ordinario se expansiona la mente, se relaja el alma y se desembaraza de toda tristeza, así bebida la sangre del Señor y la copa de salvación, abandónese la memoria del hombre viejo y olvídense el antiguo trato secular, y el apesadumbrado y triste pecho que antes estaba oprimido por los pecados que le angustiaban expansionese con la alegría del

perdón divino» 16. Pensando en todo esto, todavía hoy decimos, con las palabras de una conocida plegaria eucarística: «Sangre de Cristo, embriégame».

La catequesis mistagógica necesita de la poesía para expresarse plenamente, porque ella misma es una foriría sublime de poesía que no «Indaga», sino «canta» los misterios de la fe. Escuchemos por ello a un gran poeta católico que canta a la «Preciosa Sangre», precisamente en su forma eucarística dejándonos transportar por su clima «estático»:

«Esta sangre que ha recibido de María, y el calor de su propio corazón; esta sangre que tuvo en común con ella, ahora es infundida en nosotros en el sueño luminoso, de la embriaguez sacramental... Aquello que elevamos entre nuestras manos, no es sólo un cáliz de oro, es todo el sacrificio del Calvario... La redención entera sobre nosotros, como un jarrón que se inclina, como los cinco ríos del Paraíso... nuestros labios se posan en la otra vida» 17

16. SAN CIPRIANO: Epístola, 63, 11; PL4,394.

17. P. CLAUDEL «La preciosa sangre» (Oeuvi-e Poétique, Gallimard, París

1967, 541 s.). De las cinco llagas de Cristo en la cruz manan los ríos que rieeran el nuevo Paraíso que es la Iglesia (cfr. Gri 2, 10). Gracias a la eucaristía, nos hacemos «consaguíneos de Cristo» 18 y, en un sentido más remoto, también de María. Lo que en el Ave verum decimos del cuerpo de Jesús, lo podemos decir de igual modo también de su sanare: «Ave verdadera sangre, nacida de María Virgen...»

En este punto sería normal que nos preguntáramos ¿por qué se

le concede tanta importancia a una realidad tan material, como es

la sangre, en ciertos aspectos incluso una realidad repugnante para

el hombre, debido a las imágenes de sufrimiento y violencia que evoca? ¿Qué tiene la sangre para justificar un lugar tan relevante en

la religiosidad bíblica? A esta pregunta se debe responder que la sangre -también la de Cristo- no interesa en la Biblia por lo que ella es en sí misma, en su cruda realidad física. Para el hombre antiel

„>uo, la sangre es la sede de la vida, o sea, de lo que hay de más su

blime y sagrado en el mundo. El derramamiento de sangre, por esta

razón (cuando, como en el caso de Jesús, se trata de la propia sangre,

no de otra sangre ni de la sangre de animales), es el signo de amor

más grande que puede existir (cfr. Jn 15, 13). «No fue la muerte del

de morir libremente por nosotros» 19. La sangre es signo de una obediencia al Padre y

de un amor por nosotros, que llega incluso a la muerte. Cristo nos

anza y nos ha lavado con su sangre de nuestros pecados (Ap 1, 5).

Hay un autor que llama a la sangre eucarística de Jesús «la copa tremenda del amor» 20, presentándonos de este modo, con tan sólo dos

palabras, la eucaristía como misterio de amorosa condescendencia

y, a la vez, de absoluta trascendencia; como misterio «tremendo y

fascinante», igual que Dios mismo.

18. SAN CIRILO DE JERUSALÉN: Catequesis inistagógicas, IV, 3; PG 33, 1100.

19. SAN BERNARDO: Contra quaedani capitula errorum Abaelardi, 8, 21; PL 182, 1070.

20. N. CABASILAS: La vida en Jesucristo, 111, 3; PG 150,580.

Una gran enamorada de la sangre de Cristo, santa Catalina de Siena, escribía así a su confesor: «Ahogaos en la sangre de Cristo crucificado, y bañaos en la sangre, embriagaos de la sangre, revestíos de la san re. Y si hubierais llegado a ser infiel, bautizaos

~u-evo en la sangre; si el demonio hubiese--oTuscado el -ojo del intel cto, lavaos el ojo con la sangre; si hubierais caído en la ingratitud

de los dones no conocidos, sed gratos en la sangre... En el calor de

la sangre disolved la tibieza, y en la lumbre de la sangre caiga la ti-

niebla y sed esposo de la verdad» 1-1. Cuando se leen estas enfervorecidas palabras, alguien podría confundir a la bondadosa y mansa Catalina con una sanguinaria; pero si donde está escrito «sangre de Cristo» leemos «amor de Cristo», entonces todo se vuelve claro de

repente.

Debemos, sin embargo, prestar atención para no reducir la san,,re de Cristo a un puro símbolo, aunque se trate de una realidad

tan grande como es el amor. Se llama símbolo a una cosa que su,giere y evoca otra realidad, una realidad material que representa a una realidad espiritual. Pero la sangre de Cristo no simboliza sólo una realidad espiritual -su amor, su obediencia-, ella significa un acontecimiento preciso acaecido en el tiempo y en el espacio: Cristo penetró en el santuario una vez para siempre, consiguien-

do una redención eterna (Hb 9, 12). De aquí le viene su fuerza única y trascendente. Es signo, pero también memorial. No establece tan sólo una relación vertical, sino también una relación horizontal, dentro de la historia, entre el signo presente y el aconteci-

miento pasado. La sangre nos pone en contacto directo, también sacramental, con la muerte de Cristo. La sangre de Cristo es el sello rutilante puesto sobre toda la Biblia. Ésta es testimonio de que «todo está cumplido».

2 1. SANTA CATALINA DE SIENA: Carta, 102.

3. «Todos hemos bebido de un solo Espíritu»

San Pablo dice que Dios ha predestinado a Jesús para que sirva como instrumento de propiciación por su propia sangre, mediante la fe (Rm 3, 25). Podría parecer, pues, que la fe, y no el sacramento, es el medio para entrar en contacto con el misterioso poder de la sangre de Cristo. La verdad es que ambas cosas son necesarias y no hay que contraponerlas, sino unir las. Es verdad que el medio es la fe, pero encuentra su actuación plena y concreta en el sacramento, esto es, en la eucaristía. Esaquí donde se renueva cada vez el prodigio de la «justificación gratuita mediante la fe». Es consagrada y elevada ante ti la sangre de la nueva alianza, como fue elevada la serpiente en el desierto (cfr. Jn, 3, 14). Tú crees que ésta es la misma sangre que fue derramada por ti sobre la cruz; recuerdas las palabras: La sangre de su Hijo Jesús nos purifica de todo pecado (1 Jn 1, 7). Por eso arrojas en ella todos tus pecados, igual que se arrojan piedras en un horno de cal viva para que sean trituradas, y vuelves cada vez a casa, como el publicano, «justificado» (Lc 18, 14), esto es, perdonado, hecho una criatura nueva.

A veces, al elevar el cáliz después de la consagración, siento la necesidad de demorar algunos instantes en esa posición. Si soy consciente de situaciones de lucha o de pecado particularmente duras, proclamo mentalmente sobre ellas el poder de la sangre de

risto, seguro de que no hay nada más eficaz que oponer al frente amenazador de las tinieblas y del mal. Si el ángel exterminador -decía Juan Crisóstomo- al ver tan sólo la figura de la sangre en las jambas de las puertas de los judíos sintió temor y no se atrevió a entrar para herir (cfr. Ex 12, 23), ¿no emprenderá la huida el diablo, con mayor razón, al ver la realidad? 22

La comunión con el cuerpo de Cristo es ya capaz de hacernos entrar en posesión de toda esta gracia si va acompañada de una fe

22. Cfr. SAN JUAN CRISÓSTOMO: Catequesis bautismales, 3, 15; SCh 50, 160.

viva en la sangre de Cristo. Sin embargo, la comunión en el cáliz es el medio más conforme, establecido por Cristo mismo, para acceder a ella, porque «significándola, la causa», como se dice de cualquier signo sacramental. La carta a los Hebreos dice que la sangre de Cristo... purificará de las obras muertas nuestra conciencia (Hb 9, 14). Los pecados se depositan en el fondo de nuestra conciencia como cuerpos muertos. ¡Qué descanso poder descubrir que hay un medio para liberarse de estos pesos muertos que nos oprimen, y que está siempre a tu disposición en el sacramento eucarístico! «Si cuantas veces se derrama su sangre, se derrama en remisión de los pecados, debo recibirla siempre, para que siempre se me perdonen los pecados. Yo, que continuamente peco, continuamente debo tener la medicina» 23.

Pero la sangre de Cristo no sólo produce este efecto, por así decir, negativo, de quitar el pecado; produce también uno sumamente positivo, que consiste en darnos el Espíritu Santo. «Por medio de la sangre derramada por nosotros -escribe un autor antiguo-, recibimos el Espíritu Santo. Sangre y Espíritu han sido asociados para que mediante la sangre, que es connatural a nosotros, pudiéramos recibir el Espíritu Santo que está por encima de nuestra naturaleza» 24. Por su color y por su calor, la sangre -como ocurre también con su signo, que es el vino- tiene una cierta semejanza con el fuego («fuego líquido», como alguna vez son denominados) y el fuego evoca a su vez al Espíritu Santo: «Bebemos el cáliz de la alegría, la sangre viva y

ardiente, marcada por el calor del Espíritu», leemos en una de las homilías pascuales más antiguas 25. «Tengo para vosotros un vino - hace decir san Efrén a Jesús-, que he de dar a beber, mezclado con fuego y eEspiritij» 26.

23. SAN AMBROSIO: Sobre los sacramentos, IV, 28.

24. Homilía pascual del siglo III; SCh 36,83.

25. Antigua homilía pascual; SCh 27, 133s.

26. SAN EFRÉN: Sernio ¡u hebdomadain sanctam, 2,627; CSCO 413, 41. Por el modo en que se expresaba, esta idea estaba influenciada por la visión estoica del tiempo, según la cual la sangre era la sede y el vehículo, por decirlo así, del Pneuma en el cuerpo humano, pero sustancialmente esta idea proviene de la Biblia. Juan ha visto una estrecha relación entre el Espíritu que Jesús «entrega» en la cruz, y el agua y la sangre que inmediatamente después brotan de su costado (cfr. Jn 19, 30. 34), tanto que en la primera carta, refiriéndose a este episodio, escribe: Pues tres son los que dan testimonio: el Espíritu, el agua y la sangre (I Jn 5, 7). Con la frase: Todos heinos bebido de un solo Espíritu (I Co 12, 13), san Pablo establece la misma conexión entre la bebida eucarística y el Espín'tu Santo. Comentando el episodio del agua que brotó de la roca (cfr. Ex 17, 5s.), escribe: Bebían de la roca espiritual que les seguía; y la roca era Cristo (I Co 10, 4). También el pueblo cristiano tiene, pues, su «roca espiritual», de la que tomar «la bebida espiritual», que es el mismo Espíritu Santo. Una roca que los «acompaña» en la historia, gracias precisamente a la eucaristía. «Para ellos manó agua de la piedra, para ti de Cristo mana sangre; a ellos el agua los sació para una hora, a ti la sangre te baña para siempre» 27. Por esto no hay camino más seguro para recibir el Espíritu Santo que e

mulgar, con fe, en la sangre de Cristo.

¿Qué hacer, en definitiva, para devolverle a la sangre de Cristo el lugar que le corresponde en la teología y en la piedad eucarística? Junto con el descubrimiento de la importancia de la sangre en la Biblia y con la práctica cada vez más extendida de la comunión bajo las dos especies, se podría pensar también en algunos pequeños signos concretos que (en el caso de que fueran autorizados por la autoridad competente) podrían ayudar a los fieles a percibir la eucaristía como el sacramento, a la vez, del cuerpo y de la sangre de Cristo. Por ejemplo: celebrar alguna vez la misa con un cáliz transparente, de vidrio o de cristal, de forma que el pueblo pudiera

27. SAN AMBROSIO: *Deñ~ysteriis*, 8,48.

contemplar con sus propios ojos la sangre del Señor, del mismo modo que contempla su cuerpo en la Hostia; en alguna circunstancia particular, hacer la adoración eucarística ante el cuerpo y la sancre de Cristo, o incluso, sólo ante la sangre, para recordar que también en la sangre Cristo está todo entero; llevar en procesión, en la fiesta del Corpus Domini, no sólo el cuerpo sino también la sangre del Señor... Está claro que la conservación del vino presenta mayores dificultades que la del pan, pero aquí no se trataría de conservarlo indefinidamente, sino tan sólo para esa ocasión determinada. He dicho que la «Preciosísima Sangre», del ámbito de la devoción, debe volver más claramente al del kerigma y del sacramento. Pero esto no significa rechazar nada de todo aquello de válido y de espléndido que dicha devoción ha producido en la Iglesia durante los últimos siglos; sino que, por el contrario, significa dar a todo eso una sólida base dogmática. La fe no excluye la devoción, sino que la suscita, especialmente cuando se trata de la devoción en sentido fuerte, la que se le debe sólo a Dios. También los innumerables Institutos

Religiosos, surgidos durante los últimos siglos, que llevan el nombre de la Preciosísima Sangre, pueden encontrar en ello una ayuda para descubrir la belleza del propio carisma y vivirlo de forma cada vez más conforme a la renovada sensibilidad bíblica y litúrgica de nuestro tiempo.

Terminemos haciendo nuestras las palabras que han servido a generaciones de creyentes antes que nosotros para expresar el propio anhelo ardiente por la sangre de Cristo:

«Piadoso Pelicano, Jesús Señor, límpiame a mí, inmundo, con tu sangre; una de cuyas gotas puede limpiar al mundo entero de todo pecado» 28.

28. Himno Adoro te devote.

Cada vez que volvemos a nuestro sitio, después de haber recibido la eucaristía, especialmente si la hemos recibido también bajo el signo del vino, deberían resonar en nuestro interior aquellas palabras de la Escritura tan estimulantes y llenas de exhortaciones: Vosotros os habéis acercado... al mediador de una nueva Alianza, y a la aspersion purificadora de una sangre que habla mejor que la de Abel (Hb 12, 241).

V

«HACED ESTO EN MEMORIA MÍA»

La eucaristía hace la Iglesia mediante contemplación.

He tratado hasta ahora de mostrar cómo la eucaristía hace la Iglesia mediante consagración y mediante comunión. En esta meditación quisiera añadir que la eucaristía hace la Iglesia también de otro modo, es decir, mediante contemplación.

Eucaristía y contemplación han sido vistas, a veces, como dos vías distintas y casi paralelas a la perfección cristiana. La primera es conocida como la vía misteriosa, u objetiva, que da el primado a los sacramentos (misterios) y, sobre todo, a la eucaristía; a la segunda se la conoce como la vía mística, o subjetiva, que da el primado a la contemplación. Se ha querido ver en torno a ello una cierta diversificación entre época patrística y época moderna, y entre espiritualidad ortodoxa y espiritualidad occidental. La espiritualidad patrística, habiéndose mantenido más fielmente en la ortodoxia -se dice-, se fundamenta más en los misterios; la occidental, en cambio, influenciada por algunos grandes místicos modernos, se fundamenta más en la contemplación, o --como se expresa uno de estos místicos, santa Teresa de Ávila- en la vida de oración.

Estén como estén las cosas en realidad (que es siempre mucho más compleja que cualquier esquema), creo que ha llegado el momento de hacer la síntesis entre estas dos vías, o mejor aún, ha llegado el momento de redescubrir la síntesis que sobre este punto ha existido hasta los umbrales de la época moderna y que, por diversas razones, se ha ido perdiendo. Según esta visión unitaria, sacramentos y vida de oración no son dos «vías» diversas y alternativas a la santificación, sino que están íntimamente ligadas y son interdependientes. En la base de todo está, ciertamente, la vida sacramental, están los «misterios», que nos ponen en contacto

inmediato y objetivo con la salvación definitiva obrada por Dios en Cristo Jesús. Pero por sí solos, éstos no bastan para hacer progresar en el camino espiritual; es necesario que a la vida sacramental se añada una vida interior o de contemplación. En efecto, la contemplación es el medio por el que nosotros «recibimos», en sentido fuerte, los misterios, el medio por el que los interiorizamos y nos abrimos a su acción; es el equivalente de los misterios en el plano existencial y subjetivo; es una forma de permitir a la gracia, recibida en los sacramentos, plasmar nuestro universo interior, es decir, nuestros pensamientos, nuestros afectos, la voluntad, la memoria.

Sólo después de que la vida divina, llegada a nosotros a través de los sacramentos, ha sido asimilada en la contemplación, podrá expresarse también concretamente en las acciones, esto es en el ejercicio de las virtudes y, en primer lugar, de la caridad. Del mismo modo que no hay una acción humana que no se desprenda de un pensamiento (y si la hay, no tiene valor alguno o es muy peligrosa), tampoco hay una virtud cristiana que no brote de la contemplación. Escribe san Gregorio de Nisa: «Hay tres cosas que manifiestan y distinguen la vida del cristiano: la acción, la manera de hablar y el pensamiento. De ellas ocupa el primer lugar el pensamiento; viene en segundo lugar la manera de hablar, que descubre y expresa con palabras el interior de nuestro pensamiento; en este orden de cosas, al pensamiento y a la manera de hablar sigue la acción, con la cual se pone por obra lo que antes se ha pensado. Siempre, pues, que nos sintamos impulsados a obrar, a pensar o a hablar,

debemos procurar que todas nuestras palabras, obras y pensamientos tiendan a conformarse con la norma divina del conocimiento de Cristo, de manera que no pensemos, digamos ni hagamos cosa alguna que se aparte de esta regla suprema» 1.

La contemplación es, pues, la vía obligada para pasar de la comunión con Cristo en la misa a la imitación de Cristo en la vida. Por ello, igual que se habla de una universal vocación a la santidad de todos los bautizados², así también se debe hablar de una llamada universal de todos los bautizados a la contemplación. La vía de la perfección cristiana va de los misterios a la contemplación y de la contemplación a la acción. Estos tres elementos, unidos, forman un único camino de santidad abierto a todos los bautizados, según la medida inescrutable del don de Dios y de la respuesta libre del hombre. En sí mismo, el «primado de la contemplación» sobre la acción no quiere decir que la contemplación sea «más grande» que la práctica de las virtudes y que la vida activa, sino que está «antes», es su fuente. Especialmente si hablamos de un cierto tipo de vida contemplativa, abierto a todos y posible para todos.

1. La memoria constante de Cristo

Cuando intentamos aplicar concretamente a la eucaristía estas premisas generales, que conciernen a los misterios, descubrimos de inmediato su importancia y actualidad. De esto se deduce que, para asimilarnos a Cristo, no basta con comer su cuerpo y beber su sangre; es necesario también contemplar este misterio. Existe una gran afinidad entre la eucaristía y la encarnación. En la encarnación -dice san Agustín- «María concibió al Verbo antes en la mente que en el cuerpo» (*Prius concepit mente quam corpore*). La Virgen Ma-

1. SAN GREGORIO DE NISA: Tratado sobre el perfecto modelo del cristiano; PG 46, 283s.

2. Cfr. Lumen gentium, 39-40. ría fue más dichosa recibiendo la fe de Cristo que concibiendo la carne de Cristo. Es más, añade, tampoco hubiera aprovechado nada el parentesco material a María si no hubiera sido más feliz por llevar a Cristo en su corazón que en su carne 3.

Así pues, María, después de la encarnación, estaba llena de Jesús no sólo en su cuerpo, sino también en su espíritu; estaba llena de Jesús porque pensaba en Jesús, esperaba a Jesús (¡y cómo lo esperaba! amaba a Jesús. Como cualquier mujer que «espera» un niño, pero en medida mucho más perfecta, estaba toda ella centrada y recogida en sí misma. Sus ojos miraban más hacia dentro que hacia fuera, porque dentro estaba su tesoro, dentro llevaba el dulce secreto que la dejaba sorprendida y sin palabras. María, por su parte -está escrito en el evangelio de Lucas-, guardaba todas estas cosas, y las meditaba en su corazón (Le 2, 19). En esto ella se nos propone como el modelo más perfecto de lo que entendemos por contemplación eucarística: así debe ser el cristiano que acaba de recibir a Jesús en la eucaristía. También él debe acoger a Cristo en su mente, después de haberlo acogido en su cuerpo (concebir significa acoger dentro de sí). Y acoger a Cristo en la mente significa, concretamente, pensar en él, tener la mirada dirigida hacia él, acordarse de él. Es precisamente ésta la palabra-clave de nuestra meditación actual; acordarnos de Cristo, hacer memoria de él.

Al instituir la eucaristía, Jesús consagró estas palabras: Haced esto en memoria mía (Le 22, 19). «Memoria» es la categoría que vincula idealmente la eucaristía a la Pascua judía, que era también, como sabemos, un «memorial» (cfr. Ex 12,14). Su importancia es tal que san Pablo, en su relato de la institución, repite dos veces aquel mandato de Jesús; y especifica, además, cuál es el contenido de la memoria que se ha de hacer de Jesús, diciendo: Pues cada vez que

coméis este pan y bebéis esta copa, anunciáis la muerte del Señor (1 Co 11, 26). El contenido de esta memoria es la muerte de Cristo.

3. Cfr. SAN AGUSTÍN: Sobre lasanta Originidad, 3; PL40,398.

El memorial eucarístico tiene una doble dimensión, o un doble significado: uno que concierne a Dios y otro que concierne al hombre; de este modo, podemos decir que este memorial tiene un significado teológico y un significado antropológico.

En sentido teológico, el memorial consiste en hacer memoria de Jesús al Padre, en invitar al Padre a recordar todo aquello que Jesús ha hecho por nosotros y, por amor suyo a perdonarnos y socorrernos. En otras palabras, nosotros dirigimos al Padre nuestro recuerdo de Jesús, para que el Padre se acuerde de nosotros. J. Jeremías ha explicado de este modo aquellas palabras de Jesús: «Haced esto para que el Padre se acuerde de mí». En el Antiguo Testamento en los momentos de mayor prueba uno se dirigía a Dios exclamando: «Acuérdate de Abraham, nuestro Padre, acuérdate de Isaac y de Jacob»; dice un salmo: Acuérdate, Señor, en favor de David, de todos sus desvelos (Sal 132, 1). Pero ahora nosotros, el pueblo de la Nueva Alianza, podemos elevar hasta Dios un grito infinitamente más eficaz que éste; podemos decirle: ¡Acuérdate de Jesucristo, tu Hijo, y de su sacrificio! La liturgia de la Iglesia nos da ejemplo de ello. Las plegarias eucarísticas de la misa -y en particular la Plegaria Eucarística IV- no son más que una anamnesis, es decir un hacer memoria de Jesús al Padre. Cuentan con maravillosa ingenuidad (¡como si el Padre no lo supiera!) aquello que su Hijo dijo e hizo por nosotros cuando todavía estaba aquí abajo: « ... se encarnó por obra del Espíritu Santo... compartió en todo nuestra condición humana... él mismo se entregó a la muerte... envió, Padre, desde tu seno al Espíritu Santo como

primicia para los creyentes... llegada la hora en que había de ser glorificado por ti, Padre santo, habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo». Las mismas palabras de la consagración tienen un carácter narrativo; también ellas son un relato dirigido al Padre de lo que Jesús dijo cuando tomó el pan y lo partió por nosotros: «Acuérdate, Señor, de todos aquellos por quienes se ofrece este sacrificio»; «Acuérdate, Señor, de tu Iglesia».

En sentido antropológico, o existencial, el memorial eucarístico consiste en recordar a Jesús, no ya al Padre, sino a nosotros mismos; consiste en acordarnos nosotros de él. Durante muchos siglos, la primera palabra pronunciada por el sacerdote, después de la consagración, ha sido siempre Unde et memores: «Por eso, Señor, nosotros tus siervos, y todo tu pueblo santo, al celebrar este memorial de la pasión gloriosa de Jesucristo, tu Hijo, nuestro Señor; de su santa resurrección del lugar de los muertos y de su admirable ascensión a los cielos ... » 4 Debemos volver a valorar el inmenso potencial espiritual que encierra este recuerdo de Jesús. Debemos hacer del recuerdo de Jesús nuestra alegría y nuestra fuerza en nuestra peregrinación por esta tierra. «Dulce es el recuerdo de Jesús que otorga el verdadero gozo del corazón», dice un antiguo canto litúrgico 5. Tenemos que ser capaces de poder decirle a Jesús aquello que Isaías le decía a Dios, en el Antiguo Testamento: Tu nombre tu recuerdo son el anhelo del alma (Is 26, 8). El recuerdo, en efecto, al asomarse a la mente, tiene el poder de catalizar todo nuestro

mundo interior y de arrastrarlo hacia ese objeto del recuerdo, especialmente ' cuando se trata no de una cosa sino de una persona, y de

una persona amada. Cuando una madre se acuerda del hijo al que

ha dado a luz hace pocos días y que ha tenido que dejar en casa,

todo lo que hay dentro de ella vuela hacia su criatura, una impetuosa ternura se eleva desde sus entrañas maternas nublandole sus

ojos con lágrimas. Esto ocurre también, aunque de un modo más

espiritual, cuando los santos se acuerdan de Dios; dice, en efecto,

un salmo: Cuando pienso en ti sobre mi lecho, en ti medito en mis

vigilias... yo exulto a la sombra de tus alas (Sal 63, 7s.).

La memoria es una de las facultades más misteriosas y grandiosas del espíritu humano. Todo lo que hemos visto, oído, pensado o hecho desde nuestra más tierna infancia, se conserva en este inmen-

4. Plegaria Eucarística I («Canon Romano»).

5. Himno Iesu dulcis memoria.

so «seno» que no ocupa espacio alguno, dispuesto a aflorar y salir a la luz en cualquier momento, a una simple manifestación de la voluntad. San Agustín escribió cosas muy bellas sobre la memoria que, para él, era incluso, signo y vestigio de la Trinidad: «Grande es esta virtud de la memoria, grande sobremanera, Dios mío, penetral amplio e infinito. ¿Quién ha llegado a su fondo? En cierto modo, ella hace sentir vértigo... Desde que te conocí, permaneces en mi memoria y aquí te hallo cuando me acuerdo de ti y me deleito de ti» 6. Dios Padre, a quien los cielos no pueden contener, está encerrado en el templo de la memoria del hombre. Recordar proviene del latín

recordar; y significa, literalmente, hacer presente de nuevo (re) en el corazón (cor). Por lo tanto, no sólo se trata de una actividad del intelecto, sino también de la voluntad y del corazón; recordar es pensar con amor. Jesús atribuye incluso al Espíritu S hecho de que nosotros pjd--a-mos acordamos de él (cfr. Jn 14, 26).

Los pad es de la Iglesia, especialmente los padres griegos, elaboraron to una rica espiritualidad eucarística a partir de aquellas palabras d Jesús repetidas en la liturgia: Haced esto en memor .

inía. Para los el fruto espiritual de la eucaristía no es otro_qjLe la memoria continua de Jesucristo. Es a través de dicho recuerdo constante, en efecto, como Dios establece su morada en el alma haciéndola templo suyo. Según san Basilio, Jesús, al instituir la eucaristía, no pensaba sino en que «al comer su cuerpo y beber su sangre, siempre nos acordáramos de él, que murió y resucitó por nosotros» 7.

Sin embargo, estos padres insisten en que para obrar verdaderamente la transformación de nuestro corazón, la contemplación de los misterios debe ser «asidua». «Ya que el dolor lleno de gracia nace del amor por Cristo y el amor nace de los pensamientos que tienen por objeto a Cristo y su amor por los hombres, es muy necesario conservar tales pensamientos en la memoria, dirigirlos al alma y

6. SAN AGUSTÍN: Confesiones, X, 8-24.

7. SAN BASILIO: Sobre el bautismo, 1, 3; PG 31, 1576. no darse nunca descanso de esta ocupación. Es útil, por otra parte, tratar de hacer continuamente este ejercicio, sin dejarse interrumpir por nada, posiblemente a lo largo de toda la vida, o al menos muy a menudo; de modo que estos pensamientos se impriman en el alma y posean por completo el corazón. Igual que el fuego no puede actuar

sobre los objetos que toca si el contacto no es continuo, así también un pensamiento intermitente no puede preparar el corazón para ninguna pasión; se necesita un cierto tiempo, largo y continuo» 8.

Así pues, debemos alcanzar ese punto en el que el recuerdo de Jesús se insinúe y circule entre nuestros pensamientos, con la misma naturalidad que la miel circula entre los panales. Esto no es imposible, ni está fuera del alcance normal de los cristianos. Muchos han hecho experiencia de ello, al menos durante largos períodos (ciertamente no se puede pretender alcanzar aquí abajo dicho recuerdo continuo y poseerlo de forma permanente e inalterable). Éste se facilita, especialmente al principio, por la repetición mental, o susurrando una palabra, como la prolongada invocación del nombre de Jesús. Es increíble la eficacia de este medio tan sencillo. Y el motivo es que el nombre de Jesús no es sólo un «nombre»; en él se encierra el misterio y el poder de la persona de Cristo. La invocación del nombre de Jesús sirve sobre todo para erradicar, a la más mínima manifestación, los pensamientos de orgullo y autocomplacencia, ira, los pensamientos impuros; potenciando en cambio los buenos pensamientos. Basta con aprender a observar los propios pensamientos, como si fueran de otra persona y, por decirlo así, adelantarse a su desarrollo. Se comprende inmediatamente dónde terminará un determinado pensamiento que esté naciendo en nosotros: si en Dios o en nosotros mismos; o si será para su gloria o para gloria nuestra. En este último caso, la repetición del nombre de Jesús, acompañada por la fe en el poder del Señor, sirve para «cortar» el hilo del pensamiento malo o inútil y para introducir en noso-

8. N. CABASILAS: La Vida en Jesucristo, VI,4; PG 150,653.

tros poco a poco «los mismos sentimientos que Cristo» (Flp 2, 5). Así el hombre se acostumbra a «pensar según Dios y no según los hombres» (cfr. Mt 16, 23) y su corazón se hace «puro». Aquello que contamina, en efecto, nuestro corazón es, sobre todo, la búsqueda de nosotros mismos, de nuestra gloria. Pero el hombre que contempla a Dios es como aquel que vuelve la espalda a sí mismo: está obligado a olvidarse y a perderse de vista. ¡Quien contempla no se contempla!

2. La adoración ante el Santísimo

He tratado hasta aquí de poner en evidencia el principio general de la contemplación eucarística y el lugar que ésta debe ocupar en el camino hacia la santificación. Quisiera ahora apuntar también las formas que dicha contemplación puede revestir y los medios que tenemos a nuestra disposición para cultivarla.

Una primera forma de contemplación eucarística es la misma liturgia de la palabra de la misa. Ésta evoca cada vez en la mente un aspecto de la historia de la salvación y de la vida de Jesús, añadiendo así un contenido, en parte, nuevo a la memoria que hacemos de él. La liturgia de la palabra ilumina la eucaristía, ayuda a penetrar en esa profundidad inagotable del misterio que se está celebrando. Pongamos un ejemplo concreto: el vigesimonoveno domingo del año litúrgico (ciclo B). Como primera lectura encontramos el libro de Isaías 53, 2ss.: «Despreciado y evitado por los hombres, como un hombre de dolores acostumbrado a sufrimientos ... »; como segunda lectura, Hebreos 4, 14-16: «Tenemos un sumo sacerdote errante ... »; y, finalmente, como relato evangélico, Marcos 10, 35-45: «¿Sois capaces de beber el cáliz que yo he de beber?... El Hijo del hombre no ha venido para que le sirvan ... » ¡Qué amplios horizontes abre a la contemplación cada una de estas palabras! La mesa de la palabra

prepara la mesa del pan; suscita el deseo, incrementa el apetito de Cristo. Así sucedió en aquella extraordinaria liturgia vivida por los discípulos de Emaús: la explicación de las Escrituras hizo arder el corazón de aquellos dos discípulos y, así dispuestos, fueron después capaces de «reconocer» al Señor al partir el pan.

Una forma de contemplación eucarística es también el tiempo dedicado a la preparación y a la acción de gracias antes y después de la comunión.

Pero la forma por excelencia de contemplación eucarística la tenemos en la adoración silenciosa ante el Santísimo. Se puede, ciertamente, contemplar a Jesús-Eucaristía también de lejos, en el sajarío de la propia mente (san Francisco solía decir: «Cuando no escucho la santa misa, adoro el cuerpo de Cristo en la oración, con los ojos de la mente, del mismo modo con que lo adoro cuando lo contemplo durante la celebración eucarística» 9). Sin embargo, la contemplación realizada ante la presencia real de Cristo, en las especies que lo contienen, posiblemente en un lugar recogido y ya impregnado, por decirlo así, de su presencia, añade un algo más que nos es de gran ayuda.

En su carta sobre El misterio y el culto de la SS. Eucaristía, del jueves santo de 1980, el santo padre, Juan Pablo 11, escribía: «La adoración de Cristo en este sacramento de amor se expresa con formas muy diversas de devoción eucarística: plegarias personales ante el Santísimo, horas de adoración, exposiciones breves o solemnes, bendiciones eucarísticas, congresos... La animación y robustecimiento del culto eucarístico son una prueba de esa auténtica renovación que el Concilio se ha propuesto y de la que es el punto central... Jesús nos espera en este sacramento del amor. No escatimemos tiempo para ir a encontrarlo en la adoración y en la contemplación llena de fe». Era necesaria una exhortación así. La piedad eucarística tradicional había estado, en efecto, un tanto olvidada en el fervor de la renovación

litúrgica que, por su naturaleza, se preocupa más del ámbito comunitario y

9. Nota sobre el Breviario de san Francisco (FF 2.696).

ritual que de la piedad personal. También había sido descuidada por un excesivo e ingenuo sociologismo y secularismo que ve en la eucaristía casi exclusivamente el aspecto convival o, como también se dice, horizontal. El movimiento centrífugo (hacia los pobres, el compromiso político, el tercer mundo, etc.), que ha caracterizado a tantas comunidades cristianas después del Concilio, necesita ser reequilibrado por un movimiento centrípeto que evoque el corazón de la comunidad, es decir su centro, donde se encuentra la eucaristía. El arzobispo de Milán, Carlo M. Martini, en su primera carta pastoral, titulada *La dimensión contemplativa de la vida*, insiste también en la necesidad de este redescubrimiento, diciendo: «Todo esto [es decir, el hacer de la eucaristía la forma de la propia vida] requiere, en concreto, cultivar actitudes interiores que precedan, acompañen y sigan a la celebración eucarística: escucha de la palabra revelada, contemplación de los misterios de Jesús, intuición de la voluntad del Padre que se refleja en las palabras de Jesús, confrontación entre el proyecto de vida que brota de la Pascua-Eucaristía y las situaciones espirituales siempre nuevas en que las comunidades y los creyentes en particular llegan a encontrarse. Por esto, oración silenciosa, escucha de la palabra, meditación bíblica, reflexión personal, no están separados de la eucaristía, sino que están vitalmente vinculadas a ella».

El culto y la adoración de la eucaristía fuera de la misa es un fruto relativamente reciente de la piedad cristiana. Empezó a desarrollarse en occidente a partir del siglo XI, como reacción a la herejía de Berengario de Tours, que negaba la presencia «real» y

admitía una presencia tan sólo simbólica de Jesucristo en la eucaristía. A partir de entonces, se puede decir que no ha habido un solo santo en cuya vida no se note un influjo determinante de la piedad eucarística. Ha sido fuente de inmensa energía espiritual, una especie de hoguera siempre encendida en medio de la casa de Dios, un fuego en el que se han calentado todos los grandes hijos de la Iglesia.

Quizás sea justo ver en el desarrollo relativamente tardío del culto eucarístico fuera de la misa una indicación para dejar, a este respecto, una cierta libertad a las diversas confesiones cristianas. Dicha piedad eucarística es un don que el Espíritu ha otorgado a la Iglesia católica y que ésta debe cultivar, con gratitud, también para los demás cristianos, aunque sin exigirlo necesariamente de ellos. Toda gran corriente espiritual en el seno del cristianismo, ha tenido su particular carisma que constituye su contribución a la riqueza de toda la Iglesia. Para los protestantes es el culto de la palabra de Dios; para los ortodoxos, el culto de los íconos (y ¡cuánto nos hemos servido, nosotros los católicos, de estos carismas particulares!); para la Iglesia católica, este carisma particular es el culto eucarístico. A través de cada una de estas tres vías, se realiza la misma finalidad de fondo que es la contemplación de Cristo y de su misterio.

Si el don particular de la Iglesia católica y el secreto de su fuerza está en el modo único con el que Jesús-Eucaristía está presente y es adorado en medio de ella, entonces se ve hasta qué punto es importante que volvamos a valorar plenamente este don. Es como si ahora el Espíritu Santo impulsase a la Iglesia a reemprender ciertas formas de piedad eucarística que se habían quedado un tanto gastadas a causa de la costumbre y del ritualismo; pero a reemprenderlas de forma renovada, introduciendo también en ellas esa mayor sensibilidad bíblica y litúrgica adquirida entre tanto por la piedad cristiana. Se asiste al renacimiento de una profunda necesidad de adoración eucarística y de estar, como María de Betania, a los pies del

Maestro (cfr. Lc 10, 39). Estamos redescubriendo que el cuerpo místico de Cristo, que es la Iglesia, no puede nacer y desarrollarse si no es en tomo a su cuerpo real, que es la eucaristía.

En este sentido digo que la eucaristía hace la Iglesia mediante contemplación. Estando tranquilos y silenciosos, preferiblemente

10. Cfr. M. THURIAN: *Il nústero clell'Eucaristia. Un approccio ecianenico*, Roma 1982.

durante largo rato, ante Jesús sacramentado, se perciben cuáles son sus deseos sobre cada uno de nosotros, se deponen los proyectos propios, para dejar lugar a los proyectos de ~risto~ a luz Diollene-

_1 __de

tra poco a poco en-el corazón y lo san . Sucede algo que nos recuerda a lo que acontece con los árboles en primavera, esto es el proceso de fotosíntesis. De las ramas brotan las hojas verdes, éstas absorben de la atmósfera ciertos elementos que, bajo la acción de la luz solar, son «fijados» y transformados en alimento para la planta. Sin estas hojitas verdes, la planta no podría crecer ni dar fruto y no contribuiría a regenerar el oxígeno que nosotros mismos respiramos. ¡Debemos ser como esas hojas verdes! Éstas son un símbolo de las almas eucarísticas que, contemplando el «Sol de justicia» que es Cristo, «fijan» el alimento que es el Espíritu Santo, para beneficio de todo ese gran árbol que es la Iglesia. En otras palabras, es eso mismo que dice el apóstol Pablo cuando escribe: Todos nosotros, que con el rostro descubierto reflejamos como en un espejo la gloria del Señor, nos vamos transformando en esa misma imagen cada vez más gloriosos: así es como actúa el Señor, que es Espíritu (2 Co 3, 18).

Un poeta contemporáneo ha creado un universo estupendo que podría perfectamente haber sido realizado perfectamente por alguien que está en contemplación ante el Santísimo: «Resplandezco de inmensidad» 11.

3. Yo lo miro a él y él me mira a mí

Pero ¿qué significa, concretamente, hacer contemplación eucarística? En sí misma, la contemplación eucarística no es otra cosa que la capacidad, o mejor aún, el don de saber establecer un contacto de corazón a corazón con Jesús presente realmente en la Hostia y, a través de él, elevarse hasta el Padre en el Espíritu Santo. Todo esto, en el mayor silencio posible, tanto exterior como inte-

11. G. UNGARETTI:
Vita di un uomo. 106 Poesie. A. Mondadori, Milán 1988, 72. El
silencio es el esposo predilecto de la contemplación que la custodia,
como José custodiaba a María. C

se intuitivamente en la realidad divina (que puede ser Dios mismo, un atributo suyo o un misterio de la vida de Cristo) y gozar de su presencia. En la meditación prevalece la búsqueda de la verdad, en la contemplación, en cambio, el goce de la Verdad encontrada (aquí «Verdad» está escrito con letra mayúscula, porque la contemplación tiene siempre a la persona, al todo y no a las partes).

Los grandes maestros de espíritu han definido la contemplación como «una mirada libre, penetrante e inmóvil» (Hugo de San Víctor), o bien como «una mirada afectiva sobre Dios» (san Buenaventura). Por eso realizaba una óptima contemplación eucarística aquel campesino de la parroquia de Ars que pasaba horas y horas inmóvil,

en la iglesia, con su mirada fija en el sagrario y cuando el santo cura le preguntó por qué estaba así todo el día, respondió: «Nada, yo lo miro a él y él me mira a mí». Esto nos dice que la contemplación cristiana nunca tiene un único sentido, ni tampoco está dirigida a la «Nada» (como sucede en ciertas religiones orientales, particularmente en el budismo). Son siempre dos miradas que se encuentran: nuestra mirada sobre Dios y la mirada de Dios sobre nosotros. Si a veces se baja nuestra mirada o desaparece, nunca ocurre lo mismo con la mirada de Dios. La contemplación eucarística es reducida, en alguna ocasión, a hacerle compañía a Jesús simplemente, a estar bajo su mirada, dándole la alegría de contemplarnos a nosotros que, a pesar de ser criaturas insignificantes y pecadoras, somos sin embargo el fruto de su pasión, aquellos por los que dio su vida: «¡Él me mira!»

La contemplación eucarística no es, pues, impedida de por sí por la aridez que a veces se puede experimentar, ya sea debido a nuestra disipación o sea en cambio permitida por Dios para nuestra purificación. Basta darle a ésta un sentido, renunciando también a nuestra satisfacción derivante de! fervor, para hacerle feliz a él y decir, con palabras de Charles de Foucauld: «Tu felicidad, Jesús, me basta»; es decir, me basta que tú seas feliz. Jesús tiene a disposición la eternidad para hacernos felices a nosotros; nosotros no tenemos más que este breve espacio de tiempo para hacerle feliz a él. ¿Cómo resignarse a perder esta oportunidad que ya nunca más volverá? A veces nuestra adoración eucarística puede parecer una pérdida de tiempo pura y simplemente, un mirar sin ver; pero, en cambio, ¡cuánto testimonio encierra! Jesús sabe que podríamos marcharnos y hacer cientos de cosas mucho más gratificantes, mientras permanecemos allí quemando nuestro tiempo, perdiéndolo «miserablemente». Cuando no conseguimos orar con el alma, siempre podemos orar con nuestro cuerpo, y eso es orar con el cuerpo (aunque el alma no esté en absoluto ausente).

Contemplando a Jesús en el sacramento del altar, realizamos la profecía pronunciada en el momento de la muerte de Jesús en la cruz: Mirarán al que traspasaron (Jn 19, 37). Es más, dicha contemplación es ella misma una profecía, porque anticipa lo que haremos por siempre en la Jerusalén celeste. Es la actividad más escatológica y profética que se pueda realizar en la Iglesia. Al final ya no se inmolará el Cordero, ni se comerá su carne. Esto es, cesará la consagración y la comunión; pero nunca se acabará la contemplación del Cordero inmolido por nosotros. Esto, en efecto, es lo que hacen los santos en el cielo (cfr. Ap 5, 1 ss.). Cuando estamos ante el sagrario, formamos ya un único coro con la iglesia de lo alto: ellos delante y nosotros, por decirlo así, detrás del altar; ellos en la visión, nosotros en la fe.

En el libro del Éxodo leemos que cuando Moisés bajó del Monte Sinaí.. no sabía que la piel de su rostro se había vuelto radiante, por haber hablado con él (Ex 34, 29). Moisés no sabía ni tampoco nosotros lo sabremos (porque es bueno que sea así); pero quizá nos suceda también a nosotros que, volviendo entre los hermanos después de esos momentos, alguien vea que nuestro rostro se ha hecho radiante, porque hemos contemplado al Señor. Y éste será el más hermoso don que nosotros podremos ofrecerles.

VI

«OS HE DADO EJEMPLO»

La eucaristía hace la Iglesia mediante finitación

En el relato de la cena transmitido por Lucas y por Pablo, hemos encontrado el mandato de Jesús: Haced esto en memoria mía. También en el relato de la última cena que leemos en el evangelio de Juan, encontramos un mandato de Jesús: Os he dado ejemplo, para que también vosotros hagáis como yo he hecho con vosotros (Jn 13, 15). Estos dos «mandatos» de Jesús están, indudablemente, relacionados entre sí. Sin embargo, también presentan una diferencia: en el primer caso se trata de un «hacer memoria» y, por lo tanto, es algo que hace referencia a la liturgia; en el segundo caso, en cambio, se trata de un hacer («para que hagáis»), o sea, es algo que se refiere a la vida. Es la misma progresión evangélica la que nos impulsa, pues, a pasar de la memoria a la imitación, de la contemplación eucarística a la praxis eucarística.

La cena descrita por Juan en los capítulos 13-17 de su evangelio, no es una cena «pascual». La cena pascual judía tenía lugar la tarde del 14 de Nisán (según Juan, Jesús muere el 14 de Nisán, cuando los judíos todavía no habían celebrado la cena pascual, razón por la cual no entran en el pretorio de Pilato, cfr. Jn 18, 28). La cena «pascual» de Jesús descrita por los sinópticos, podría haber sido celebrada algún día antes, siguiendo un calendario litúrgico distinto del calendario oficial del templo y utilizado también entre los esenios de Quirirán. Aunque también podría ser que todos los evangelistas hicieran referencia a una misma e idéntica cena, en la que los sinópticos resaltarían su carácter pascual y eucarístico, a diferencia de Juan que lo silenciaría.

Pero no quiero ocuparme aquí de la famosa cuestión referente a la cronología de la pasión. Lo que nos interesa saber es por qué Juan, en el relato de la última cena, no habla de la institución de la eucaristía y sí lo hace, en cambio, del lavatorio de los pies. No se puede pensar que el discípulo amado no conociera el rito de la eucaristía, o que éste no se practicara en el ambiente en el que surgió el cuarto evangelio,

sino todo lo contrario; ya que, como ha sido puesto de manifiesto en diversas ocasiones, toda la narración de los acontecimientos pascales, en el cuarto evangelio, se ha hecho precisamente partiendo de la liturgia eucarística que se usaba en dicho ambiente (que era la praxis cuartodecimana) y es revivido a través de ella. El motivo principal no es el hecho de que Juan, como suele decirse, al escribir después de los otros tres evangelistas, se proponga integrar los sinópticos, dando por sabido lo que ya estaba escrito en éstos, ni tampoco que este evangelista pretendiera evitar la divulgación del misterio cristiano. El verdadero motivo es que, en todo aquello que concierne a la Pascua y a la eucaristía, Juan parece querer acentuar más el acontecimiento que el sacramento; esto es, acentuar más el significado que el signo. Para él, la nueva Pascua comienza no tanto en el cenáculo -cuando se instituye el rito que la debe conmemorar- cuanto más bien en la cruz, cuando se realiza el hecho que debe ser conmemorado. De manera análoga podemos pensar que, al resaltar el gesto del lavatorio de los pies, en el contexto de la última cena, Juan haya querido recordarle a la comunidad cristiana, que celebraba ya habitualmente el rito de la eucaristía, cuál era el significado de dicho rito y cuáles las exigencias concretas que de él se derivaban para la Iglesia. En otras palabras, el evangelista, como ya he anticipado anteriormente, nos exhorta tácitamente a pasar de la liturgia a la vida, de la memoria a la imitación de la eucaristía.

1. El significado del lavatorio de los pies

Con todo esto, vemos hasta qué punto es importante comprender bien el significado que tiene para Juan el gesto de Jesús de lavar los pies a sus apóstoles. Estamos ante uno de esos episodios en los que el evangelista deja comprender claramente que hay debajo

un misterio que va mucho más allá del hecho contingente, que podría parecer, en sí mismo, irrelevante (otro de estos episodios podría ser, por ejemplo, el que narra la transfixión del costado).

«Os he dado ejemplo», dice Jesús. Pero, ¿de qué nos ha dado ejemplo? ¿de cómo se debe lavar materialmente los pies a los hermanos cada vez que nos sentamos a la mesa? No se trata de esto, ciertamente, sino de algo muy distinto y muy fácil de descubrir para aquel que lee el evangelio sabiendo ya quién es Jesús.

En cierta ocasión, cuando releía el relato del lavatorio de los pies, me impresionó la profunda afinidad que existe con el himno a Cristo de la epístola a los Filipenses. También allí hay una invitación a la imitación: «Tened entre vosotros los mismos sentimientos que Cristo»; viene a continuación la descripción de Jesús que, a pesar de su condición divina, «se despeja» para asumir la «condición de siervo». Por su parte, Juan nos presenta a Jesús que, aun «sabiendo que el Padre le había puesto todo en sus manos y que había salido de Dios y a Dios volvía», se despoja de sus vestiduras, se ciñe un delantal, que es el atuendo del siervo, y se pone a lavarles los pies a sus apóstoles. Podría decirse que el evangelista parece como traducir en imágenes plásticas y en gestos concretos lo que en Pablo se dice de un modo general y explícito.

En realidad se trata siempre del mismo tema que recorre la totalidad de los escritos del Nuevo Testamento: Jesús, siervo de Dios y de los hombres. En el evangelio de Lucas, precisamente en el contexto de la última cena, se cita una palabra de Jesús que parece pronunciada como conclusión del lavatorio de los pies: ¿Quién es mayor, el que está a la mesa o el que sirve? ¿No es el que está a la mesa? Pues yo estoy en medio de vosotros como el que sirve (Lc 22, 27). Según el evangelista, Jesús dijo estas palabras porque había surgido entre los discípulos una discusión sobre quién de ellos podía considerarse el más importante (cfr. Lc 22, 24). Quizá fuera la misma

circunstancia la que inspirara a Jesús el gesto del lavatorio de los pies, como si se tratara de una especie de parábola en acción. Mientras los discípulos están enfrascados en una animada discusión, 61 se levanta silenciosamente de la mesa, busca una jofaina de agua y una toalla, vuelve se arrodilla delante de Pedro para lavarle los pies, dejándolo sumido, comprensiblemente, en la mayor confusión: Señor, ¿tú lavarme a mí los pies? (Jn 13, 6).

En el lavatorio de los pies Jesús ha querido resumir todo el sentido de su vida, para que quedara bien grabado en la memoria de sus discípulos, y así cuando pudieron comprender, comprendieron: Lo que yo hago, tú no lo entiendes ahora; lo comprenderás más tarde (Jn 13, 7). Aquel gesto, puesto como conclusión de los evangelios, nos expresa que toda la vida de Jesús, desde el principio hasta el final, fue un lavatorio de pies, esto es, un servir a los hombres. Fue -como le gusta decir a algún exegeta- una pro-existencia, o sea, una existencia vivida en favor de los demás.

Jesús nos ha dado el ejemplo de una vida gastada por los demás, de una vida hecha «pan partido para el mundo», como bien decía el lema del congreso eucarístico mundial celebrado hace algunos años en Lourdes. Con las palabras «Haced también vosotros lo que yo he hecho», Jesús instituye, pues, la diakonia, esto es, el servicio, elevándolo a la categoría de ley fundamental, o mejor aún, como estilo de vida y modelo de todas las relaciones en la Iglesia.

Jesús le había dicho a Pedro que lo comprendería «más tarde» y, en efecto, después -esto es, después de la Pascua- la Iglesia no cesa de hablar del servicio y de inculcarlo de todas las formas posibles a los discípulos.

También las cartas pastorales, cuando trazan el perfil de la viuda ideal, mencionan el lavatorio de los pies como un elemento caracterizador: Haber lavado los pies de los santos... (1 Tm 5, 10). La

misma doctrina de los carismas está toda ella orientada al servicio; el servicio aparece como el alma y la finalidad de cualquier carisma. San Pablo afirma que toda «manifestación particular del Espíritu» ha sido dada «para provecho común» (cfr. 1 Co 12, 7) y que los carismas son dispensados en orden a las funciones del ministerio (diakonia), (Ef 4, 12). El apóstol Pedro, asimismo, recomendando la hospitalidad, escribe: Que cada cual ponga al servicio (diakonia) de los demás la gracia (charisma) que ha recibido (1 P 4, 10). Ambas cosas -carisma y ministerio, o servicio- aparecen siempre vitalmente vinculadas entre sí, se autoimplican. Un carisma que no se realiza como servicio, es como el talento enterrado que se transforma en causa de condenación (cfr. Mt 25, 25); es como el arado que se oxida si está durante mucho tiempo sin arar la tierra. La Iglesia es carismática para servir.

2. El espíritu de servicio

Debemos profundizar, sin embargo, en el significado del «servicio», para poderlo realizar en nuestra vida y no quedamos sólo en las palabras. El servicio no es, en sí mismo, una virtud; en ningún elenco de virtudes o de frutos del Espíritu, como los llama el Nuevo Testamento, se encuentra la palabra diakonia, servicio. Es más, se habla incluso de un servicio al pecado (cfr. Rm 6, 16) o a los ídolos (cfr. 1 Co 6, 9) que no es, ciertamente, un buen servicio. El servicio, en sí, es algo neutro: indica una condición de vida, o un modo de relacionarse con los demás en el propio trabajo, un depender de otros. Puede ser incluso algo negativo si se hace por constricción (esclavitud), o sólo por interés. Todos hablan hoy de servicio; todos se dicen en servicio: el comerciante sirve a los clientes, de cualquiera que ejerce un cometido en la sociedad, se dice que presta un servicio, o que está de servicio. Pero es evidente que el servicio del que habla el

evangelio es algo completamente distinto, aunque no excluya de por sí ni descalifique necesariamente el servicio tal como lo entiende el mundo. La diferencia está en las motivaciones y en la actitud interior con la que se realiza el servicio. Releamos el relato del lavatorio de los pies, para ver con qué espíritu lo realiza Jesús y qué es lo que le impulsa a obrar: Habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo (Jn 13, 1). El servicio no es una virtud, pero brota de las virtudes y, en primer lugar, de la caridad; aún más, es la expresión más grande del mandamiento nuevo. El servicio es un modo de manifestarse del agape, esto es, de ese amor que «no busca su interés» (cfr. 1 Co 13, 5), sino el de los demás; que no está hecho de búsqueda sino de donación. Es, en definitiva, una participación y una imitación del obrar de Dios que, siendo «el Bien, todo el Bien, el Sumo Bien», no puede amar o beneficiar más que gratuitamente, sin ningún tipo de interés particular. Por esto, el servicio evangélico, en contraposición con el del mundo, no es propio del inferior, del necesitado, de quien no tiene, sino que es propio, más bien, del que posee, de quien está arriba, de quien tiene. A quien se le dio mucho, se le reclamará mucho, en lo que concierne al servicio (cfr. Le 12, 48). Por esto Jesús dice que, en su Iglesia, es sobre todo el que gobierna el que debe ser como el que sirve (Le 22, 26) y el primiero es el que debe ser el siervo de todos (Me 10, 44). El lavatorio de los pies es «el sacramento de la autoridad cristiana» (C. Spicq).

Junto con la gratuidad, el servicio expresa otra gran característica del ágape divino: la humildad. Las palabras de Jesús: Debéis lavaros los pies unos a otros, significan debéis ofrecerlos recíprocamente los servicios de una humilde caridad. Caridad y humildad, unidas, forman el servicio evangélico. Jesús dijo una vez: Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón (Mt 11, 29). Pero, ¿qué ha hecho Jesús para definirse «humilde»? ¿Acaso se ha menospreciado a sí mismo, o ha hablado de forma modesta sobre su persona? Todo lo contrario. En el mismo episodio del lavatorio de los

pies, él dice ser «Maestro y Señor» (cfr. Jn 13, 13). ¿Qué ha hecho, pues, para definirse «humilde»? Se ha rebajado, ha descendido para servir. Desde el momento de la encarnación no ha hecho otra cosa más que descender, descender hasta ese punto extremo, en que le vemos de rodillas, lavando los pies a sus apóstoles. ¡Cómo debieron de estremecerse los ángeles al ver en semejante despojamiento al Hijo de Dios, sobre el que ellos ni siquiera se atreven a fijar su mirada (cfr. 1 P 1, 12). ¡El Creador está de rodillas ante la criatura! «Avergüénzate, ceniza soberbia. Se humilla Dios, ¿y te enorgulleces tú?», se decía a sí mismo san Bernardo 1. Entendida de este modo -es decir, como un despojarse, humillarse para servir-, la humildad es verdaderamente la vía regia para asemejarse a Dios y para imitar la eucaristía de nuestra vida. «Mirad, hermanos, la humildad de Dios -exclama san Francisco- y derramad vuestros corazones ante su divino acatamiento, humillaos para que vosotros seáis ensalzados por él. No conservéis nada de vosotros para vosotros mismos, a fin de que os reciba enteramente el que se ofrece todo a vosotros» 2.

El fruto de esta meditación debería ser una revisión valiente de nuestra vida (hábitos, tareas, horarios de trabajo, empleo y distribución del tiempo) para ver si es realmente un servicio y si, en este servicio, hay amor y humildad. El punto fundamental es saber si servimos a los hermanos o, por el contrario, nos servimos de ellos. Se sirve de los hermanos y los instrumentaliza aquel que, quizá, se parte en cuatro por los demás, como se suele decir, pero no es desinteresado todo lo que hace; busca, de cualquier modo, la aprobación, el

1. SAN BERNARDO: En alabanza de la Virgen Madre, 1, S.

2. Carta al Capítulo General, 2 (ed. esp.: SAN FRANCISCO DE ASÍS: o.c., 49).

aplausos o bien la satisfacción de sentirse, interiormente, bien. El evangelio presenta, sobre este punto, exigencias de una radicalidad extrema: que no sepa tu mano izquierda lo que hace tu derecha (Mt 6, 3). Todo lo que, de algún modo, se hace «para ser vistos por los hombres», está perdido. *Christus non sibi placuit*.- Cristo no buscó su propio agrado (Rm 15, 3). Ésta es la regla del servicio.

Para hacer el «discernimiento de espíritus», esto es, de las intenciones que nos mueven en nuestro servicio, es útil ver cuáles son los servicios que realizamos con agrado y cuáles son esos otros que tratamos de eludir a toda costa. Ver si nuestro corazón está dispuesto a abandonar -en el momento en que se nos pida- un servicio noble, que nos proporciona fama y gloria, por uno humilde que nadie será capaz de apreciar. Los servicios más seguros son aquellos que realizamos sin que nadie, ni siquiera quien lo recibe, se dé cuenta de él, tan sólo el Padre que ve en lo secreto. Jesús ha elevado a símbolo del servicio uno de los gestos más humildes que se conocían en su tiempo y que eran confiados, normalmente, a los esclavos: lavar los pies. San Pablo exhorta: Tened un mismo sentir los unos para con los otros; sin complaceros en la altivez; atraídos más bien por lo humilde (Rm 12, 16).

Al espíritu de servicio se opone el ansia de dominio, la costumbre de imponer a los demás la propia voluntad y el propio modo de ver y de hacer las cosas; en definitiva, el autoritarismo. A menudo quien es tiranizado por estas disposiciones no se da mínimamente cuenta de los sufrimientos que provoca o incluso se asombra al ver que los demás no parecen apreciar todo su «interés» y sus esfuerzos y hasta se hace la víctima. Jesús dijo a sus discípulos que fueran como «corderos en medio de lobos», pero éstos, por el contrario, son lobos en medio de corderos. Una gran parte de los sufrimientos que a veces afligen a una familia o a una comunidad se debe a la existencia en ellas de algún espíritu autoritario y despótico

que, con el pretexto de «servir» a los demás, en realidad los pisotea y los «tiraniza».

Es muy posible que seamos precisamente nosotros. Si nos asalta una pequeña duda en este sentido, sería bueno que preguntáramos sinceramente a quien vive cerca de nosotros y les diéramos la posibilidad de expresarse sin ningún temor. Si resulta que también nosotros hacemos la vida difícil a alguien, con nuestro carácter, debernos aceptar con humildad la realidad y replantear nuestro servicio.

Al espíritu de servicio se opone también, en otro sentido, el apeelo exagerado a los propios hábitos y comodidades. En definitiva, el espíritu de comodidad y relajación. No puede servir seriamente a los demás quien se dedica de lleno a contentarse a sí mismo, quien hace un ídolo del propio descanso, del propio tiempo libre, del propio horario. La regla del servicio sigue siendo siempre la misma: Cristo no buscó su propio agrado.

El servicio, como hemos visto, es la virtud propia de quien preside, es lo que Jesús ha dejado a los pastores de la Iglesia como su herencia más querida. Hemos constatado que todos los carismas están en función del servicio; pero de un modo particular lo está el carisma de «pastores y maestros» (cfr. Ef, 4, 11), esto es, el carisma de la autoridad. ¡La Iglesia es «carismática» para servir y es también «jerárquica» para servir!

3. El servicio del Espíritu

Si para todos los cristianos servir significa «ya no vivir para uno mismo» (cfr. 2 Co 5, 15), para los pastores significa «no apacentarse a

sí mismos»: ¡Ay de los pastores de Israel que se apacientan a sí mismos! ¿No deben los pastores apacentar el rebaño? (Ez 34, 2). Para el mundo no hay nada más natural y justo que esto, es decir, que quien es señor (dominus) «dominic», esto es, que haga de amo; sin embargo, entre los discípulos de Jesús «no es así», quien es señor debe servir. No es que pretendamos dominar sobre vuestra fe -escribe san Pablo-; sino que contribuimos a vuestro gozo (2 Co 1, 24). La misma recomendación hace el apóstol san Pedro a los pastores: «No tiranicéis a los que os ha tocado cuidar, sino haceos más bien modelos para vuestra grey» (cfr. 1 P 5, 3). No es fácil, en el ministerio pastoral, evitar la mentalidad del dueño de la fe; ésta se introdujo muy pronto en la concepción de la autoridad. En uno de los más antiguos documentos sobre el ministerio episcopal -la Didascalia siríaca- encontramos ya una concepción que presenta al obispo como monarca, en cuya Iglesia no se puede emprender nada, ni de los hombres ni de Dios, sin pasar a través de él.

Para los pastores, y en cuanto pastores, es a menudo en este punto donde se decide el problema de la conversión. Conqué fuerza resuenan esas palabras de Jesús después del lavatorio de los pies: Yo, el Señor y Maestro... Jesús no retuvo ávidamente el ser igual a Dios (ffip 2, 6), esto es, no tuvo miedo de comprometer su dignidad divina, de propiciar la falta de respeto por parte de los hombres, despojándose de sus privilegios y mostrándose exteriormente como un hombre en medio de los demás hombres («semejante a los hombres»). Jesús vivió simplemente; la sencillez ha sido siempre el inicio y el signo de una verdadera vuelta al evangelio. Es necesario irritar el obrar de Dios. No hay nada -escribe Tertuliano- que caracterice mejor el obrar de Dios que el contraste entre la sencillez de los medios y de los modos externos con los que obra y la grandeza de los efectos espirituales que obtiene 3. El mundo necesita cosas aparatosas para actuar y para impresionar; Dios no. Hubo una época en que la dignidad de los obispos se expresaba con insignias, títulos, castillos y ejércitos. Eran,

como bien se dice, obispos-príncipes, pero más príncipes que obispos. En comparación con aquellos tiempos, nos parece que la Iglesia vive hoy una época dorada. Conozco un obispo que ve completamente normal pasar algunas horas en una casa de reposo, ayudando a vestirse y a comer a los ancianos; ha tomado literalmente el lavatorio de los pies. Yo mis-

3. Cfr. TERTULIANO: De bautismo, 1; CCL 1, 277.

mo debo decir que he recibido de algunos preladados los mejores ejemplos de sencillez que he visto en mi vida.

Es necesario conservar, sin embargo, sobre este punto una gran libertad evangélica. La sencillez exige que no nos pongamos por encima de nadie, y que tampoco nos pongamos, de forma obstinada y sistemática, por debajo, para mantener las distancias de un modo o de otro; la sencillez exige que aceptemos, en las cosas ordinarias de la vida, ser como los demás. Hay personas -advierde de un modo muy agudo Manzoni- que de humildad tienen toda la que hace falta para ponerse por debajo de la buena gente, pero no para estar a su misma altura 4. A veces el servicio mejor no consiste en servir, sino en dejarse servir; como Jesús, que también sabía sentarse a la mesa y dejarse lavar los pies (cfr. Le 7, 38) y, durante sus viajes, aceptaba de buen grado que algunas mujeres piadosas le sirvieran con sus bienes (cfr. Le 8, 2-3).

Hay algo más que es necesario decir a propósito del servicio pastoral, es decir, del servicio de los pastores: el servicio de los hermanos, por cuanto importante y santo, no es lo primero ni lo esencial; antes está el servicio de Dios. Jesús es ante todo el «Siervo de Yahvé» y, después, también el siervo de los hombres. Él les recuerda esto mismo a sus padres, cuando les dice: ¿No sabíais que yo

debía estar en la casa de mi Padre? (Le 2, 49). Asimismo, Jesús no dudaba en decepcionar a la multitud que acudía a escucharlo y a todos aquellos que se congregaban a su alrededor con la esperanza de ser curados y liberados de sus males, dejándoles de repente y retirándose a un lugar solitario para orar (cfr. Le 5, 16). También el servicio evangélico es asechado hoy por el peligro de la secularización. Se da demasiado fácilmente por descontado que cualquier servicio hecho al hombre es un servicio que se hace a Dios. San Pablo habla de un servicio o ministerio del Espíritu (diakonia Pneuinatos) (2 Co 3, S), al que son destinados los ministros del Nuevo

4. Cfr, MANZONI, A.: Los novios. Ed. Cátedra, Madrid 1985, (cap. 38), 724. Testamento. El espíritu de servicio se debe expresar, en los pastores, a través del servicio del Espíritu.

Quien, como el sacerdote, está llamado, por vocación, a dicho servicio «espiritual», no sirve a los hermanos si realiza cien o mil formas de servicio y descuida ese único que es el que se tiene derecho a esperar de él y que sólo él puede ofrecer. Está escrito que el sacerdote está puesto en favor de los hombres en lo que se refiere a Dios (Hb 5, 1). Cuando surgió por primera vez este problema en la Iglesia, Pedro lo resolvió diciendo: No parece bien que nosotros abandonemos la Palabra de Dios por servir a las mesas... Nosotros nos dedicaremos a la oración y al ministerio de la Palabra (Hch 6, 2-4). Hay pastores que, de hecho, han vuelto al servicio de las mesas. Se ocupan de todo tipo de problemas materiales, económicos, administrativos, a veces incluso agrícolas que existen en su comunidad (incluso cuando se podría perfectamente dejar que otros los llevaran a cabo), y descuidan su verdadero e insustituible servicio. El servicio de la Palabra exige horas de lectura, estudio y oración. Si hay un lamento general que se escucha hoy entre los fieles en la Iglesia, es precisamente éste: la inadecuación y el vacío de la

predicación. Muchos salen de misa disgustados por la homilía, empobrecidos en lugar de enriquecidos. Para mí éste es el problema pastoral número uno. Debemos repetir con Isaías: Los humildes y los pobres buscan agua, pero no hay nada (Is 41, 17). La gente busca pan y, a menudo se le da un escorpión, es decir, palabras vacías y triviales, palabras que no saben de Dios; o, incluso, no se le da nada.

Aún conserva toda su actualidad esta página de san Gregorio Magno: «Para una mies abundante son pocos los trabajadores; al escuchar esto, no podemos dejar de sentir una gran tristeza, porque hay que reconocer que, si bien hay personas que desean escuchar cosas buenas, faltan, en cambio, quienes se dediquen a anunciarlas. Mirad cómo el mundo está lleno de sacerdotes, y, sin embargo, es muy difícil encontrar un trabajador para la mies del Señor; porque hemos recibido el ministerio sacerdotal, pero no cumplimos con los deberes de este ministerio... nos vemos como arrastrados a vivir de una manera mundana, buscando el honor del ministerio episcopal y abandonando, en cambio, las obligaciones de este ministerio. Descuidamos, en efecto, fácilmente el ministerio de la predicación y, para vergüenza nuestra, nos continuamos llamando obispos; nos place el prestigio que da este nombre, pero, en cambio, no poseemos la virtud que este nombre exige... Entregados a las cosas de este mundo, nos vamos volviendo tanto más insensibles a las realidades del espíritu, cuanto mayor empeño ponemos en interesarnos por las cosas visibles» 5.

4. El servicio de los pobres

Pero ha llegado el momento de abordar el punto más importante a propósito del servicio, el que concierne a todos, sacerdotes y laicos,

en la Iglesia: el servicio de los pobres. El mismo evangelista Juan, escribe en su primera carta: Él dio su vida por nosotros.

También nosotros debemos dar la vida por los hermanos. Si alguno que posee bienes de la tierra, ve a su hermano padecer necesidad, y le cierra su corazón, ¿cómo puede permanecer en él el amor de Dios? Hijos míos, no amemos de palabra ni de boca, sino con obras y según la verdad (I Jn 3, 16-18). San Agustín dice que, con estas palabras, «el misterio de esta cena lo expuso con toda claridad el bienaventurado apóstol Juan» 6. Es decir, se trata de algo que, en el pensamiento de san Juan, constituye un aspecto esencial del misterio eucarístico.

Podemos comprender el porqué profundo de todo esto con un simple razonamiento teológico. Jesucristo, cuyo cuerpo y sangre es

5. SAN GREGORIO MAGNO: Homilías sobre los Evangelios, 17, 3. 14; PL 76, 1 139ss.

6. SAN AGUSTÍN: Sermones 304, 1; PL 38, 1395. consagrado, que recibimos y adoramos presente en el Santísimo Sacramento del altar, es, según el dogma de la Iglesia católica, «verdadero Dios y verdadero hombre». Ahora nosotros reconocemos y proclamamos a Jesús «verdadero Dios» mediante la adoración eucarística, de la que ya hemos hablado en el capítulo anterior. Pero, ¿de qué forma y con qué gesto proclamaremos concretamente nuestra fe en Jesús como «verdadero hombre»? Precisamente con el servicio a los pobres y a los que sufren. La adoración expresa, pues, un aspecto esencial del misterio eucarístico, pero no basta por sí solo; es necesario que la adoración vaya unida con el compartir. Aquel que dijo sobre el pan: Esto es mi cuerpo, pronunció estas mismas palabras también de los pobres. Lo hizo cuando hablando de lo que se ha hecho por el hambriento, por el sediento, por el prisionero o por el desnudo,

declaró solemnemente: A mí me lo hicisteis; cuando, identificándose completamente con ellos, dijo: Yo tuve hambre, yo tuve sed, yo era forastero, yo estaba desnudo, enfermo, encarcelado (cfr. Mt 25, 35ss.).

En el pobre y en el hambriento no se tiene el mismo género de presencia de Cristo que tenemos en los signos del pan y del vino sobre el altar; pero se trata igualmente de una presencia «real», es decir, verdadera, no ficticia ni imaginaria, porque Jesús se ha identificado con ellos. Jesús «instituyó» este signo del mismo modo que instituyó la eucaristía. Podríamos decir que en el pobre se tiene una presencia de Cristo pasiva, no activa. El pobre, en efecto, no siempre y no necesariamente contiene dentro de sí a Cristo ni lo transmite automáticamente a quien lo acoge, como sucede en cambio con las especies eucarísticas. No es un «signo eficaz de la gracia», como lo es el sacramento; no produce la gracia por sí mismo, o como dice la teología, *ex opere operato*. Tanto es así que «uno podría distribuir todos sus bienes a los pobres» como dice el Apóstol, sin que esto le sirva para nada si no tiene amor (cfr. 1 Co 13, 3). Pero sin embargo, no acoge plenamente a Cristo quien no está dispuesto a acoger, con él, al pobre con quien él se ha identificado.

Durante su última enfermedad, no pudiendo recibir el viático porque no era capaz de retener nada en su cuerpo, el gran filósofo y creyente B. Pascal pidió que llevaran a un pobre a su habitación para que «no pudiendo comulgar con la Cabeza, pudiera al menos comulgar con su cuerpo» 7.

San León Magno decía que, después de la ascensión de Jesús al cielo, «todas las cosas referentes a nuestro Redentor, que antes eran visibles, han pasado a ser ritos sacramentales» 8. Este principio -que para san León se aplica a los sacramentos y a los ministerios de la Iglesia, comprendido también su ministerio pontificio- se aplica

también, en otro sentido, a los pobres y a todos aquellos que Jesús llama «sus hermanos más pequeños» (Mt 25, 40). Con la ascensión, aquello que había de humanamente visible en Cristo ha pasado a los pobres y a los que sufren, que son su representación viva. En efecto, si en virtud del hecho de la encarnación todo hombre ha sido asumido, de algún modo, por el Verbo -como los padres de la Iglesia gustaban decir-, en virtud del modo con que la encarnación ha tenido lugar, es el pobre, el que sufre y el desvalido quien es asumido de forma muy particular por el Verbo. Jesús podía haber nacido y vivido como un hombre rico, ilustre y admirado; en cambio, el Hijo de Dios quiso nacer y vivir como un hombre pobre, sufriente y despreciado. La encarnación nos dice que el Verbo se ha hecho «hombre», pero el misterio pascual nos dice también «qué tipo de hombre» se ha hecho el Verbo: un hombre indefenso, condenado y crucificado.

San Juan Crisóstomo, en un texto justamente famoso, ha puesto de manifiesto esta íntima vinculación que existe entre el Jesús presente en el altar y el Jesús presente en el pobre: «Deseas honrar el cuerpo de Cristo? -escribe- No lo desprecies, pues, cuando lo con-

7. La vie de Monsielir Pascal, écrite par Madanie Périer, sa soeur, en PASCAL, B.: *Oeim-es complétes*, editado por J. Chevalier (París 1954) 3-34.

8. SAN LEÓN MAGNO: Sernión 2 sobre laAsceizsióiz, 2; PL 54,398. temples desnudo en los pobres, ni lo honres aquí, en el templo, con lienzos de seda, si al salir lo abandonas en su frío y desnudez... ¿de qué serviría adornar la mesa de Cristo con vasos de oro, si el mismo Cristo muere de hambre? Da primero de comer al hambriento, y luego, con lo que te sobre, adornarás la mesa de Cristo. ¿Quieres hacer ofrenda de vasos de oro y no eres capaz de dar un vaso de agua? Y, ¿de qué serviría recubrir el altar con lienzos bordados de

oro, cuando niegas al mismo Señor el vestido necesario para cubrir su desnudez?... Por tanto, al adornar el templo, procurad no despreciar al hermano necesitado, porque este templo es mucho más precioso que aquel otro» 9.

Este deber de honrar a Cristo en los pobres, se presenta hoy de forma distinta a como se presentaba en tiempos de san Juan Crisóstomo. No se trata sólo de dar limosna al primer pobre que te la pide; esto se ha convertido, la mayoría de las veces, en algo muy problemático y, en cualquier caso, insuficiente. Se trata de abrir los ojos, ante todo, a la situación de escandalosa injusticia existente en el mundo, por la que menos del veinte por ciento de la población mundial (grosso modo la que correspondería a los pueblos ricos y cristianos del hemisferio norte) consume más del ochenta por ciento de los recursos de la tierra. Pienso que igual que en el medioevo hubo grandes pontífices y santos que recorrieron el mundo cristiano para organizar las cruzadas, así también hoy debemos orar a Dios para que suscite un movimiento análogo, una especie de movilización coral de toda la cristiandad para una nueva cruzada: la cruzada para liberar los templos vivos de Cristo que son esos millones y millones de personas que mueren de hambre, o de enfermedades; aquellos que viven afligidos por continuos sufrimientos y que son privados de lo imprescindible para vivir. Ya no se trata, pues, de liberar el sepulcro vacío de Cristo o los santos lugares por

9. SAN JUAN CRISÓSTOMO: Sobre el Evangelio de san Mateo 50, 34; PG 58,508s.

donde él pasó, sino de rescatar sus sepulcros vivos, donde él yace, ora y sufre todavía hoy. Ésta sería una «cruzada» digna de su nombre, es decir, digna de la cruz de Cristo.

San Pablo veía un impedimento para acercarse a la eucaristía en el hecho de que «uno pasa hambre y otro, por el contrario, se embriaga». Cuando os reunís, pues, en común -escribía a los Corintios- eso -Ya no es comer la cena del Señor,- porque cada uno come primero su propia cena, y mientras uno pasa hambre, el otro se embriaga(1 Co 11, 20-21). Decir que esto «ya no es comer la cena del Señor», es como decir que ésta ya no es una eucaristía. Es una afirmación gravísima, también desde el punto de vista teológico, a la que quizá no se preste toda la atención que merece. Ahora esta situación en la que «uno pasa hambre y el otro se embriaga» está presente entre nosotros, no ya a escala local, sino a nivel mundial. La cena del Señor no puede parecerse a las cenas del rico epulón, en las que se banqueteara opíparamente, olvidados del pobre Lázaro que yacía a la puerta. El ansia de compartir algo con quien está necesitado, estén lejos o cerca, debe ser parte integrante de nuestra piedad y de la praxis eucarística. No hay persona alguna que, queriéndolo, no pueda durante la semana realizar alguna de las obras enunciadas por Jesús y de las que él dice: «A mí me lo hicisteis». Compartir, en efecto, no es sólo «dar» (pan, vestido, techo), sino también «visitar» (a un encarcelado, a un enfermo, a un anciano que está solo en casa ...). No es sólo dar dinero, sino también dar el propio tiempo. Los pobres y los que sufren no tienen menos necesidad de solidaridad y de amor que de pan de comer y de ropas para cubrir su desnudez. Jesús dijo: Pobres tendréis siempre con vosotros, pero a mí no me tendréis siempre (Mt 26, 11). Esto es cierto, también en el sentido de que no siempre podemos comulgar con el cuerpo eucarístico de Cristo y, cuando esto es posible, no dura más que un instante, mientras que siempre podemos comulgar con él a través de los pobres. Basta quererlo. No existen límites. Los pobres los tenemos de verdad siempre a nuestra mano. Cada vez que estamos frente a una persona que sufre, especialmente de ciertos sufrimientos extremos, deberíamos oír dentro

de nosotros, con los oídos de la fe, la voz de Cristo que nos repite: «Esto es mi cuerpo».

Inmediatamente después de explicarle a los apóstoles el significado del lavatorio de los pies, Jesús les dijo: Sabiendo esto, dichosos seréis si lo cumplís (Qn 13, 17). También nosotros seremos dichosos si no nos conformamos con saber esto -es decir, que la eucaristía nos impulsa al servicio y al compartir-, sino que lo ponemos en práctica, posiblemente empezando hoy mismo. La eucaristía no sólo es un misterio para consagrar, recibir, contemplar y adorar, sino que es, además, un misterio que hay que imitar.

VII

«AQUÍ HAY ALGO MÁS QUE SALOMÓN»

La eucaristía conio presencia real del Señor

He iniciado este cielo de meditaciones con una reflexión sobre la eucaristía en la historia de la salvación; en ella el misterio eucarístico ha estado presente de diversas formas: en el Antiguo Testamento como figura, en el Nuevo Testamento como acontecimiento y, en el tiempo de la Iglesia, como sacramento. Así pues, me he detenido extensamente sobre la eucaristía-sacramento, mostrando cómo ésta «hace» la Iglesia mediante consagración, mediante comunión, mediante contemplación y mediante imitación. En estos dos últimos capítulos, desearía reemprender el discurso inicial sobre la eucaristía en la historia de la salvación, pero con la

mirada puesta en el presente y en el futuro. El misterio cristiano -dice santo Tomás- tiene siempre una triple dimensión: es memoria, signo conmemorativo del pasado; es presencia, signo manifestativo de la gracia; y es espera, signo profético de la gloria futura 1. Por esto, él llama a la eucaristía el «sagrado banquete, en que Cristo es nuestra comida, se celebra el memoria] de su pasión (pasado), el alma se llena de gracia (presente) y se nos da la prenda de la gloria futura» 2

1. SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Suninta theologiae*, 111, q. 60, a. 3. 2. Antífona 0 *sacrum convivium*. Consideramos ahora la eucaristía como presencia real del Señor en la Iglesia, y en el capítulo siguiente, la eucaristía como espera de la vuelta del Señor.

1. «Ésta es la morada de Dios con los hombres»

Cierto día de verano me encontraba celebrando misa en un pequeño monasterio de clausura. El texto del evangelio era Mateo 12.

Nunca olvidaré la impresión que me hicieron aquellas palabras de Jesús: Aquí hay algo más que Jonás... Aquí hay algo más que Salomón. Era como si las escuchara en ese momento por primera vez.

Comprendía que esos dos adverbios «ahora» y «aquí» significaban verdaderamente ahora y aquí, esto es, en ese momento y en aquel lugar, no solamente en aquel tiempo en que Jesús estaba en la tierra, hace tantos siglos. Un escalofrío recorrió todo mi cuerpo y me sacudió de mi torpor: allí, delante de mí, había alguien que era más que Jonás, más que Salomón, más que Abraham y más que Moisés: estaba el Hijo de Dios vivo y verdadero. Comprendí lo que querían decir las palabras Y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días... (Mt 28, 20).

Desde aquel día de verano aquellas palabras se hicieron muy queridas para mí y me resultaban familiares de una forma totalmente nueva. A menudo, en la misa, en el momento en que hacía la genuflexión y me levantaba después de la consagración, siento ganas de repetir dentro de mí aquellas palabras: «Aquí hay algo más que Salomón, aquí hay algo más que Jonás». Al reflexionar sobre el misterio de la presencia real de Jesús en la eucaristía, en esta meditación, no he podido encontrar unas palabras más bellas que éstas de las que partir y de las que dejarse acompañar a lo largo de toda nuestra reflexión.

Sin embargo, antes de adentrarnos en el misterio de esta presencia de Jesús en la eucaristía, detengámonos por un instante en el umbral y observémosla, casi desde el exterior, sobre el trasfondo de toda la Biblia. En esta mirada de conjunto, la presencia eucarística se nos revela como el puerto natural donde fondea la nave de la revelación bíblica sobre Dios; como el trazo conclusivo de un dibujo que nos desvela el verdadero rostro de Dios. El Dios de la Biblia es un Dios-con-nosotros, un Dios presente, no un dios «inexistente para las cosas humanas» e inaccesible, como era el dios de los filósofos. Por esto encuentra en la eucaristía el lugar de su plena y definitiva manifestación. La eucaristía es la verdadera zarza ardiente, en donde Dios manifiesta su nombre: Yalivé, esto es -según el genuino significado de Ex 3, 14- «el que es, el que está presente».

Isaías continúa en esta línea, hablando de un niño que será llamado Enmanuel, esto es, Dios-con-nosotros (cfr. Is 7, 14). Finalmente, tiene lugar el hecho que realiza todas estas promesas: Y la Palabra se hizo carne y puso su morada entre nosotros (Jn 1, 14). La presencia de Dios, que primero se manifestaba en una nube o en la gloria -pero en una gloria que iba y venía y que era inaprensible-, ahora se manifiesta en una carne visible, palpable, que está entre nosotros de una forma estable.

Nosotros hemos oído, visto, contemplado, tocado, la Palabra de vida (cfr. 1 Jn 1, 1). En esta lista impresionante de participios -Oído, visto, contemplado, tocado- faltaba todavía uno: comido. Y este último paso es realizado con la institución de la eucaristía: «Tomad, comed ...»; «El que coma mi carne, tendrá la vida eterna». La presencia de Dios, de genérica y, por decirlo así, externa, se hace personal e interna al hombre, y no sólo de forma intencional o inmaterial (como sucede en la vista, en la escucha, en la contemplación y en la fe), sino de forma real, concreta, plenamente adaptada a nuestra condición de seres hechos de carne. La eucaristía es el último escalón en el largo camino de la «condescendencia» de Dios: creación, revelación, encarnación, eucaristía. Con razón la liturgia de la fiesta del Corpus Domini aplicaba en un tiempo a la eucaristía las palabras de Moisés: ¿Hay alguna nación tan grande que tenga los dioses tan cerca como lo está el Señor nuestro Dios siempre que le invocamos? (Dt 4, 7). Delante del sagrario podemos repetir con toda verdad las palabras del Apocalipsis: Ésta es la morada de Dios con los hombres (Ap 21, 3). La eucaristía está en relación, es verdad, con el misterio pascual, pero está igualmente en relación vital con el misterio de la encarnación. Es memorial de un acontecimiento -la Pascua-, pero es también presencia de una persona: el Verbo encarnado. Este íntimo vínculo está puesto de manifiesto en el evangelio de Juan, en el paso del primero al sexto capítulo: el Verbo se hizo carne (encarnación) y la carne se ha hecho «verdadera comida» (eucaristía). La vida eterna, que en la encarnación se ha hecho visible a nosotros (cfr. 1 Jn 1, 2), ahora se hace también comer por nosotros, se hace «alimento de vida eterna». La eucaristía recibe su inagotable fuerza divinizadora precisamente del hecho de ponernos en contacto con la carne del Hombre-Dios.

2. «Quedaos con lo bueno»

Traspasemos ahora ya ese umbral ante el que nos hemos detenido hasta ahora; entremos en la nube luminosa, más allá del velo, en el «Santo de los Santos». Afrontemos el misterio mismo de la presencia real de Jesús en la eucaristía. Pero, ¿cómo afrontar un misterio tan elevado e inaccesible? Nos vienen a la mente de inmediato las infinitas teorías y discusiones existentes en torno a ella, las divergencias entre católicos y protestantes, entre latinos y ortodoxos, que llenaban los libros sobre los que hemos estudiado teología, nosotros que ya tenemos una cierta edad, y estamos tentados de pensar que es imposible decir todavía algo más sobre este misterio que pueda edificar nuestra fe y caldear nuestro corazón, sin resbalar inevitablemente en la polémica interconfesional. Pero es precisamente ésta la obra maravillosa que el Espíritu Santo está realizando en nuestros días entre todos los cristianos. Nos impulsa a

reconocer qué gran parte había, en nuestras disputas eucarísticas, de presunción humana de poder encerrar el misterio en una teoría o, incluso, en una palabra, así como la voluntad de prevalecer sobre el adversario. Nos impulsa a arrepentimos de haber reducido la prenda de amor y de unidad que nos dejó nuestro Señor a un objeto privilegiado de nuestras disputas.

La vía para ponemos en marcha sobre este camino del ecumenismo eucarístico es la vía del reconocimiento recíproco, la vía cristiana del *agape*, esto es, del compartir. No se trata de pasar por encima de las divergencias reales, o de faltar en algo a la auténtica doctrina católica. Se trata más bien de poner en común los aspectos positivos y los valores auténticos que hay en cada una de las tradiciones, de modo que podamos constituir una «masa» de verdad común que comience a atraernos hacia la unidad. Es increíble cómo

algunas posiciones católicas, ortodoxas y protestantes, en tomo a la presencia real, resultan divergentes entre sí y destructivas, cuando son contrapuestas y vistas como alternativas entre sí; mientras que, por el contrario, aparecen como maravillosamente convergentes, si se mantienen unidas en equilibrio. Es la síntesis que debemos empezar a hacer; debemos examinar minuciosamente las grandes tradiciones cristianas, para quedarnos «con lo bueno» de cada una, como nos exhorta el Apóstol (cfr. 1 Ts 5, 2 l). En esta puesta en común, lo que proviene de Dios se acumula y lo que procede del hombre se elimina.

3. Una presencia real, pero escondida: la tradición latina

Vayamos, pues, a visitar, con este espíritu, las tres principales tradiciones eucarísticas -latina, ortodoxa y protestante- para edificarnos con la riqueza de cada una de ellas y reunir las todas en el tesoro común de la Iglesia. La idea que tendremos al final del misterio de la presencia real resultará más rica y viva. En la visión de la teología latina, el centro indiscutido de la acción eucarística, del que brota la presencia real de Cristo, es el momento de la consagración. En él Jesús actúa y habla en primera persona. La teología latina recoge así todo un filón de la tradición patrística. San Ambrosio, por ejemplo, escribe: «Este pan es pan antes de las palabras sacramentales; mas, una vez que recibe la consagración, de pan se hace carne de Cristo... ¿Con qué palabras se realiza la consagración y quién las dijo? Con las palabras que dijo el Señor Jesús. Porque todo lo que se dice antes son palabras del sacerdote, alabanzas a Dios, oraciones en que se pide por el pueblo, por los reyes, por los demás; mas en cuanto llega el momento de que se haga el sacramento venerable, ya el sacerdote no habla con sus palabras, sino que emplea las de Cristo. Luego es la palabra de Cristo la que hace (conficit) este sacramento... Mira, pues,

qué poder (operatorius) tiene la palabra de Cristo... no era cuerpo de Cristo antes de la consagración, pero después de la consagración te digo que ya es cuerpo de Cristo. Él lo dijo y se hizo, Él lo mandó y fue creado (cfr. Sal 33, 9)»[8].

Podemos hablar, en la visión latina, de un realismo cristológico. «Cristológico» porque toda la atención es dirigida aquí a Cristo, visto tanto en su existencia histórica y encarnada, como en la de Resucitado; Cristo es tanto el objeto como el sujeto de la eucaristía, es decir, aquel que es realizado en la eucaristía y el que realiza la eucaristía. «Realismo» porque este Jesús no es visto presente sobre el altar simplemente como un signo o un símbolo (contra Berengario de Tours), sino en verdad y con su realidad. Dicho realismo cristológico, por poner un ejemplo, es visible en el canto Ave verum, compuesto por el papa Inocencio IV para la elevación, que dice: «Salve, verdadero cuerpo, nacido de María Virgen, que realmente has sufrido y fuiste inmolado en la cruz por el hombre, de cuyo costado atravesado manó sangre y agua ... »

El concilio de Trento, a continuación, precisó mejor esta forma de concebir la presencia real, utilizando tres adverbios: vere, realiter, substantialiter. Jesús está presente verdaderamente, no sólo en imagen o en figura; está presente realmente, no sólo subjetivamente, para la fe de los creyentes; está presente sustancialmente, esto es, según su realidad profunda que es invisible a los sentidos, y no según su apariencia que sigue siendo la del pan y el vino.

Podía existir, es verdad, el peligro de caer en un «crudo» realismo, o en un realismo exagerado, como si el cuerpo y la sangre de Cristo -como decía, en efecto, una fórmula contrapuesta a la herejía de Berengario- estuvieran presentes en el altar de forma sensible y fueran de verdad «manejados por las manos del sacerdote y partidos y triturados por los dientes de los fieles» 4. Pero el remedio a dicho peligro está en la misma tradición. San Agustín declaró, de una vez

por todas, que la presencia de Jesús en la eucaristía tiene lugar in sacramento. En otras palabras, no es una presencia física, sino sacramental, mediada por signos que son, precisamente, el pan y el vino. En este caso, sin embargo, el signo no excluye la realidad, sino que la hace presente, en el único modo con el que el Cristo resucitado que «vive en el Espíritu» (1 P 3, 18) puede hacerse presente a nosotros, mientras vivimos todavía en el cuerpo.

Santo Tomás de Aquino -el otro gran artífice de la espiritualidad eucarística occidental, junto con san Agustín- dice esto mismo, hablando de una presencia de Cristo «según la sustancia» bajo las especies del pan y del vino 5. Decir, en efecto, que Jesús se hace presente en la eucaristía con su sustancia, significa que se hace presente con su realidad verdadera y profunda, que sólo puede ser alcanzada mediante la fe: «La vista, el tacto, el gusto, son aquí falaces; sólo queda la fe en tu palabra», canta santo Tomás en el Adoro te devote. Al principio de esta secuencia, el santo reemprende y de-

4. Cfr. DENZINGER, H.-SCHÖNMETZER, A.: *Enchiridion Symbolorum...* cit. 690.

5. Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Summa theologiae*, 111, q. 75, a. 4. desarrolla, de modo original, la visión sacramental de Agustín, diciendo que, en la eucaristía, Cristo está presente a través de las especies, o las figuras: «Adórote devotamente, Deidad escondida, que bajo estas sagradas Especies te ocultas verdaderamente». La expresión latina *vere latitas* es muy densa de significado; quiere decir: estás escondido, pero estás verdaderamente (aquí el acento se pone en el *vere*, en la realidad de la presencia); y significa asimismo: estás verdaderamente, pero escondido (el acento se pone aquí en el *latitas*, en el carácter sacramental de esta presencia). De este modo, se supera el peligro de «crudo» realismo. Dice de Cristo el mismo santo

Tomás en otro de sus himnos eucarísticos que, «quien lo recibe no lo rompe, no lo quebranta ni lo desmembra; recibese todo entero» 6.

Jesús está presente, pues, en la eucaristía, de un modo único que no tiene parangón en otro lugar. Ningún adjetivo, por sí solo, es suficiente para describir dicha presencia; ni siquiera el adjetivo «real». Real viene de res (cosa) y significa: a modo de cosa o de objeto; pero Jesús no está presente en la eucaristía como una «cosa» o un objeto, sino como una persona. Si se quiere dar un nombre a esta presencia, sería mejor llamarla simplemente presencia «eucarística», porque se realiza solamente en la eucaristía.

4. La acción del Espíritu Santo:

la tradición ortodoxa

La teología latina es muy rica, pero no agota -ni podría hacerlo- el misterio. Ha faltado en ella, al menos en el pasado, el debido relieve al Espíritu Santo, que es así mismo esencial para comprender la eucaristía. Así pues, nos volvemos hacia Oriente, para interrogar a la tradición ortodoxa, con un ánimo, sin embargo, bien dis-

6. Himno Lauda Sion.

tinto al de antaño; no ya inquietos por las diferencias, sino felices por la complementación que ésta proporciona a nuestra visión latina. En la tradición ortodoxa, en efecto, resalta de manera especial la acción del Espíritu Santo en la celebración eucarística. Por otra parte, esta comparación ya ha traído sus frutos, después del concilio Vaticano 11. Hasta entonces, en el canon romano de la misa, la única

mención del Espíritu Santo era la que, por inciso, se hacía en la doxología final: «Por Cristo, con él y en él... en la unidad del Espíritu Santo ... » Ahora, en cambio, todos los cánones nuevos recogen una doble invocación del Espíritu Santo: una sobre las ofrendas, antes de la consagración, y otra sobre la Iglesia, después de la consagración.

Las liturgias orientales han atribuido siempre la realización de la presencia real de Cristo sobre el altar a una operación especial del Espíritu Santo, llegando a ver incluso, como bien sabemos, en la epiclesis -y no en la consagración- el momento preciso en el que Cristo comienza a estar presente (pero esto más tarde, después de la controversia iconoclasta). En la anáfora, llamada de Santiago, en uso en la Iglesia antioquena, el Espíritu Santo es invocado con estas palabras: «Envía sobre nosotros y sobre estos santos dones presentados, tu santísimo Espíritu, Señor y dador de vida, que se sienta contigo, Dios y Padre, y con tu único Hijo. Él reina consustancial y coeterno; ha hablado en la ley y en los profetas y en el Nuevo Testamento; descendió, bajo forma de paloma, sobre nuestro Señor Jesucristo en el río Jordán, posándose sobre él; descendió sobre los santos apóstoles, el día de Pentecostés, bajo la forma de lenguas de fuego. Envía éste, tu Espíritu, tres veces santo, Señor, sobre nosotros y sobre estos santos dones presentados, para que, por su venida, santa, buena y gloriosa, santifique este pan y lo transforme en el santo cuerpo de Cristo (Amén); santifique este cáliz y lo transforme en la sangre preciosa de Cristo (Amén)».

Hay aquí bastante más que un simple añadido de la invocación del Espíritu Santo. Hay una mirada amplia y penetrante en toda la historia de la salvación que ayuda a descubrir una dimensión nueva en el misterio eucarístico. Partiendo de las palabras del símbolo niceno-constantinopolitano que definen el Espíritu Santo como «Señor» y «dador de vida», «que habló por los profetas», se amplía la perspectiva hasta trazar una verdadera y propia «historia» del Espíritu

Santo. Él siempre ha actuado cuando de lo que se trataba era de dar la vida. Al principio Adán era una imagen inerte, hecha de barro; pero recibió un soplo, «un aliento de vida» en él, y el hombre se convirtió en un ser vivo. Cuando se trató de llamar a la existencia al Nuevo Adán, también el Espíritu Santo intervino sobre María para dar vida, en ella, al Salvador. En el cenáculo, tenemos todavía un puñado de hombres asustados e inciertos, una especie de cuerpo inerte, como el del primer hombre, pero llega también aquí el soplo del Espíritu y aparece la Iglesia viva. Cada vez es el Espíritu el que hace dar un salto de cualidad a la vida y a la historia de la salvación.

La eucaristía lleva a cumplimiento esta serie de intervenciones prodigiosas. El Espíritu Santo que en Pascua irrumpió en el sepulcro y, «tocando» el cuerpo inanimado de Jesús, lo hizo revivir, en la eucaristía repite este prodigio. Desciende sobre el pan y sobre el vino, que son elementos muertos y les da la vida, los transforma en el cuerpo y en la sangre del Redentor. Verdaderamente -como dijo el mismo Jesús hablando de la eucaristía- es el espíritu el que da la vida (Jn 6, 63). Un gran representante de la tradición eucarística oriental, Teodoro de Mopsuestia, escribe: «En virtud de la acción litúrgica, nuestro Señor es como resucitado de entre los muertos y, por la venida del Espíritu Santo, distribuye su gracia sobre todos nosotros... cuando el pontífice declara que este pan y este vino son el cuerpo y la sangre de Cristo, afirma que se han transformado por el contacto del Espíritu Santo. Sucede lo mismo que en el cuerpo natural de Cristo cuando recibió el Espíritu Santo y su unción. En ese momento, con la venida del Espíritu Santo, nosotros creemos que el pan y el vino reciben una especie de unión de gracia. Y desde entonces los consideramos el cuerpo y la sangre de Cristo, inmortales, incorruptibles, impasibles e inmutables por naturaleza, como el cuerpo mismo de Cristo en la resurrección» 7.

Es importante, sin embargo, tener en cuenta que el Espíritu Santo no actúa separadamente de Jesús, sino en la palabra de Jesús. De él dice Jesús: No hablará por su cuenta, sino que hablará lo que oiga... él me dará gloria porque recibirá de lo mío y os lo anunciará (Jn 16, 13-14). Por eso no hay que separar, y mucho menos contraponer, las palabras de Jesús («Esto es mi cuerpo») de las palabras de la epielisis («Que este mismo Espíritu santifique estas ofrendas, para que sean cuerpo y sangre de Jesucristo»). La llamada a la unidad para los católicos y los hermanos ortodoxos, se eleva desde la profundidad misma del misterio eucarístico. Aunque el recuerdo de la institución y la invocación del Espíritu sucedan en momentos distintos (el hombre no puede expresar el misterio en un solo instante), su acción, sin embargo, es conjunta. La eficacia proviene, ciertamente, del Espíritu (no del sacerdote, ni de la Iglesia), pero dicha eficacia se ejerce en la palabra de Cristo y a través de ella. San Ambrosio exclamaba: «Mira, pues, qué poder tiene la palabra de Cristo» 8. Ahora sabemos de quién recibe esta eficacia: del Espíritu Santo. Jesús dice: «Esto es mi cuerpo», es decir, quiero que este pan sea mi cuerpo. Y el Espíritu Santo realiza, cada vez, esta voluntad de Jesús. Se realiza esa maravillosa «colaboración» que ya he apuntado una vez: en la consagración el Espíritu Santo nos da a Jesús, para que en la comunión Jesús pueda darnos al Espíritu Santo.

La eficacia que hace presente a Jesús sobre el altar no viene - como he dicho- de la Iglesia, pero -y añadido- no tiene lugar sin la Iglesia. Ella es el instrumento vivo a través del cual y junto con el

7. TEODORO DE MOPSUESTIA: Homilías catequéticas XVI, 1 Is. (Studi e Testi 145, 55 1 s.).

8. Véase nota 3 página 106. cual obra el Espíritu Santo. En la venida de Jesús sobre el altar sucede lo mismo que en la venida final

en la gloria: El Espíritu y la Esposa (la Iglesia) dicen a Jesús: Ven (cfr. Ap 22, 17). Y él viene.

5. La importancia de la fe:

la espiritualidad protestante

La tradición latina ha puesto de relieve «quién» está presente en la eucaristía: Cristo; la tradición ortodoxa ha resaltado «por quién» se obra su presencia: por el Espíritu Santo; la teología protestante pone de relieve «sobre quién» se obra dicha presencia; en otras palabras, en qué condiciones el sacramento obra, de hecho, en quien lo recibe, lo que significa. Estas condiciones son distintas, pero se resumen en una palabra: la fe.

No nos detengamos en seguida en las consecuencias negativas extraídas, en determinados períodos del principio protestante según el cual los sacramentos no son más que «signos de la fe». Si pasamos por encima de la polémica y los malentendidos, nos daremos cuenta de que esta enérgica llamada a la fe es saludable precisamente para salvaguardar el sacramento y no hacer que degenera (como había ocurrido en tiempos de Lutero, y no sólo entonces) en una de tantas «buenas obras», o en algo que actúa un poco mecánica y mágicamente, casi a espaldas del hombre. En el fondo, se trata de descubrir el profundo significado de esa exclamación que la liturgia hace resonar al final de la consagración y que, en un tiempo -aún nos acordamos de ello-, estaba incluso en el centro de la fórmula de la consagración, como para subrayar que la fe es parte esencial del misterio: *Mysterium fidei*, «Éste es el misterio de nuestra fe».

La fe no «hace», sino que sólo «recibe» el sacramento. Sólo la palabra de Cristo, repetida por la Iglesia y hecha eficaz por el Espíritu

Santo, «hace» el sacramento. Pero, ¿de qué me serviría un sacramento «hecho», pero no «recibido»? A propósito de la encarnación, hombres como Orígenes, san Agustín o san Bernardo, dijeron:

«¿De qué me sirve que Cristo haya nacido de María una vez en Belén, si no nace también, por la fe, en mi corazón?» Lo mismo se debería decir también de la eucaristía: ¿de qué me sirve que Cristo esté realmente presente sobre el altar, si no está presente para mí? No serviría de nada que en algún lugar hubiera una estación emitente de radio, si no hubiera también un aparato receptor para recoger sus ondas. No existe música alguna allí donde no hay ningún oído que pueda escucharla. Ya durante el tiempo en que Cristo estaba físicamente presente en la tierra, era necesaria la fe; de lo contrario - como él mismo repite tantas veces en el evangelio- su presencia no servía de nada, o servía más bien como condenación: «Ay de ti Corozáin, ay de ti Cafarnaúm».

La fe es necesaria para que la presencia de Jesús en la eucaristía sea, no sólo «real», sino también «personal», esto es, de persona a persona. Es distinto, en efecto, «estar» que «estar presente». La presencia supone alguien que está presente y alguien a quien se hace presente; supone comunicación recíproca, el intercambio entre dos sujetos libres que toman conciencia el uno del otro. Es mucho más, pues, que un simple estar en un determinado lugar.

Una semejante dimensión subjetiva y existencial de la presencia eucarística no anula la presencia objetiva que precede la fe del hombre, es más, la supone y la valora. Lutero, que tanto ensalzó la función de la fe, es también uno de los que ha sostenido con mayor vigor la doctrina de la presencia real de Cristo en el sacramento del altar. En el curso de un debate con otros reformadores sobre este tema, no se cansa de afirmar repetidamente, con distintas palabras, estos

mismos conceptos: «No puedo entender las palabras "Esto es mi cuerpo", de manera distinta de como suenan. Tendrán que probar los demás que allí donde dice "Esto es mi cuerpo", no está el cuerpo de Cristo. No quiero escuchar explicaciones basadas en la razón. No admito disputa alguna sobre palabras tan claras; rechazo los argumentos de razón o de sentido común. Demostraciones materiales, argumentos geométricos: rechazo todo esto por completo. Dios está por encima de las matemáticas, y las palabras de Dios hay que adorarlas y cumplirlas con estupor» 9.

Esta rápida mirada que hemos dado a las distintas tradiciones cristianas es suficiente para hacernos entrever el inmenso don que se hace presente a la Iglesia cuando las distintas confesiones cristianas deciden poner en común sus bienes espirituales, como hacían los primeros cristianos, de quienes se dice que lo «tenían todo en común» (Hch 2, 44). Sucede como en la reconstrucción del templo, en tiempos del profeta Ageo. Los israelitas se afanaban todos en reconstruir y embellecer cada uno su propia casa, cuando Dios hizo oír su voz por medio del profeta: ¿Es acaso para vosotros el momento de habitar en vuestras casas artesonadas, mientras esta Casa está en ruinas? (Ag 1, 4). Entonces el pueblo comenzó a llevar maderas sobre el monte para reconstruir el templo de Dios y Dios se complació en ellos y manifestó su gloria.

Me parece escuchar todavía hoy este lamento de Dios, dirigido a nosotros, los cristianos: ¿Os parece éste un tiempo de estar tranquilos, cada uno satisfecho y contento de su propia «iglesia», mientras el cuerpo de mi Hijo está todavía dividido? San Pablo atribuía la debilidad de la comunidad de Corinto a dos cosas: al hecho de comer la cena del Señor «indignamente» (por lo tanto, a su mala conducta) y al hecho de comerla «separadamente» (por lo tanto, a sus divisiones). En efecto, había quien comía su propia comida, contento de tener consigo todo aquello que necesitaba para saciar su hambre,

ignorando por completo a los demás (cfr. 1 Co 11, 20ss.). Debemos recoger la exhortación que hay aquí para nosotros y aprender a «esperamos» unos a otros en la cena del Señor y a compartir con todos la riqueza de la propia tradición, sin creer que lo poseemos todo y despreciando la riqueza de los otros. Es éste el mayor agape, a nivel de toda la Iglesia, que el Señor nos hace desear de corazón, para alegría de nuestro Padre común y para el fortalecimiento de su Iglesia.

9. Cfr. Actas del Coloquio de Marburgo de 1529. (Opere di Lutero, ed. Weimar, 30, 3, 11 Oss.).

6. Sentimiento de presencia

Hemos llegado al final de nuestra breve peregrinación eucarística a través de las diversas confesiones cristianas. Hemos recogido también nosotros algunas cestas de fragmentos que han sobrado de la gran multiplicación de los panes que ha tenido lugar en la Iglesia. Pero no podemos terminar aquí nuestra meditación sobre el misterio de la presencia real. Sería lo mismo que recoger dichos fragmentos y no comérselos. La fe en la presencia real es algo grande, pero no basta; al menos no basta la fe entendida de un cierto modo. No basta tener una idea exacta, profunda, teológicamente perfecta de la presencia real de Jesús en la eucaristía. Cuántos teólogos lo saben todo sobre dicho misterio, desde las disputas en tiempos de Berengario a esas cuestiones más modernas en tomo a la transustanciación o la transignificación, pero no conocen la presencia real. Porque, en sentido bíblico, uno «conoce» algo sólo si hace experiencia de ese algo. Conoce verdaderamente el fuego sólo quien, al menos una vez, ha sido alcanzado por una llama y ha tenido que hacerse atrás rápidamente para no quemarse.

San Gregorio de Nisa nos dejó una expresión estupenda para indicar este más alto nivel de fe; él habla de «un sentimiento de presencia»[9] que se tiene cuando alguien es atrapado por la presencia de Dios, tiene una cierta percepción (no sólo una idea) de que él está presente. No se trata de una percepción natural; es fruto de una gracia que opera como una ruptura de nivel, un salto de cualidad. Hay una analogía muy importante con lo que tenía lugar cuando, después de la resurrección, Jesús se dejaba reconocer por alguien. Era algo imprevisto que, de repente, cambiaba por completo el estado de una persona. La mañana de Pascua Jesús se aparece a María, le dice: Mujer, ¿por qué lloras?, pero ella lo confunde con el encargado del huerto. Todavía no sucede nada; es una conversación normal entre dos personas. Pero cuando Jesús pronuncia su nombre: María, es como si, de repente, se rasgase un velo: ¡Rabbuní! Eres tú, Maestro (Jn 20, 11 ss.). Pocos días después los apóstoles están pescando en el lago, y aparece un hombre en la orilla. Se entabla un diálogo a distancia: ¿Tenéis algo de comer?, responden: No. Pero, de pronto, se produce como un chispazo en el corazón de Juan y lanza un grito: Es el Señor; y entonces todo cambia y corren hacia la orilla (cfr. Jn 21, 4ss.). Lo mismo sucede, aunque de un modo más tranquilo, con los discípulos de Emaús; Jesús caminaba con ellos, pero sus ojos eran incapaces de reconocerlo, finalmente, en el gesto de partir el pan se les abrieron los ojos y lo reconocieron (Lc 24, 13ss.).

Algo parecido tiene lugar el día en que un cristiano, después de haber recibido tantas y tantas veces a Jesús en la eucaristía, finalmente, por un don de la gracia, lo «reconoce» y comprende la verdad encerrada en aquellas palabras: Aquí hay algo más que Salomón. De una experiencia como ésta nace la Renovación Carismática en el seno de la Iglesia católica. Algunos jóvenes católicos americanos habían ido a pasar el fin de semana en una casa de retiro. Por la noche, reunidos en una capilla ante el Santísimo, sucedió, en un momento determinado, algo singular que uno de ellos

describió de este modo: «El temor del Señor comenzó a fluir en medio de nosotros; una especie de temor sagrado nos impedía levantar los ojos. Él estaba allí, presente personalmente, y nosotros teníamos miedo de no poder soportar su inmenso amor. Lo adoramos, descubriendo por primera vez lo que significa adorar. Hicimos una experiencia abrasadora de la terrible realidad y presencia del Señor. Desde entonces hemos comprendido con una claridad nueva y directa las imágenes de Yahvé que, sobre el monte Sinaí, responde con truenos y relámpagos, con el fuego de su mismo ser; hemos comprendido la experiencia de Isaías y la afirmación según la cual "nuestro Dios es un fuego devorador". Este sagrado temor era, de algún modo, lo mismo que el amor, o al menos así era percibido por nosotros. Era algo sumamente amable y bello, aunque ninguno de nosotros viera ninguna imagen sensible. Era como si la realidad personal de Dios, espléndida y deslumbrante, hubiera entrado en la habitación, llenando toda la estancia y nuestras personas» 11

7. Nuestra respuesta al misterio de la presencia real

De la fe y del «sentimiento» de la presencia real, debe florecer espontáneamente la reverencia e, incluso, la ternura hacia Jesús sacramentado. Es éste un sentimiento tan delicado y personal que sólo con hablar de él se corre el riesgo de estropearlo. Escuchemos una vez más a san Francisco de Asís, que ha sido tan a menudo maestro de piedad eucarística para nosotros a lo largo de estas meditaciones. Él tuvo su corazón lleno de estos sentimientos de reverencia y de ternura. En su carta titulada «A todos los clérigos, sobre la reverencia al cuerpo de Cristo», escribe apenadamente: «Todos aquellos, pues, que administran tan santos misterios reflexionen en su interior, especialmente los que administran sin discreción, cuán viles son los

cálices, los corporales y los lienzos en donde se sacrifica el cuerpo y sangre de Nuestro Señor Jesucristo. Muchos dejan el santo cuerpo en lugares despreciables, lo llevan con descuido, lo reciben indignamente y lo dan a otros sin discreción... Y, ¿no nos movemos a compasión y ternura pensando estas cosas, siendo así que el mismo piadoso Señor se viene a nuestras manos, y lo manejamos, y todos los días lo recibimos por nuestra boca? ¿Por ventura ignoramos que hemos de caer en sus manos? Corrijamos, pues, prontamente y con esfuerzo todas estas cosas y otras semejantes» 12.

H. The Spirit and the Church, a cargo de R. Martín, Nueva York 1976,16.

12. Carta a todos los clérigos (ed. esp.: SAN FRANCISCO DE ASÍS: O.C., 41). El Pobrecillo de Asís se llena de ternura ante Jesús sacramentado, como en Greccio se enternecía ante el Niño de Belén; lo ve tan abandonado en manos de los hombres, tan desarmado y humilde... sobre todo, tan humilde... Para él se trata siempre del mismo Jesús vivo y concreto, nunca de una abstracción teológica. «Y por esto lo hago -escribió en su Testamento-, porque no veo ninguna cosa corporalmente en este mundo de aquel altísimo Hijo de Dios sino su santísimo cuerpo y sangre» 13.

La eucaristía es la mayor responsabilidad de la Iglesia en la historia. La Iglesia es responsable de muchas cosas: de una sana doctrina, del hombre, de una cultura, de tesoros de arte... Pero todas estas responsabilidades son poca cosa comparadas con la que tiene en relación con el cuerpo y la sangre del Salvador, que son el precio de su rescate.

En un tiempo, durante los primeros siglos del cristianismo, estaba vigente la llamada «disciplina del areano». De la eucaristía no se debía hablar fácilmente ni a la ligera y, mucho menos, mostrarla a

todos. A los convertidos, el misterio eucarístico les era desvelado plenamente sólo en la semana siguiente al bautismo: como neófitos y no como catecúmenos. Éste era un momento muy esperado, precisamente por el misterio que lo circundaba. ¿Por qué -nos preguntamos hoy- tantas precauciones? ¿Acaso era tan sólo el temor a las burlas o al peligro de profanación por parte de los paganos? Es verdad que también existía este temor, pero, en el fondo, era expresión de un sentimiento de veneración y de religioso estupor ante tanta cercanía de Dios. «Arcano» viene de «arca» y ésta de arcere, que significa tener alejado, esconder, proteger de miradas profanas. Por esto, en las inscripciones y en las pinturas, la eucaristía era escondida a los paganos bajo el símbolo del pez y de otros signos. Quizá haya llegado el momento de reinstaurar la disciplina del arcano, no en sus formas, pero sí en su espíritu. El peligro, hoy, no q~_

13. Testamento (ed. esp.: SAN FRANCISCO DE ASÍS: o.c., 29).

tanto el que la eucaristía sea profanada (por desgracia existe también esto), sino el que sea trivializada, reducida a algo «ordinario», que se puede tratar con toda desenvoltura y superficialidad. Los sacerdotes deben recordar, ante todo a sí mismos, estas cosas, porque son ellos quienes tratan cotidianamente el cuerpo y la sangre de Cristo, son ellos los «custodios» encargados por la Iglesia y los que más están expuestos al riesgo de acostumbrarse, al riesgo de olvidar que se trata de Dios, y Dios debe ser adorado. Cuando se trata de Dios, la confianzly la ~fami~liaridad ~deben ~irsien~7re aco~maña~-
das de reverencia.

La primera catequesis eucarística al pueblo es la que un párroco hace con su modo de estar en el altar y de ir y venir delante del

Santísimo. Una genuflexión ante el sagrario, hecha de un modo determinado, puede valer como toda una predicación sobre la presencia real. Hay muchos pequeños signos en los que se comprende hasta qué punto se siente presente a Jesús en una comunidad cristianamanteles siempre pulcros, una flor (quizá sólo una, pero fresca), una lámpara bien cuidada... No hay que desdeñar demasiado fácilmente los signos externos. Si el Hijo de Dios no consideró indigno de sí mismo manifestar su amor por nosotros con signos como son, precisamente, los signos eucarísticos, ¿por qué deberíamos tener miedo de manifestarle también nosotros con signos nuestro amor? Ciertamente, Jesús no se complace en los gestos del cuerpo sino en los sentimientos del corazón; pero somos nosotros los que necesitamos de los gestos del cuerpo para suscitar y expresar los sentimientos del corazón. La premura y la delicadeza (no la melindrería) con la que se tiene en una iglesia el Santísimo Sacramento es el ter;~ó

nidad que allí se reúne.

Alguien que no creía en la presencia real dijo: «Si yo pudiera creer que allí, en el altar, está Dios de verdad, creo que caería de rodillas y ya no podría levantarme». Quizá Jesús no nos pida esto precisamente, porque está también el deber de la caridad y el del servicio a los hermanos; es decir, no nos pide que estemos siempre

materialmente de rodillas, pero si que lo estemos espiritualmente,

en la adoración ante

el Santísimo, mientras nuestras manos trabajan, absuelven, escriben... La vida de todo cristiano, pero especialmente la de los religiosos y sacerdotes, debe estar orientada hacia el sagrario. Por una

tradicción antiquísima también, las iglesias están siempre «orientadas», es decir, vueltas hacia Oriente, porque en Oriente, en

Jerusalén, Cristo fue inmolado y resucitó. También el templo que es nuestro corazón debe estar vuelto hacia Oriente, hacia el Sol de Justicia

que brilla de la eucaristía sobre la Iglesia. Jesús dijo que donde esté

nuestro tesoro, allí estará nuestro corazón (cfr. Mt 6, 21). Pero nuestro mayor tesoro en este mundo («el tesoro escondido en el campo»)

es precisarríente Jesús eucarístico. Que allí esté, pues, nuestro corazón, que allí vuelva después del reposo nocturno, que fije en el sagrario su morada. Es posible pasar, en espíritu, largas horas de rodillas ante el Santísimo, aun trabajando o viajando en tren...

Es muy importante cultivar el recogimiento, estar presentes en el presente. La presencia, hemos visto, exige también, de la otra parte, presencia. En cambio nosotros, estamos, la mayoría de las veces, ausentes. Sí Dios es «el que está», el hombre es «el que no está», el que vive fuera, alienado, «en una lejana región». Pensando en los tiempos anteriores a su conversión, exclamaba san Agustín con tristeza: «Tú estabas conmigo, mas yo no estaba contigo» 14. Para encontrar a Jesús en el sacramento hay que entrar dentro de uno mismo.

Cuando los discípulos de Emaús «reconocieron» al Señor al partir el pan, en seguida, sin preocuparse de que «ya era de noche», corrieron a decírselo a los demás discípulos que se habían quedado en Jerusalén. Aquel que ha reconocido de verdad al Señor en la eucaristía, se cñvierte espontáneamente en apóstol de la presencia real. La fe desemboca en la experiencia y la experiencia en el testimonio.

14. SAN AGUSTÍN: ConfesionesX, 27.

Juan Bautista es el modelo insuperable de cómo se predica el misterio de la presencia real. No con demasiadas palabras, como he hecho también yo en esta meditación, sino sencillamente, «en Espíritu y poder», gritando: En medio de vosotros está uno a quien no conocéis (Jn 1, 26). Él es un «indicador», alguien que apunta el dedo con fuerza hacia una dirección concreta y dice: He ahí el Cordero de Dios, y todos miran hacia allí y le dejan a él para seguir al Cordero (cfr. Jn 1, 35ss.). Hemos reflexionado sobre la presencia real de Jesús en medio de nosotros; acordémonos, al final, de que ésta no sólo es un don, sino, como decía, una responsabilidad- Aquel día dijo Jesús: La reina del Sur se levantará en el juicio con esta generación y la condenará; porque ella vino de los confines de la tierra a oír la sabiduría de Salomón, y aquí hay algo más que Salomón.

VIII

«HASTA QUE VENGA»

La eucaristía como espera de la vuelta del Señor

Cada vez que coméis este pan y bebéis esta copa, anunciáis la muerte del Señor, hasta que venga (I Co 11, 26). Estas palabras del apóstol Pablo resuenan en cada celebración eucarística; en efecto, después de la consagración, exclamamos: «Anunciamos tu muerte, proclamamos tu resurrección, ven, Señor, Jesús». Es un eco del Maranatha, del «Ven Señor» (o el Señor viene) que se escuchaba

durante la celebración eucarística en los primeros días de la Iglesia. San Jerónimo habla de «una tradición apostólica» conservada hasta nuestros días, según la cual, en la vigilia de Pascua no era lícito despedir al pueblo antes de la medianoche, porque hasta ese momento todavía podía tener lugar la parusía del Señor 1. Esto demuestra hasta qué punto se sentía y era concreta esta espera de la vuelta de Cristo en la primitiva liturgia de la Iglesia.

1. SAN JERÓNIMO: In Evangehum Matthei IV, 25,6; CCL77,236s.

1. «Sursum corda!»

La espera de la vuelta de] Señor (la «tensión escatológica») no es un hecho puramente subjetivo -es decir, que tan sólo existe en' la mente de aquellos que se acercan a la eucaristía-, sino que, por el contrario, hunde sus raíces en las profundidades mismas del misterio, es intrínseca a la celebración eucarística.

En la Pascua judía esta espera estaba ya presente, aunque infigura. El cordero debía ser comido con «las cinturas ceñidas, los pies calzados, el bastón en la mano, y de prisa» (cfr. Ex 12, 11), como quien está a punto de partir. El mismo nombre de «Pascua» era interpretado como «paso» o «emigración», porque indicaba el paso del hombre de Egipto a la tierra prometida, el paso de este mundo al Padre. Ahora, en la eucaristía, esta «prisa», este impulso hacia delante, se ha hecho más espiritual, más profunda. Es el modo mismo de presencia de Jesús en el sacramento el que hace nacer en el corazón la espera y el deseo de algo nuevo. Dicha presencia es una presencia «velada», esto es, una presencia-ausencia. Igual que en la encarnación,

así también en la eucaristía, Dios se revela velándose, y no podría hacerlo de forma distinta sin que la criatura fuera aniquilada por el fulgor de su majestad. Y precisamente su ser velado genera el deseo de la desvelación, de la visión «sin velos». Sólo quien ama es capaz de comprender esto. Lo comprendió perfectamente aquel que escribió esas palabras que cantamos en el Adoro te devote: «Jesús que ahora contemplo velado, haz, te suplico, que se realice mi ardiente deseo de verte cara a cara (revelata facie) y ser así bienaventurado por la visión de tu gloria». A quien ama no le basta con una presencia escondida y parcial. En las «Coplas del alma que pena por ver a Dios» (así se titula este poema), san Juan de la Cruz habla de la eucaristía con estas palabras, que le son sugeridas, ciertamente, por su experiencia:

Cuando me pienso a aliviar de verte en el Sacramento háceme más sentimiento el no poderte gozar; todo es para más pensar por no verte como quiero y inuero porque no muero.

La eucaristía, en lugar de apagar la sed de la presencia de Dios, la aumenta y la hace cada vez más ardiente. San Pablo dice esto mismo con la imagen de las «primicias». Nosotros poseemos las primicias del Espíritu, pero precisamente porque las poseemos nos damos cuenta de que las primicias no nos bastan; las primicias hacen esperar la entera cosecha, hacen desear el Todo. Por esto nosotros mismos -añade el Apóstol- gemimos en nuestro interior anhelando la adopciónfilial, el rescate de nuestro cuerpo (Rm 8, 23).

De este modo, la eucaristía expresa la naturaleza misma de la existencia cristiana en la tierra. Es el momento privilegiado en el que la Iglesia experimenta su ser «viadora», su estar en camino. La eucaristía es el «alimento de los viadores», el sacramento del éxodo que continúa, el sacramento pascual, esto es, del «paso». En la

introducción al prefacio de la misa, desde los primerísimos tiempos de la Iglesia, resuena el grito: Sursum corda!, ¡levantemos el corazón! Y Agustín comenta: «La vida entera de los cristianos auténticos, consiste en levantar el corazón (sursum cor). ¿Qué significa "levantar el corazón"? Significa poner la esperanza en Dios, no en ti; pues tú estás abajo, mientras que Dios está arriba. Si depositas tu esperanza en ti mismo, tu corazón está abajo, no en lo alto. Por eso, cuando escuchéis al sacerdote decir: Sursum corda!, levantemos el corazón", respondió: Habemus ad Dominum!, lo tenemos levantado hacia el Señor. Esforzaos para que sea verdadera vuestra respuesta» 2. MU-

2. SAN AGUSTÍN: Sermones Denis6; PL 46,834s. Los padres de la Iglesia, refiriéndose al texto de Hebreos 10, 1, distinguían tres fases, o tres tiempos, en la historia de la salvación: la fase de la sombra, la de la imagen y la fase de la verdad. «Sombra en la Ley, imagen en el Evangelio, verdad en los cielos... Aquí, pues, caminamos en imagen, vemos en imagen; allá donde está la perfección absoluta, veremos cara a cara, porque toda perfección consiste en la verdad» 3. Por consiguiente, estos mismos padres distinguían también tres Pascuas: la Pascua de la Ley, la M Evangelio y «esa tercera Pascua que se realizará entre miradas de ángeles en la fiesta perfectísima y en el éxodo bienaventurado al cielo» 4. Esta idea de la «Pascua celeste» ya había sido preparada por el mismo Jesús cuando, al instituir la eucaristía, habló de una misteriosa y nueva Pascua que hallaría su cumplimiento «en el reino de Dios» (cfr. Le 22, 16).

2. La eucaristía hace la parroquia

La eucaristía nos impulsa, pues, a vivir escatológicamente, como peregrinos, con la mirada y el corazón dirigidos hacia lo alto. En

las meditaciones anteriores he mostrado de qué forma la eucaristía hace la Iglesia, y ahora, en esta última meditación, quiero mostrar cómo la eucaristía hace la parroquia.

¿Qué es una parroquia? También para mí ha sido una sorpresa descubrir que a lo largo y ancho de la Biblia se habla de «parroquia» y de «párrocos». En efecto, estos términos derivan de *paroikeo*, que aparece muy a menudo tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento griego. Para saber lo que es, o lo que debería ser, exactamente una parroquia, es necesario, pues, interrogar a la Biblia.

En los Hechos de los Apóstoles leemos que Israel estuvo en el «destierro en la tierra de Egipto» (ffich 13, 17); pero la palabra que en

3. SAN AMBROSIO: Sobre los oficios de los ministros sagrados 1, 48; PL 16, 94.

4. ORÍGENES: Comentario al Evangelio de Juan, X, 111; GCS 4, 189.

las versiones modernas se ha traducido como «exilio» o «destierro», en el texto griego original suena «parroquia» (*paroikia*). En otro lugar leemos que Abraham, por fe, vivió toda su vida como «párroco», o como se traduce, como peregrino y forastero (cfr. Gri 15, 13; Hb 11, 9). Pero centrémonos en los cristianos, en el nuevo Israel. En la primera carta de Pedro leemos: Conducíos con temor durante el tiempo de vuestro destierro (1 P 1, 17); literalmente, «durante el tiempo de vuestra parroquia». Y también: Os exhorto a que, como extranjeros y forasteros, os abstengáis de las apetencias carnales (1 P 2, 11); literalmente, «Os exhorto a que, como párrocos ... »

¿Qué significan estas extrañas expresiones, y qué significan las palabras *paroikia* y *paroikos*? Es muy sencillo: para es un adverbio y

significa «junto a»; oikia es un sustantivo que significa «habitación», «casa»; Así pues, habitarjunto a, cerca; no dentro, sino en los márgenes. De aquí el término pasa a indicar quien habita en un lugar por poco tiempo, el hombre que está de paso, o también el exiliado de la patria; paroikia indica, pues, un habitar provisional. A este sentido de provisoriedad se añade el de precariedad. Así ocurre, en efecto con el que es huésped en una ciudad, ya que no goza de todos los derechos de los verdaderos ciudadanos; por esta razón paroikos indica también al forastero, en contraposición al ciudadano de pleno derecho. Si estalla una guerra entre su ciudad de origen y la que le hospeda, el forastero debe saber que uno estará ciertamente en medio, a menos que reniegue de su propia patria de origen.

¿Por qué, entonces, la vida cristiana es definida en la Biblia como una vida de «párrocos» o de «parroquia», es decir, como una vida de peregrinos o de forasteros? La respuesta es muy clara: porque los cristianos están «en el mundo» pero no son «del mundo» (cfr. Jn 17, 11. 16); porque su patria verdadera está en el cielo, de donde esperan que venga como salvador el Señor Jesucristo (cfr. Hp 3, 20); porque no tienen aquí abajo una morada estable, sino que están en camino hacia su morada futura (cfr. Hb 3, 14). En este sentido -que es su sentido verdadero y originario- la Iglesia en su totalidad no es sino una única y gran «parroquia». Éste fue, al principio, el sentimiento basilar de la identidad cristiana. Éste se expresa, por ejemplo, en las cartas que se intercambian las primeras comunidades cristianas. La famosa carta de san Clemente papa a la Iglesia de Corinto empezaba así: «La Iglesia de Dios que habita como forastera (literalmente, que es de parroquia) en Roma, a la Iglesia de Dios que habita como forastera en Corinto» -5. Anunciando a los hermanos de otra ciudad el martirio del obispo san Policarpo, los cristianos de Esmirna escribían: «La Iglesia de Dios que habita como forastera (paroikousa: que es de parroquia) en Esmirna, a la Iglesia de Dios que habita como forastera en Filomelo» 6. La carta a Diogneto -documento también éste

antiquísimo- define a los cristianos como hombres que «habitan en su propia patria, pero como forasteros (paroikos); toman parte en todo como ciudadanos, pero lo soportan todo como extranjeros; toda tierra extraña es patria para ellos, pero están en toda patria como en tierra extraña» 7.

Esto me hace recordar algo importante. En el lenguaje diplomático actual, el Vaticano se define como «un estado extranjero» y el Papa como «el jefe de un estado extranjero». Esta expresión, para «los de fuera» significa una cosa, pero, para nosotros los creyentes, debe significar otra mucho más radical. Sí, el Vaticano, como representante y centro de la Iglesia católica, es un estado «extranjero», pero extranjero no sólo para el resto de Italia, donde se encuentra, sino para todo el mundo. Éste es, en efecto, el estado del pueblo que es extranjero y peregrino en este mundo.

Y se trata de una «extranjía» del todo especial. Otras doctrinas han inculcado al hombre el sentido de la extranjía y de la fuga del mundo. En sentido entre sí distinto, platónicos y gnósticos defi-

5. SAN CLEMENTE PAPA: Carta a los Corintios (saludo inicial).

6. Martirio di s. Policarpo (ed. Biffirneyer - Schneemelcher, 120).

7. Carta a Diogneto, V, 5.

nían al hombre «por naturaleza, extranjero al mundo». Pero la diferencia es enorme, pues éstos consideraban el mundo como obra del mal y por ello recomendaban la abstención del compromiso hacia este mundo, que se expresa en el matrimonio, el trabajo o el estado. En cambio, no hay nada de todo esto en el cristiano. Los cristianos son

hombres que, «igual que todos, se casan y engendran hijos», ellos «toman parte en todo» 8. La suya es una extranjería escatológica, no ontológica; es decir, se sienten extraños por vocación, no por naturaleza; en cuanto destinado a otro mundo, no en cuanto proveniente de otro mundo. El sentimiento cristiano de extranjería se fundamenta en la resurrección de Cristo. «Si habéis resucitado con Cristo, buscad las cosas de allá arriba». No anula por ello la creación y su bondad fundamental.

El concepto de parroquia está integrado, en la Biblia, por el de «diáspora», o dispersión: Pedro, apóstol de Jesucristo, a los que viven conio extranjeros en la Dispersión... (1 P 1, 1). Diáspora significa diseminación: los cristianos son la simiente de Dios, esparcida por el mundo, para que al final todo el mundo se convierta en un campo de Dios que da frutos de bien. No hay hostilidad ni desprecio hacia el mundo, porque también éste pertenece a Dios; y Dios «ama el mundo» y quiere «salvar el mundo» (cfr. Jn 3, 16; 12, 47). Es verdad que los cristianos deben ser también «sal de la tierra», pero lo son si, a pesar de disolverse en ella, no pierden su «sabor»; esto es su alteridad respecto al mundo; si saben introducir una semilla de eternidad y de incorrupción en este nuestro mundo que está todo él cerrado en la temporalidad y en la corrupción. En otras palabras, los cristianos son «sal de la tierra», mientras viven como peregrinos y forasteros en el mundo.

Se dice que la sabiduría cristiana consiste en el equilibrio entre trascendencia e inmanencia. Este equilibrio es concebido a menudo como una especie de dosificación: un poco de trascendencia y

8. Carta a Diogneto, V, 5-6. un poco de inmanencia; un poco de atención al «otro» mundo y un poco de atención a «este» mundo, sin exagerar ni en un sentido ni en otro. Pero éste es un modo de razonar

humano y camal. El equilibrio, en las cosas de Dios, no consiste nunca en una dosificación de los contrarios, sino en la presencia simultánea de los contrarios con toda su fuerza; es necesario «exagerar», yendo hasta el final en un sentido y en otro. Esto hace que los cristianos den «muestras de un tenor de vida admirable y, a juicio de todos, increíble» 9. El misterio pascual no consiste en predicar un poco de cruz y un poco de resurrección, sino en llegar hasta el final en la cruz para después gustar plenamente la resurrección. Así la sabiduría cristiana consiste en usar de este mundo como si tuviera que terminar mañana y en trabajar por él como si nunca tuviera que acabar.

3. «Ya está aquí el Esposo»

Empezamos así a comprender cómo y por qué la eucaristía hace la parroquia. Construye la parroquia porque mantiene a los cristianos «con las cinturas ceñidas, el bastón en la mano y los pies calzados», en estado de éxodo permanente; porque impide, con su invitación cotidiana en la misa, que la Iglesia se acomode y se convierta en una Iglesia «instalada» y sedentaria, una iglesia caída en el sueño. Éste es el tipo de parroquia que necesita el mundo: no el lugar en donde uno encuentra todos los servicios, las actividades y las distracciones que el mismo mundo produce y difunde (y de los cuales él mismo está cansado y decepcionado), sino el lugar de la peregrinación y la alegría. Lugar en el que se experimenta la presencia del Espíritu y en el que quien va por primera vez está obligado a admitir que hay algo distinto y exclama, como aquellos que entraban por primera vez en una comunidad cristiana de los orígenes: Dios está verdaderamente entre vosotros (I Co 14, 25).

9. Carta a Diogneto, V, 4.

Por desgracia, con el paso del tiempo, se ha perdido mucho de ese significado originario de parroquia, tanto que ya hojeamos las páginas de la Biblia y ni siquiera estamos en condiciones de reconocerlo. El término parroquia ha pasado a significar, simplemente, una porción o un distrito administrativo de la Iglesia local. «Párroco», que originariamente se decía así de todo cristiano, combinándose según parece con otro término afín (parochos, aquel que proporcionaba ciertos servicios a la gente que estaba de paso), ha pasado a indicar al responsable o al administrador de una parroquia, sin ninguna otra referencia a la idea de peregrino o de forastero.

En tiempos más cercanos a nosotros, el redescubrimiento de la función y del compromiso de los cristianos en el mundo ha contribuido a atenuar ulteriormente, en la vida de los fieles, el sentido escatológico de la vida cristiana. Hemos pensado, como las vírgenes necias, que la noche está hecha para dormir; y ha sucedido lo mismo que en la parábola: Como el esposo tardaba, se adormilaron todas y se durmieron (Mt 25, 5).

Pero en este sueño profundo en el que ha caído el mundo, se eleva un grito: «Vírgenes prudentes, arreglad vuestras lámparas: Ya está aquí el esposo». Igual que los centinelas se transmitían en un tiempo de una torre a otra la señal de la llegada del rey, así debe también transmitirse este grito, como un escalofrío que recorre la Iglesia entera. El esposo viene. Lo ha dicho y lo hará. «Su venida está cerca como la aurora». El Señor me ha puesto en el corazón un grito que no consigo contener; lo siento formarse dentro de mí y arrastrarme como un remolino. Allá donde quiera que voy a predicar, en estos últimos tiempos, debo gritar en voz alta: Hermanos, ¡ha llegado el momento de despertar del sueño! El fin de todas las cosas está cercano (I P 4, 7); el juez está ya a las puertas (St 5, 9). Repito dentro de mí las palabras del salmo del exilio: Que se me pegue la

lengua al paladar si dejo caer en el olvido tu recuerdo, si me olvido de ti, Jerusalén; si no pongo a la Jerusalén celestial por encima de cualquier anuncio o pensamiento mío (cfr. Sal 137, 5ss.).

Es muy fácil atrincherarse detrás del pretexto: « ¡Pero ésta es una predicación apocalíptica de finales del mundo!» Pero no es una predicación apocalíptica, sino que se trata de una predicación escatológica o, sencillamente, cristiana. La diferencia es ésta. Para la predicación apocalíptica, cuenta el «cuándo» tendrá lugar la venida de Cristo, cuentan el día y la hora, y así, periódicamente, despuntan las previsiones de los falsos profetas sobre el inminente fin del mundo, mientras que Jesús truncó de raíz todas estas especulaciones diciendo que nadie sabe el día ni la hora, y que no nos toca a nosotros conocer el tiempo y el momento que ha fijado el Padre con su autoridad (cfr. Mt 24, 36; Hch 1, 7).

Para la predicación escatológica lo que cuenta es «el hecho que» sucederá, que habrá un final, que «este mundo viejo ha pasado». ¿Pero acaso esto lo hace menos serio o urgente? Qué tontería consolarse con el pensamiento de que, total, nadie sabe cuándo será el fin. Como si el fin para mí no pudiera ser mañana, o esta misma noche. Sería para mí la parusía del Señor, ni más ni menos. Jesús dice en el Apocalipsis: Sí, vengo pronto (Ap 22, 20) y Jesús sabe lo que dice.

El obispo mártir, san Cipriano, decía a los cristianos de Cartago: «Cerca está, hermanos amadísimos, el reino de Dios; ya llegan la recompensa de la vida, el gozo de la salvación eterna, la alegría sin fin, la posesión del paraíso antes perdida, al perecer este mundo; ya lo celestial sucede a lo terreno, lo grande a lo pequeño, lo eterno a lo perecedero» lo. ¿Quién podría afirmar que san Cipriano, ese día se engañó a sí mismo o engañó a su pueblo, porque han pasado desde

entonces tantos siglos y no ha sucedido nada aparentemente? Lo que él dijo es puntualmente corroborado por todos aquellos que lo escucharon, y bienaventurados los que lo escucharon de verdad.

Para comprender el lenguaje de la Biblia y de los padres de la Iglesia sobre este punto, es importante que tengamos en cuenta

10. SAN CIPRIANO: Sobre la inuerte, 2; CCL 3A,]7s.

este hecho: cuando nosotros hablamos hoy del fin del mundo, pensamos, según nuestra cultura moderna, en el fin absoluto del mundo, después del cual ya no puede haber más que la eternidad. Pero la Biblia razona de un modo muy concreto y con categorías relativas. Por ello, cuando habla del fin del mundo, entiende muy a menudo el mundo de hecho existente y conocido por un cierto grupo de hombres: «su» mundo. Se trata, en definitiva, más del fin de «un» mundo concreto, que del fin «del» mundo. Así pues, no es en absoluto cierto que todas las previsiones del fin del mundo hayan sido desmentidas por los hechos. Jesús había dicho: Yo os aseguro que no pasará esta generación hasta que todo esto suceda... y los hechos le dieron la razón: no pasó aquella generación sin que «el mundo judaico» cayera trágicamente con la destrucción de Jerusalén. También el mundo romano, con la llegada de los bárbaros, terminó. Los padres que, con ocasión del saqueo de Roma del año 410, creyeron que había llegado el fin del mundo, no se equivocaron en lo sustancial: realmente terminaba un mundo y comenzaba otro. Con la revolución francesa, terminó un mundo; un mundo terminó, igualmente, con la llegada del comunismo a ciertos países del este. ¿Y quién no nos dice que también hoy, entre nosotros, un determinado mundo que hemos construido, mezclándolo de progreso y de tranquila rebelión a Dios, no esté acabando entre los trastornos y angustias que normalmente

acompañan estos momentos de paso de la historia? Conservan intacta toda su fuerza estas palabras de Jesús: Estad preparados, porque en el inomento que no penséis, vendrá el Hijo del hombre (Mt 24, 44).

4. Espera y compromiso

Ésta es la fuente de la esperanza cristiana: «El Señor está llegando -como dice un canto- la fatiga acabará». Es más, san Pablo la llama la «feliz esperanza»: vivimos aguardando -dice- la feliz esperanza y la manifestación de la gloria del gran Dios y salvador nuestro Jesucristo (cfr. Tt 2, 13). Es la única gran verdad que lo mueve todo y hacia la que todos se mueven; es la única noticia verdaderamente importante que la fe tiene que transmitir al mundo: El Señor viene. Probemos a imaginar la vida, el mundo o la fe misma sin una tal certeza. Todo se empaña, se nubla y se convierte en absurdo. Si solamente para esta vida tenemos puesta nuestra esperanza en Cristo, ¡somos los más dignos de compasión de todos los hombres! (cfr. 1 Co 15 19). Cada cosa, decían los antiguos, se conoce por su final (perofinis, para ellos, significaba no sólo «el fin», sino «la finalidad»). Por ello, no conoce realmente este mundo quien no sabe «dónde va a parar», quien no tiene ni idea de hacia dónde tiende. Todo quel que no sabe que este mundo tiende hacia el Señor que viene, trivializa la historia y la malinterpreta.

El anuncio de la vuelta del Señor es la fuerza de la predicación cristiana. Entonces, ¿por qué callar, por qué tener escondida esta llama capaz de incendiar el mundo? Yo creo que este mandato de Dios que leemos en el libro del profeta Isaías, se dirige a toda la Iglesia: Súbete a un alto monte, alegre mensajero para Sión; claina con voz poderosa, alegre mensajero para Jerusalén, clama sin iniedo, Di a las ciudades de

Judá: «Ahí está vuestro Dios». Ahí viene el Señor Dios con poder (Is 40, 9s.).

Dejar de anunciar el fin del mundo por temor a inquietar a la gente es, a una escala más amplia, igual de necio que la actitud de aquellos parientes que no se atreven a hablar con ese familiar suyo, muy enfermo, y decirle que está a punto de morir, por temor a asustarlo. Esta actitud, ciertamente, no impedirá que el moribundo muera; pero sí impedirá, en cambio, que muera bien. «En qué consiste el amor a Cristo? ¿En temer que venga? -exclama san Agustín-Herinanos, ¿no nos avergonzamos? Amamos y tememos que venga. ¿Amamos ciertamente? ¿O amamos más nuestros pecados?» 11

11. SAN AGUSÚN: Enarraciones sobre los Salinos 95, 14; CCL 39, 1352.

Es una tarea urgente restituir a nuestros fieles la familiaridad, la nostalgia, el sentido de la patria celeste y, ¿por qué no? del Paraíso. Todo esto les ha sido sustraído poco a poco, por estos maestros incautos que se han dejado intimidar por ciertas ideologías ateas, para las cuales hablar de un «más allá» es siempre y de cualquier modo una alienación. Cuando es genuinamente bíblica, la espera del regreso del Señor no aparta del compromiso hacia los cristianos, sino que, por el contrario, lo purifica. Enseña a discernir con sabiduría los bienes de la tierra, siempre orientados hacia los bienes del cielo; «sabiduría para sopesar los bienes de la tierra amando intensamente los del cielo», como dice una oración litúrgica del Adviento. San Pablo, después de haber recordado a los cristianos que «el tiempo es breve», concluía diciendo: «Así que, mientras tengamos oportunidad, hagamos el bien a todos, pero especialmente a nuestros hermanos en la fe» (cfr. Ga 6, 10). Jesús mismo nos enseñó que en la espera de su regreso debemos

lavarnos los pies unos a otros. Si nuestra eucaristía es escatológica, es verdad también que nuestra escatología es eucarística, esto es hecha de servicio y de donación de sí hasta la muerte.

Vivir en la espera de la vuelta del Señor no significa desear morir pronto. Esto no tiene nada que ver con el sentimiento escatológico. Hay quien desea deshacerse pronto de su cuerpo para estar con Cristo; quien desea quedarse mucho tiempo en la carne; y, finalmente, quien ama decir con san Pablo: Si el vivir en la carne significa para mí trabajofecundo, no sé qué escoger (1 Cor 15, 21 ss.), que es la mejor decisión. Cada uno tiene su propio don en esto. «Buscar las cosas de allá arriba» significa, más bien, orientar toda la propia existencia hacia el encuentro con el Señor, hacer de este acontecimiento el polo de atracción y como el faro de la propia vida. El «cuándo» es también aquí secundario y hay que dejarlo, serenamente, a la voluntad de Dios.

S. «Vamos a la casa del Señor»

La espera de la venida de Cristo no tiene, pues, un móvil negativo que se pueda calificar como disgusto del mundo y de la vida, sino un móvil sumamente positivo que es el deseo de la verdadera vida en la que Jesús nos introduce con su venida. La liturgia de la Iglesia siempre ha llamado «nacimiento» (dies natalis) al día del encuentro de los santos con el Señor. Jesús habla de un «parto» (cfr. Jn 16, 21) y, de hecho, será como un salir del útero tenebroso de este mundo visible y llenarse de gozo por la luz de la verdad plena.

No se trata, por ello, de un mensaje de tristeza, ni mucho menos de miedo, sino que es un mensaje de alegría y de esperanza. En el salterio judío hay un grupo de salmos, llamados «salmos de ascensión» o «cánticos de Sión», que eran los salmos que cantaban los

peregrinos israelitas cuando «subían» en peregrinación hasta la ciudad santa, Jerusalén. Uno de ellos comienza así: Qué alegría cuando me dijeron: «Vamos a la casa del Señor» (Sal 122, 1). Estos salmos de ascensión se han convertido ya en los salmos de aquellos que, en la Iglesia, están en camino hacia la Jerusalén celeste; son nuestros salmos. Comentando aquellas palabras iniciales del salmo, decía san Agustín a sus oyentes: «Hermanos, recuerde vuestra caridad la festividad de algún mártir o algún santo lugar adonde concurra en determinado día el pueblo para celebrar la fiesta. ¡De qué modo se excitan las turbas! ¡Cómo se exhortan y dicen: 'Tayamos, vayamos'! Y cuando algunos preguntan: '¿A dónde hemos de ir?', se les dice: "A aquel lugar, al santo lugar". Mutuamente se hablan, y, como incendiados cada uno de por sí, todos juntos forman una llama; y esta llama formada por la conversación de los que se encienden mutuamente los arrastra al lugar santo, y el santo pensamiento los santifica. Luego si de este modo arrastra el amor santo a un sitio terreno, ¿cuál debe ser el amor que los arrebatara armónicamente hacia el cielo diciéndose a sí mismo: '¿Irenlos a la casa del Señor? Corramos, corramos, porque iremos

a la casa del Señor. Corramos y no nos cansemos, porque llegaremos adonde no nos fatigaremos. Corramos hacia la casa del Señor. Se regocije nuestra alma con aquellos que nos dicen estas cosas. Los que nos dicen esto son los que primero divisaron la patria y de largo gritaron a los que venían detrás de ellos: Iremos a la casa del Señor. Apresuraos, corred". La divisaron los apóstoles y nos dijeron: "Andad, corred, seguidrios. Iremos a la casa del Señor,"» 12.

En esta carrera no se participa con los pasos del cuerpo, sino con los pasos del alma que son los santos deseos, las obras de la luz. Jesús nos ha adelantado, como el corifeo de la gran peregrinación de la humanidad hacia Dios, en el camino hacia el santuario celeste. Él ha

inaugurado para nosotros «un camino nuevo y vivo, a través del velo, es decir, de su propia carne» (cfr. Hb 10, 20). Nosotros corremos sobre huellas marcadas; corremos hacia la «fragancia de su perfume», que es el Espíritu Santo.

En cada eucaristía, el Espíritu y la Esposa dicen (a Jesús): «¡Ven! » (Ap 22, 17). Y también nosotros, que hemos escuchado, le decimos a Jesús: ¡Ven!

12, SAN AGUSTÍN: Enarraciones sobre los Salmos 121, 2; CCI, 40,1802.

oOo

[1] SAN AGUSTÍN: Sermones,112; PL 38, 643.

[2] MELITÓN DE SARDES: Sobre la Pascua, 31ss.;SCh 123,76s.

[3] Homilía Pascual de autor antiguo, 3; SCh 27, 121

[4] SANTO TOMÁS DE AQUINO: Summa theologiae III, q.60, a., 2,2.

[5] Cfr. Targum de Éxodo 12, 42 (R. LE DÉAUT: La nuit pascale, Roma 1963, 64s.).

6. SAN EFRÉN: Himnos sobre la crucifixión, 3, 2 (ed. Th. 1. Lamy, 1882, 656).

7. MELITÓN DE SARDES: Sobre la Pascua, 2s.; SCh 123, 60s.

[6] Palabras de exhortación I (ed. esp.: SAN FRANCISCO DE ASÍS o c., 2-3).

[7] Carta al Capítulo General (ed. esp.: SAN FRANCISCO DE ASÍS: o. c., 48-49).

[8] SAN GREGORIO DE NISA: Sobre el Cantar XI, 5, 2; PG 44, 1001 (aisthesis parousias).

[9] SAN AMBROSIO: Sobre los sacramentos IV, 14-16; PL 16, 439ss.

LA VIDA EN CRISTO – CANTALAMESSA (Retiro)

INTRODUCCIÓN: “El Evangelio es poder de Dios para la salvación del que cree” (p.7)

I. ¡AMADOS POR DIOS!

El feliz anuncio del amor de Dios (p.17)

1-Amados de Dios (p.19)

2. El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones.

3. Nada nos puede separar del amor de Dios!

II. TODOS HAN PECADO El misterio de la impiedad

3. El salario del pecado

4. «¡Tú eres ese hombre!»

III. «¡SE HA MANIFESTADO LA JUSTICIA DE DIOS!»

La justificación por la fe

1. Dios ha actuado
2. Justificación y conversión
3. La fe-apropiación
4. «¡Mirad, ahora es el momento propicio!»

IV. «HA SIDO ENTREGADO A LA MUERTE POR NUESTROS PECADOS»

Una meditación sobre la Pasión de Cristo

1. La pasión del alma de Cristo
2. Jesús en Getsemaní
3. Jesús en el pretorio
4. Jesús en la cruz
5. «Por nosotros»
6. «Lo que es a mí, Dios me libre de gloriarme»

V. «HA SIDO RESUCITADO PARA NUESTRA JUSTIFICACION»

La resurrección de Cristo, fuente de nuestra esperanza

1. «Si crees de corazón ... »
2. «La fe sigue al mensaje»
3. La resurrección, obra del Padre

4. Por medio del Espíritu Santo
5. «El poder de su resurrección»
6. Regenerados en una esperanza viva, mediante la resurrección de Cristo de entre los muertos

VI. «DIOS NO ESCATIMO A SU PROPIO HIJO»

El misterio del sufrimiento de Dios 117

1. El rechazo del Padre
2. El sufrimiento de Dios
3. La compasión del Padre
4. Amor y obediencia
5. ¡Fiarse del Padre!
6. Una fiesta para el Padre

VII. «¡NO REINE MAS EL PECADO EN VUESTRO CUERPO!»

137 La liberación del pecado

1. Reconocer el pecado
2. Arrepentirse del pecado
3. «Romper definitivamente con el pecado»
4. «Destruir el cuerpo del pecado»
5. «Quien ha sufrido en la carne ... »

VIII. «LA LEY DEL ESPIRITU QUE DA LA VIDA»

157 El Espíritu Santo, principio de La Nueva Alianza

1. Pentecostés y la ley
2. El «Espíritu de Cristo»
3. El «corazón nuevo»
4. El amor custodia la ley y la ley custodia el amor
5. Un nuevo Pentecostés para la Iglesia

IX. «EL ESPIRITU INTERCEDE POR NOSOTROS»

177 La oración «en el Espíritu»

1. La «debilidad» de nuestra oración
2. La Biblia: escuela de oración
3. La oración de los hipócritas
4. La oración de Job y la de sus amigos
5. La oración de Jesús y del Espíritu
6. «¡Concédeme lo que me ordenas!»
7. La oración de intercesión

X. «LA CARIDAD SIN FICCIONES»

El amor cristiano 199

1. Un amor sincero
2. Un amor divino
3. Quitar el veneno de los juicios

4. Ni una mala palabra
5. Mirar al hermano con ojos nuevos

XI. «NO MOSTREIS SUFICIENCIA»

La humildad-verdad 215

1. La humildad como sobriedad
2. En la cárcel de la propia nada
3. La humildad de María
4. Humildad y humillación

INTRODUCCIÓN: “El Evangelio es poder de Dios para la salvación del que cree” (p.7)

El éxito depende mucho de la resolución y docilidad con que nos apliquemos a realizar (a través de la fe, la decisión, la humilde confesión y la oración) la finalidad del crt: reconocimiento del amor de Dios, del propio pecado, apropiación de la justicia de Cristo, contemplación del Padre y del Espíritu Santo... Depende tb de la capacidad de asombro y de “estremecimiento” ante el esplendor de la verdad cristiana, como les sucedía a los primeros xianos (cfr Tertuliano, Apol.39.9).

8 La finalidad es convertirnos en criatura nueva, según las palabras del ap: “donde hay un xiano, hay humanidad nueva; lo viejo ha pasado”(2Cor5.17). Abandonar la vieja existencia radicada en el egoísmo y el miedo, para hacerle sitio a la existencia nueva hecha por la redención de Cristo. El punto de partida puede ser distinto para cada uno, pero el punto de llegada es el mismo para todos: una vida nueva en el Espíritu. La palabra de Dios tiene el poder, si la obedecemos, de hacernos capaces de realizar la más decisiva y radical de las conversiones: de vivir por sí mismos a vivir para el Señor, hasta poder exclamar con S.Pb: “ninguno de nosotros vive para sí; si vivimos, vivimos para el Señor” (Rom14.7)

10

Se trata de desvelar los misterios cristianos no insistiendo tanto –como hacían los Padres- en los "misterios", entendidos en sentido sacramental y ritual, cuanto en el "misterio" cristiano como hecho unitario, realizado históricamente por Cristo en su Pascua, aplicado a nosotros en el bautismo y vivido concretamente, luego, en el esfuerzo de imitación de Cristo. Con la catequesis mistagógica tiene en común este camino un trazo esencial: el de tener en su centro, como lo más importante, no la verdad cristiana, sino la realidad cristiana. Los Padres (por ejemplo, Cirilo de Jerusalén, Ambrosio, Agustín), en sus catequesis mistagógicas, no daban a los neobautizados tantos argumentos para utilizarlos contra los paganos para defenderse y convencer a los adversarios, cuanto realidades para creer y para vivir. Hay, en efecto, dos modos fundamentales de considerar el cristianismo y la fe: uno, más preocupado por la verdad de las cosas, y otro, más preocupado por la realidad de las cosas. En el primer caso adquieren importancia, sobre todo, los conceptos, las definiciones y las demostraciones; en el segundo caso adquiere importancia mayor la experiencia; en el primer caso prevalece la actividad del intelecto; en el segundo, la actividad de la voluntad y de toda la persona. A veces

se hacen remontar estas dos diferentes actitudes al diverso significado que el término "conocer" tiene para el hombre bíblico y para el hombre griego. Para el pensamiento griego, conocer es "contemplar" el objeto a distancia, en su objetividad e inmovilidad, es extraer de él su "forma", o su verdad, y hacerla propia; para la Biblia, conocer es "experimentar" una cosa y, en este sentido, se habla de conocer la pérdida de los hijos, la enfermedad, el castigo divino, la alegría. Conocer una cosa es, para la Biblia, entrar en relación con ella, ser interpelado por ella; es poseerla o ser poseído, según se trate de una criatura o del Creador. (p.11) Para Pablo, "conocer a Cristo" significa experimentar el poder de su resurrección, participar de sus sufrimientos, significa poseerlo (cfr. Fil 3,10). La insistencia en la realidad cristiana no debe, naturalmente, inducir a descuidar la importancia de la verdad cristiana; la experiencia no debe pretender sustituir a la teología, sino más bien debe servirle de "soporte" y conferirle eficacia y credibilidad. Debe constituir su natural "depósito de alimentación". Todas las grandes definiciones dogmáticas de la Iglesia han nacido de la experiencia hecha por los creyentes, de esas mismas verdades, en su vida litúrgica y en su oración. A la definición de la divinidad de Cristo, contra Arrio, se llegó partiendo de la experiencia de él como Dios que se hacía en el culto ("Cristo nos diviniza, pues es Dios!"); a la definición de la divinidad del Espíritu Santo se llegó partiendo de la constatación que él, con su acción, santificaba a los creyentes y los unía a Dios (cfr. 5. Gregorio Nac., Or. 31, 28).

Cada una de las dos vías de acercarse al misterio es, pues, necesaria y preciosa; pero no se puede negar que si ha habido ruptura del equilibrio, en el pasado, no ha favorecido verdaderamente a la realidad ni a la experiencia, sino por el contrario a la especulación y al intelectualismo. Cuando hablamos de "realidades" cristianas nos referimos sobre todo a las personas divinas en cuanto se nos dan y las encontramos en los misterios Dios que es "Padre nuestro", Jesucristo

que vive en nosotros "como esperanza de la gloria el Espíritu Santo cuyas "primicias" disfrutamos luego la fe la esperanza y el amor derramado en nosotros; realidad -y no simple idea- es también el pecado que habita en nosotros.

Junto al género de la catequesis mistagógica, nuestro itinerario se inspira también en el de los ejercicios espirituales. Para mi ha sido una sorpresa, al ir adentrándome en esta relectura pastoral de la carta a los Romanos, descubrir que san Pablo, con este escrito, ha trazado un primer e insuperable plan de ejercicios espirituales. No se trata , en este caso, de ejercicios espirituales en el sentido de ejercicios del espíritu, o del alma, por contraposición a los ejercicios del cuerpo; es decir, no se trata de ejercicios realizados principalmente por nuestro espíritu, con nuestra voluntad, sino más bien de ejercicios "del Espíritu", en sentido fuerte, o sea de pasos realizados bajo la guía del Espíritu Santo; de un camino de conversión y renovación en que Dios, no el hombre, es el principal agente. Ejercicios espirituales, en definitiva, en el sentido paulino en que "espíritu" no indica una parte del hombre opuesta a otra, sino un modo de vivir de todo el hombre -cuerpo y alma -, que es vivir "según el Espíritu" y no "según la carne".

12 Este camino se articula en dos partes o momentos fundamentales: una primera, kerigmática, presenta la obra realizada por Dios a favor nuestro en la historia, mientras la segunda, parenética (que comienza en el capítulo 12 de la carta y, en este libro, con la meditación sobre la caridad) nos presenta la obra a realizar por parte del hombre; la primera nos presenta a Jesucristo como don a aceptar mediante la fe, la segunda nos presenta a Jesucristo como modelo a imitar mediante la consecución de la virtud y la renovación de la vida. De esta manera, nos vemos ayudados para restablecer una de las síntesis y equilibrios más vitales y difíciles de mantener en la vida espiritual: el equilibrio entre el elemento místico y el elemento ascético, entre la parte de la gracia y la de la libertad. La más

importante enseñanza de la carta a los Romanos, antes incluso que las cosas particulares allí dichas, reside en el orden con que son dichas. El Apóstol no trata primero de los "deberes" del cristiano (caridad, humildad, obediencia, servicio, etc.) y luego de la "gracia", como si ésta fuera una consecuencia de aquéllos, sino por el contrario, primero, trata de la justificación y de la gracia y, luego, de los deberes que de ahí brotan y son posibles. Entre la primera y la segunda parte se sitúa, como una especie de bisagra, la catequesis sobre la oración que brota del don del Espíritu y sirve de instrumento para conseguir las virtudes.

El medio e instrumento con que san Pablo lleva a cabo todo lo que se ha dicho en el Evangelio: "Porque yo no me acobardo de anunciar la buena noticia, fuerza de Dios para salvar a todo el que cree" (Rom 1, 16). Nosotros nos inclinamos más a considerar el Evangelio como la "verdad" de Dios, o como el conjunto de las verdades reveladas por Cristo; el Apóstol, sin embargo, en este camino, nos induce a descubrirlo más bien como el "poder" de Dios. "Evangelio" indica aquí el contenido del Evangelio, o que en él se proclama y en particular, la muerte redentora de Cristo y su resurrección. El recurso que nos enseña a tener presente no es la demostración racional o la eficacia oratoria, sino la proclamación desnuda de los hechos divinos, en la que, quien cree, experimenta el poder de Dios que le salva, sin que él mismo pueda o sienta la necesidad de explicarse el cómo 13 y el porqué. Un camino, por tanto, radicado no en la sabiduría (la sophia), sino en el kerigma; un camino, por eso mismo, sencillo y accesible a todos, que no requiere el conocimiento de lenguaje específico o sistema de pensamiento alguno. La demostración del Evangelio reside en sí mismo; se obtiene desde dentro, no desde fuera. Sucede como en el caso de la luz; ésta no puede ser esclarecida con ningún otro medio, pues es luz por sí misma, se ilumina por sí misma; tampoco una fuente más intensa de luz, como el sol, puede ser esclarecida por una fuente menos intensa

como un cirio. La palabra de Jesús - como él mismo afirma - es luz divina que brilla y "da testimonio de sí misma" (cfr. Jn 8, 12 ss.); si uno no la ve, no es signo de que no exista la luz, sino simplemente signo de que es ciego. Quien tiene ojos para ver, ve la luz de Cristo, y quien tiene oídos para entender, entiende su palabra. También hoy, querer someter a cada momento esta luz al control de nuestra mente humana y aceptarla solo en la medida en que concuerda con ella o con lo que el mundo espera, significa poner la vela debajo del celemín, significa "vaciar" la cruz de Cristo. Para que este "poder de Dios", que es el Evangelio, actúe en nosotros también, en este camino, sólo hay que aceptar una condición: renunciar a "nuestro" poder y seguridad, vaciarnos y hacernos pequeños y humildes como niños y "obedecer al Evangelio" (Rom 1, 5). Es necesario imitar a Dios quien, él primero, para realizar el Evangelio, se ha "vaciado", "humillado", y "hecho obediente hasta la muerte" (cfr. Fil 2, 7 ss.). En la medida en que decidamos no tener otra seguridad y otro argumento para hacerlos valer ante el mundo más que a Jesucristo, y éste crucificado, el poder de Dios nos sale al encuentro, obrando también hoy "signos, prodigios y milagros". El kerygma de Cristo muerto y resucitado, constituido en Señor nuestro, fue como una reja de arado que, al principio, abrió a surcos el terreno de los corazones para la primera semilla evangélica; después le siguió todo el vasto complejo de la moral y de la doctrina de la Iglesia que, como un arado, revolvió la tierra ya removida y dio un nuevo rostro a la vida y costumbres de la sociedad. La Iglesia nace del kerygma predicado ("en Espíritu y poder" y, también hoy, aparece cada vez más claramente que una Iglesia renovada en su fuerza apostólica puede nacer únicamente de una nueva proclamación del Evangelio, que es "poder de Dios para todo el que cree").

I. ¡AMADOS POR DIOS!

El feliz anuncio del amor de Dios (p.17)

El mensajero que llega jadeante del campo de batalla a la plaza de la ciudad no empieza a narrar de forma ordenada cómo se han desarrollado las cosas desde el principio al final, y no se detiene en los detalles, sino que va directo a lo esencial, proclamando inmediatamente, con pocas palabras, la noticia que más le urge en su corazón y que todos esperan, dejando para más tarde todas las explicaciones. Si se ha ganado una guerra, grita: Victoria!, y si se ha firmado la paz, grita: Paz! Así recuerdo que sucedió el día que acabó la segunda guerra mundial. La palabra Armisticio! Armisticio! dicha por alguien que volvía de la ciudad, rebotó como un relámpago de una casa a otra del pueblo, se difundió por el campo y la gente salía a las calles abrazándose con lágrimas en los ojos, después de los tremendos años de la guerra.

Elegido para anunciar el Evangelio de Dios!, san Pablo se comporta de forma parecida al principio de la carta a los Romanos. Viene como heraldo del mayor evento del mundo, como mensajero de la más espléndida de las victorias y se apresta a comunicar, con pocas palabras, la noticia más hermosa que tiene que decir: A todos los predilectos de Dios que estáis en Roma, llamados y consagrados, os deseo el favor y la paz de Dios nuestro Padre y del Señor, Jesús Mesías (Rom 1, 7). A primera vista, esto puede parecer un simple saludo, como los que hay al principio de cada carta; sin embargo, contiene una noticia. Y qué noticia! Os anuncio - quiere decir - que sois amados por Dios; que se ha firmado, de una vez para siempre, la paz entre cielo y tierra; os anuncio que estáis ¡bajo la gracia! Por otra parte, más que las palabras en sí mismas, es el tono de voz con que han sido pronunciadas lo que cuenta en tales casos, y en este saludo del Apóstol todo inspira, en efecto, gozosa seguridad y confianza. Amor, gracia, paz. son palabras que contienen un meollo todo el mensaje evangélico y tienen el poder no solo de comunicar noticias,

sino también de crear un estado de ánimo. Recuerdan el saludo del mensajero celestial enviado a dar la buena noticia a los pastores: Gloria a Dios en las alturas y paz en la tierra a los hombres que ama el Señor (Lc 2, 14).

Apenas nos adentramos en nosotros mismos y acometemos la reforma de nuestra vida, no tardamos en descubrir cuánto nos han endurecido el tiempo, los contrastes y los malos hábitos; nos vemos descritos a la perfección por las palabras que Dios pronuncia por medio del profeta Isaías: Tu cerviz es tendón de hierro y de bronce tu frente (Is 48, 4). Somos como una barra de hierro que debe ser doblada. Pero, cómo doblarla? Si se golpea el hierro en frío, o no se dobla o se rompe; hay que calentarlo al fuego, ¡enternecerlo!. Es lo que quisiéramos hacer en esta primera meditación: calentarnos al fuego del amor de Dios. Luego, soportaremos también los golpes de martillo de la palabra de Dios sin endurecernos, pues todo se puede soportar cuando nos sentimos verdaderamente amados.

Resumiremos el mensaje del amor de Dios en tres grandes expresiones que encontramos en la carta a los Romanos: Somos ¡amados de Dios! (1, 7); ¡El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones! (5, 5); ¡Nada nos puede separar del amor de Dios! (8, 39). Estas expresiones están entrelazadas y forman como un discurso único a lo largo de toda la carta - casi como un mensaje dentro del mensaje-, reconocible incluso por el tono que pasa de ser discursivo a ser exclamativo, pneumático y conmovido.

1-Amados de Dios (p.19)

La expresión amor de Dios tiene dos acepciones muy diversas entre sí: una, en que Dios es objeto, y otra, en que Dios es sujeto; una, que indica nuestro amor a Dios, y otra, que indica el amor de Dios a nosotros. La razón humana, proclive por naturaleza más a ser activa que pasiva, ha concedido siempre la primacía al primer significado, es decir al deber de amar a Dios. Incluso la predicación cristiana, a menudo, ha seguido esta vía, al hablar en algunas épocas, casi solamente del mandamiento de amar a Dios y de los grados de este amor (De diligendo Deo) La revelación, sin embargo, da la primacía al segundo significado al amor de Dios no al amor a Dios. Decía Aristóteles que Dios mueve al mundo en cuanto es amado, es decir en cuanto es objeto de amor y causa final de todas las criaturas (Metaf. XII 7 1072 b) la Biblia sin embargo, dice lo contrario: que Dios crea y mueve el mundo en cuanto ama al mundo. Lo más importante por lo que se refiere al amor de Dios, no es, pues, que el hombre ame a Dios sino que Dios ama al hombre y lo ama él primero. En esto consiste su amor no somos nosotros los que hemos amado a Dios sino Dios el que nos ha amado a nosotros (1 Jn 4, 10).

Lo que pretendemos, en esta meditación, es restablecer el orden revelado por la palabra de Dios, volviendo a poner el don antes del mandamiento, así como poner como cima de todo discurso el anuncio simple y desconcertante de que Dios nos ama. Porque, en verdad, de él depende todo el resto, incluida nuestra misma posibilidad de amar a Dios: En cuanto a nosotros amémonos, porque él nos amó primero, dice Juan (1 Jn 4, 19).

Nuestro espíritu está constituido de tal manera que, normalmente, debe permanecer expuesto mucho tiempo a un pensamiento, para que éste deje en él una impronta duradera; nada de lo que lo atraviesa fugazmente queda verdaderamente impreso ni lo transforma. Por tanto, ahora, debemos exponernos al pensamiento del amor de Dios, como la tierra se expone cada día al sol para recibir de

él luz, calor y vida. Y esto no puede suceder mas que interrogando a la revelación divina. ¿Quién nos podría asegurar que Dios nos ama, excepto Dios mismo? Toda la Biblia observa san Agustín - no hace más que narrar el amor de Dios (Cat rud 1, 8, 4; PL 40, 319); ésta, por así decir está impregnada de ese amor. Esta es la noticia que sostiene y explica todas las demás. El amor de Dios es la respuesta última a todos los porqué de la Biblia: porqué la creación, porqué la encarnación, porqué la redención... Si toda la Biblia se pudiera transformar de palabra escrita, en palabra pronunciada y se convirtiera en una única voz, esta voz gritaría, más poderosa que el fragor del mar: Dios os ama. Jesús es la voz de toda la Escritura cuando dice: ¡El Padre os ama! (Jn 16, 27) Todo lo que Dios hace y dice en la Biblia es amor, incluso la cólera de Dios no es más que amor. ¡Dios es amor! “No importa -se ha dicho- saber si Dios existe; importa saber si es amor” (Kierkegaard). Y la Biblia nos asegura, precisamente esto: que él es amor.

Nosotros tenemos, por lo demás, un método para interrogar a la Biblia: la lectura espiritual. Ya en el AT, Israel es el pueblo amado de Dios. Y S.Pb, utilizado esa expresión para designar a los xianos (llamados y santos) es como si transfiriera a la Iglesia todas las prerrogativas del amor de Dios, de las que había gozado Israel en el AT. Nosotros, que éramos extranjeros y huéspedes, nos hemos convertido en conciudadanos de los santos y familiares de Dios (cfr Ef 2,19).

21 En los profetas, Dios nos habla de su amor sirviéndose, sobre todo, de la imagen del amor paterno: cuando Israel era niño lo amé... Yo enseñé a andar a Efraín y lo llevé en mis brazos... Con correas de amor los atraía, con cuerdas de cariño. Fui para ellos como quien levanta el yugo de la cerviz; me inclinaba y les daba de comer (Os II,1-4). Pero el pueblo es duro para convertirse ¿qué debe hacer Dios en esa situación?. Dios siente un “dolor punzante en el corazón”

al pensar que su pueblo pueda ser destruido: mi corazón se revuelve dentro de mí, y todas mis entrañas se estremecen de compasión... Yo soy Dios, no hombre (Os 11, 8-9). Dios es santo, permanece fiel: ¿Es mi hijo querido Efraín? ¿Es el niño de mis delicias? Siempre que lo reprendo, me acuerdo de ello, y se me conmueven las entrañas, y cedo a la compasión (Jer 31.20).

22 En estos oráculos, el amor de Dios se expresa al mismo tiempo como amor paterno y materno. El amor paterno está hecho de estímulo y solicitud; el padre quiere hacer crecer a su hijo pequeño y llevarlo a su plena madurez. Por eso, un padre difícilmente alabará de manera incondicional al hijo en su presencia: tiene miedo de que crea que ya ha llegado a su meta y ya no progresa más. Por el contrario, él corrige a menudo al hijo: ¿qué hijo hay a quien su padre no corrija? (Heb 12, 7) y también está escrito, el Señor corrige a los que ama (Heb 12 5). Pero, no sólo esto. El padre es también el que da seguridad, protege, y Dios se presenta al hombre, a lo largo de toda la Biblia, como su roca, su baluarte y su “poderosa salvación” (Sal 18, 2-3). El amor materno, en cambio, está hecho de acogimiento y de ternura; es un amor entrañable; parte de las más profundas fibras del ser de la madre, donde se ha formado la criatura, y a partir de ahí se apodera de toda la persona haciéndola estremecerse de compasión. Ante cualquier cosa, incluso si es terrible, que haya hecho un hijo, si vuelve, la primera reacción de la madre es siempre la de abrirle los brazos y acogerlo; es mi niño, parece decir a los demás, casi excusándose. Si un hijo, tras haberse escapado de casa, vuelve, es la madre quien debe suplicar y convencer al padre a volver a acogerlo y a no dirigirle demasiadas reprobaciones. En el ámbito humano, estos dos tipos de amor -paterno y materno- están siempre, más o menos claramente repartidos; en Dios están unidos. Por eso el amor de Dios se expresa, a veces, también explícitamente con la imagen del amor

materno: ¿Puede una madre olvidarse de su criatura, dejar de querer al hijo de sus entrañas? (Is 49, 15); Como a un niño a quien su madre consuela, así os consolaré yo (Is 66, 13). En la parábola del hijo pródigo, Jesús ha reunido, en la figura del Padre, los trazos de este Dios que es, a la vez, padre y madre, Incluso el padre de la parábola es más madre que padre.

El hombre conoce por experiencia otro tipo de amor: ese del que se dice que es fuerte como la muerte y cuyas llamaradas son llamaradas de fuego (cfr. Cant. 8,6); también a este tipo de amor ha recurrido Dios, en la Biblia, para darnos una idea de su apasionado amor por nosotros. Todas las fases y vicisitudes del amor matrimonial son evocadas y utilizadas para este fin: el encanto del amor en el estado naciente del noviazgo: Recuerdo tu cariño de joven, tu amor de novia (Jer 2,2); la plenitud (23) de la alegría del día de la boda: Como un joven se casa con su novia la alegría que encuentra el marido con su esposa la encontrara tu Dios contigo (15 62, 5); el drama de la ruptura: “Pleitead con vuestra madre pleitead, que ella no es mi mujer ni yo soy su marido... La matare de sed (Os 2, 4 ss.) y finalmente el renacimiento lleno de esperanza del antiguo vínculo: Por tanto, mira voy a seducirla llevándomela al desierto y hablándole al corazón (Os 2, 16); En un arrebato de ira te escondí un instante mi rostro, pero con misericordia eterna te quiero (Is 54, 8).

El amor matrimonial es, fundamentalmente, un amor de deseo. Por eso, si es verdad que el hombre desea a Dios y, aún más, que el deseo de Dios es lo que hay de más profundo, más esencial y más elevado en el ser humano, es verdad, misteriosamente, también lo contrario, es decir, que Dios desea al hombre! Una señal característica del amor matrimonial son los celos y, de hecho, la Biblia afirma a menudo que Dios es un Dios celoso (cfr. Es 20, 5; Dt 4, 24; Ez 8, 3-5). En el hombre, los celos son indicio de debilidad; el hombre celoso, como la mujer celosa, teme por sí mismo, tiene miedo de que otra

persona, más fuerte que ella, pueda arrebatarle el corazón de la persona amada. Dios teme no por sí mismo, sino por su criatura; teme no por la propia debilidad, sino por la de su criatura. Sabe que, dejándose caer en brazos de los ídolos, la criatura se entrega a la mentira y a la nada. La idolatría, en todas sus formas, es el temible rival de Dios en toda la Biblia; los ídolos son los falsos amantes (cfr. Os2,7ss.; Jer 2,4; Ez 16). Los celos de Dios son signo de amor y de fervor, no de imperfección.

Revelando su amor, Dios revela, al mismo tiempo, también su humildad. Es él, de hecho, quien busca al hombre, quien cede y quien perdona y está siempre dispuesto a volver a comenzar desde el principio. Enamorarse es siempre un acto de humildad. Cuando un joven, arrodillado, como sucedía en otro tiempo, pide la mano de una joven, realiza el más radical acto de humildad de su vida. Se hace mendigo; es como si dijera: Dame también tu ser, pues el mío no me basta; ¡yo no me basto a mí mismo!. Ahora bien, ¿por qué se enamora y se humilla Dios? ¿Tiene él, quizás, también necesidad de algo? No; por el contrario, su amor es pura gratuidad: él ama no para completarse, sino para completar, no para realizarse, sino para realizar. (p24) Ama porque “el bien tiende a difundirse”. Esta es la cualidad única e irrepetible del amor de Dios. Dios, amando, no busca ni siquiera su gloria; o, mejor, sí busca su gloria, pero esta gloria no es otra que la de amar al hombre gratuitamente. ¡La gloria de Dios - dice san Ireneo - es el hombre vivo! (Adv. Haer. IV, 20, 7). El mismo santo nos ha legado una página sobre la gratuidad del amor de Dios, que la Iglesia no se cansa de meditar aún hoy (la ha incluido, en efecto, como lectura, en la Liturgia de las Horas): “Dios - dice no se procuró la amistad de Abraham a causa de una necesidad propia, sino porque, siendo bueno, quiso conceder a Abraham la vida eterna..., pues la amistad de Dios concede incorruptibilidad y vida eterna. Así, al principio, Dios no creó a Adán porque tuviera necesidad del hombre, sino para tener a alguien a quien conceder sus beneficios. Beneficia a

quienes le sirven por el hecho mismo de servirle y a quienes le siguen por el hecho mismo de seguirle, pero no recibe de ellos ningún beneficio, puesto que es perfecto y no tiene necesidad de nada... El preparó a los profetas para acostumbrar al hombre, en la tierra, a llevar su Espíritu y a mantener la comunión con Dios El, no teniendo necesidad de nada, ofrecía su comunión a quienes tenían necesidad de él” (Adv. Haer. IV, 13, 4-14, 2). Dios ama porque es amor; la suya es una necesidad gratuita y una gratuidad necesaria.

Ante el insondable misterio de este amor de Dios, se entiende el estupor del salmista, que se pregunta: Pero, ¿qué es el hombre, oh Dios, para que te acuerdes de él, y el hijo del hombre para que te cuides tanto de él? (cfr. Sal 8, 5).

La contemplación del amor de Dios a lo largo de la Biblia es además, la más perfecta escuela para aprender a amar también nosotros. Si el amor humano sirve de símbolo del amor de Dios, el amor de Dios sirve de modelo del amor humano Observando cómo es el amor de Dios -fuerte, tierno, constante, gratuito-, se descubre cómo debe ser el amor humano: como debe amar un padre, cómo debe amar una madre, cómo deben amarse los esposos, cómo se debe amar a Dios y cómo se debe amar al prójimo.

Lo que hemos escuchado hasta ahora no son más que pequeños rasgos de la gran revelación del amor de Dios en los profetas. No siempre es Dios quien habla directamente y en primera persona en los profetas; las más de las veces es el profeta mismo quien juzga, quien ordena, quien amenaza, aunque lo hace en nombre de Dios. Sin embargo, cuando se trata del amor de (p25) Dios, las palabras provienen casi siempre de la voz viva de Dios; son palabras directas. El yo del profeta se eclipsa para dejar paso al Yo eterno de Dios: “He engendrado hijos..., Te he amado con amor eterno...; Te tomaré como esposa mía para siempre” ¡Dios no nos habla de su amor a través de intermediarios! Es un misterio impenetrable para nosotros

saber lo que sentían los profetas, en esos momentos de tan sublime revelación. Aquí se realiza al máximo la vocación profética; el verdadero profeta, en efecto, en el colmo de su inspiración, cuando habla... calla. Calla porque ya no es él quien habla: una voz mucho más poderosa se ha insertado en la suya y él mismo escucha en un misterioso silencio mental. El es el primero en acoger esas increíbles revelaciones del amor de Dios: “Te he amado con amor eterno...: Tú eres de gran precio a mis ojos, eres valioso y yo te amo” (Is 43, 4). Comprender que ese tú era también él, el profeta! Sentirse interpelado así por Dios en persona!

2. El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones.

Después de haber escuchado esta grandiosa revelación del amor de Dios en los profetas, vuelve a presentarse ante nuestro espíritu la antigua objeción: ¿Cuál es, entonces, la novedad que nos ha aportado el Señor, viniendo a vivir entre nosotros?, y la respuesta es, una vez más, la que dio san Ireneo: “Sabed que nos ha traído toda novedad viniendo él mismo!” (Adv. Traer IV, 34, 1). Dios -decía el santo- ha enviado por delante a los profetas para acostumar al hombre, en la tierra, a llevar su Espíritu y a mantener la comunión con Dios: todo esto se ha cumplido ahora. Al principio del capítulo quinto de la carta a los Romanos, san Pablo escribe: Según lo dicho, rehabilitados ahora por la fe, estamos en paz con Dios por obra de nuestro Señor Jesús Mesías, pues por él tuvimos entrada a esta situación de gracia en que nos encontramos y estamos orgullosos con la esperanza de alcanzar el esplendor de Dios. Más aún: estamos orgullosos también de las dificultades, sabiendo que la dificultad produce entereza.; la entereza, calidad; la calidad, esperanza; y esa

esperanza no defrauda, porque el amor que Dios nos tiene inunda nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha dado (Rom 5, 1-5).

Esta es la grande y (p26) plena noticia que el Apóstol ha anticipado en el saludo inicial. Se repiten aquí las tres palabras del saludo: amor, paz y gracia, a las que se añade, esta vez, la indicación de la fuente de todo eso: la justificación mediante la fe en Cristo. También aquí quiere el Apóstol comunicarnos, más que ideas teológicas, un estado de ánimo, darnos la conciencia del estado de gracia en que nos encontramos. Es, una vez más, un hablar elevado, pneumático.

Sucedo, sin embargo, que hay también un salto de cualidad. Ahora ya no se dice que nosotros somos amados de Dios, sino que el amor de Dios ha sido, incluso, derramado en nuestros corazones. La expresión amados de Dios del saludo, no se refería por tanto sólo al pasado; no es solamente un título que la Iglesia haya heredado de Israel; la expresión se refiere a acontecimientos recientes, habla de una realidad nueva y presente. En el origen de esta nueva realidad está Jesucristo; pero, de momento, no nos vamos a preocupar de explorar el origen o el desarrollo de este amor. Incluso el hecho de que este amor nos haya sido dado por medio del Espíritu Santo no es aquí lo principal, el Apóstol hablará más adelante, en el capítulo octavo, del Espíritu Santo. Ahora se trata de acoger sencillamente la nueva, desconcertante, revelación.- ¡el amor de Dios se ha establecido en medio de nosotros! ¡Ahora está en nuestro corazón! En el pasado, a pesar de todo, se interponían entre nosotros y el amor de Dios dos muros de separación que impedían la plena comunión con Dios: el muro de la naturaleza (Dios es espíritu y nosotros somos carne) y el muro del pecado Con su encarnación, Jesús ha abatido el obstáculo del pecado y, así, nada ha impedido ya la efusión de su Espíritu y de su

amor. Dios se ha convertido en vida de mi alma, vida de mi vida; más íntimo para mí que yo respecto a mí mismo (cfr. Agustín, Conf III, 6).

Nace en nosotros un sentimiento nuevo y extraordinario en lo referente al amor de Dios, que es el de la posesión: nosotros poseemos el amor de Dios, o, aún mejor, estamos poseídos por él.

Es como cuando un hombre, después de haber intentado durante años procurarse un objeto, del que está particularmente encariñado, o una obra de arte, a la que tiene gran admiración, y haber temido varias veces perderla irremediabilmente, de repente, una tarde, puede llevársela a casa y cerrar tras de sí la puerta. Incluso si, por alguna razón, tuvieran que pasar meses y años antes de poder abrir la envoltura y contemplar cara (p27) a cara el objeto tan deseado, ahora es ya una cosa totalmente diferente; él sabe que ese objeto es suyo y que nadie podrá quitárselo. Vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios, decía Dios en los profetas, anunciando estos tiempos (cfr. Ez 36, 25). Ahora ya se ha realizado todo esto: Dios se ha convertido de una manera nueva en nuestro Dios. Nosotros, por su gracia, poseemos a Dios. Esta es la suprema riqueza de la criatura, su máximo título de gloria, que ni siquiera Dios -me atrevo a decir- posee. Dios es Dios y esto es, en verdad, infinitamente más-, pero Dios no tiene un Dios, un Dios en quien regocijarse, de quien estar orgulloso, a quien admirar... ¡El hombre tiene Dios! Reflexionando mejor, se descubre que esto no es del todo exacto y que también Dios tiene un Dios en quien regocijarse y para amar, porque Dios es también Trinidad. El Padre tiene el Hijo, el Hijo tiene al Padre y entre ambos tienen al Espíritu Santo!

Para poder valorar la diferencia que existe entre este estado y el anterior a la venida de Cristo., sería necesario haber experimentado uno y otro, es decir, haber vivido primero bajo el Antiguo Testamento y, luego, bajo el Nuevo. Hay alguien que ha vivido esa irrepetible experiencia y es, precisamente, quien nos esta

hablando y nos confirma esa incomparable diferencia: ¡el apóstol Pablo! él es quien dice que lo que en un tiempo era glorioso ahora ya no lo es en comparación con la incomparable gloria de la nueva alianza (cfr. 2 Cor 3, 10). Queriéndonos convencer definitivamente de su amor, Dios ha hecho de éste una especie de representación externa; lo ha hecho desfilar en imágenes por delante de nuestros ojos, con la vida de Jesús, hasta llegar a la imagen culminante de la cruz, para darnos después, mediante el Espíritu, lo que habíamos visto con nuestros propios ojos, contemplado y tocado con nuestras propias manos, Jesús es la encarnación del amor de Dios. Un antiguo escrito cristiano, parafraseando a Jn 1, 14, dice que el amor (del Padre) se ha hecho carne en él (Evangelium Veritatis, de los códices de Nag Hammadi).

Pero, ¿qué es este amor que ha sido derramado en nuestro corazón en el bautismo? ¿Es un sentimiento de Dios hacia nosotros? ¿Es una benévola disposición suya respecto a nosotros? ¿Una inclinación? Es decir, ¿algo intencional? Es mucho más; es algo real. Es, literalmente, el amor de Dios, o sea el amor que hay en Dios, el mismo fuego que arde en la Trinidad y (p28) del que somos partícipes en forma de habitación.”Mi Padre lo amará y los dos nos vendremos con él y viviremos con él (Jn 14, 23). Nosotros nos convertimos en partícipes de la naturaleza divina (Pe 1, 4), es decir, partícipes del amor divino, puesto que Dios es amor; el amor es, por así decir, su naturaleza. Misteriosamente, nos encontramos como apresados dentro del torbellino de las operaciones trinitarias. Estamos envueltos en el movimiento incesante del mutuo darse y recibirse del Padre y del Hijo, de cuyo jubiloso abrazo surge el Espíritu Santo que, luego, trae hasta nosotros una chispa de este fuego de amor. Un alma que, por gracia, ha tenido la experiencia de esto, habla así: “Una noche sentí la gran ternura del Padre que me envolvía con su caricia dulce y suave; fuera de mí, me arrodillé en tierra, acurrucada en la oscuridad, con el corazón que latía con fuerza, y me abandoné completamente a

su voluntad. Y el Espíritu me introdujo en el misterio del amor trinitario. El extasiante intercambio del dar y recibir se produjo también a través de mí: de Cristo a quien yo estaba unida, hacia el Padre y del Padre hacia el Hijo. Pero, ¿cómo expresar lo inexpressable? Nada veía y, sin embargo, era más que ver y mis palabras son impotentes para traducir este intercambio en el júbilo, que era correspondido, se relanzaba, recibía y daba. Y de ese intercambio fluía una vida intensa de Uno al Otro, como una leche tibia que se desliza desde el seno de la madre a la boca del niño agarrado a esta dicha. Y yo era ese niño, era toda la creación que participa de la vida, del reino, de la gloria, una vez regenerada por Cristo. Abriendo la Biblia, leí: . . . todos llevan tu soplo incorruptible (Sab 12, 1). Oh Santa y viviente Trinidad! Permanecí como fuera de mí durante dos o tres días, y aún hoy esta experiencia permanece fuertemente impresa en mí”.

La palabra de Pablo: el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones, no se comprende a fondo más que a la luz de la palabra de Jesús: . . . para que el amor que tú me has tenido esté con ellos y también yo esté con ellos (Jn 17, 26). El amor que ha sido derramado en nosotros es el mismo con que el Padre, desde siempre, ama al Hijo, no un amor diferente. Es un desbordamiento del amor divino de la Trinidad hacia nosotros. Dios comunica al alma “el mismo amor que comunica al Hijo, aunque esto no suceda naturalmente, como en el caso del Hijo, sino por unión... El alma participa de Dios, llevando a su cumplimiento, junto con él, la obra de la Santísima Trinidad” (San Juan de la Cruz, Cant. espir. A estr. 38).

(p.29) Esta es ya ahora, y lo será un día en la vida eterna, la mayor fuente de nuestra bienaventuranza. ¿Qué da mayor alegría y seguridad al hijo, sino que su padre y su madre se amen mutuamente? Inconscientemente, para él, esto cuenta más que el hecho que le amen a él. El padre y la madre pueden, por separado, amar cuanto quieran a

su hijo, pero si ellos no se aman entre sí (y esto, por desgracia, sucede a menudo), nada podrá impedir que el hijo, en lo más profundo de sí, sea infeliz y esté inseguro del amor. El hijo no quiere ser amado con un amor diferente y aparte, sino que quiere ser admitido en el amor con que su padre y su madre se aman entre sí, sabiendo que de ahí ha tenido él su origen. Por eso, he aquí la gran revelación: Las personas de la Trinidad se aman entre sí con amor infinito y ellas nos admiten a gozar de su amor! Nos admiten al banquete de la vida: éste sacia a sus elegidos con la abundancia de su casa, les sacia su sed en el torrente de sus delicias (cfr. Sal 36, 9). El principio teológico, la gracia es el inicio de la gloria, (Sto. Tomás 5. Theol. 11-11, q.24, a.3,2) significa precisamente esto: que nosotros poseemos ya, por fe, a modo de primicia, lo que un día poseeremos, en visión y plenitud, en la vida eterna, a saber: el amor de Dios.

En el Antiguo Testamento Dios suscitó a los profetas para que cultivaran la espera de estas cosas; ahora, la Iglesia, ha suscitado a los santos para que cultiven su recuerdo. Los santos y, en particular, la categoría de estos que denominamos místicos, tienen sobre todo esta función: hablarnos del amor de Dios y hacernos entrever algo de la realidad que aún está escondida a nuestros ojos.

También los místicos están sujetos al fenómeno de la secularización. De ellos se ocupan hoy los filósofos, los psicólogos, los literatos, los historiadores de las religiones; son también desde el punto de vista cultural, un fenómeno demasiado singular y fascinante para ser dejados aparte. Todo ello, sin embargo, contribuye a sacarlos cada vez más del ámbito de la fe, que es su verdadero ámbito, alejándolos del alcance de la masa de creyentes que acaba por recurrir más a gusto a los santos taumaturgos que no a los santos profetas. Es necesario restituir a la Iglesia estos testimonios privilegiados del amor de Dios y es motivo de esperanza constatar que, en parte, ya está sucediendo esto. Son llamados místicos, simplemente porque han

hecho una experiencia particularmente vivida del misterio cristiano. Son los guías más seguros para ayudarnos a mirar dentro de la realidad y más allá de la realidad. Ellos son los verdaderos mistagogos!.

(p30) Nadie sabría convencernos del hecho de que hemos sido creados por amor, mejor que lo hace santa Catalina de Siena, con esta inflamada plegaria a la Trinidad: “¿Cómo creaste, pues, oh Padre eterno, a esta criatura tuya? Me deja fuertemente asombrada esto; veo, en efecto, cómo tú me muestras, que no la creaste por otra razón que ésta: con tu luz te viste constreñido por el fuego de tu caridad a darnos el ser, no obstante las iniquidades que íbamos a cometer contra ti, oh Padre eterno, El fuego, pues, te constreñió. Oh amor inefable, aún viendo con tu luz todas las iniquidades, que tu criatura iba a cometer contra tu infinita bondad, tú hiciste como quien no quiere ver, pero detuviste tu mirada en la belleza de tu criatura, de la cual, como loco y ébrio de amor, te enamoraste y, por amor, la atrajiste hacia ti, dándole existencia a a imagen y semejanza tuya. Tú, verdad eterna, me has declarado tu verdad, a saber, que el amor te constreñió a crearla...” (Oración V). No debo, pues, mirar hacia fuera para tener la prueba de que Dios me ama: yo mismo soy la prueba; mi ser es, en sí mismo, don. Observándonos en la fe, podemos decir: ¡existo, por tanto soy amado! Para el cristiano es verdad que ser, es ser amado (G. Marcel).

Ya se sabe que no todos interpretan así la creación. Hemos nacido por casualidad, decían va en tiempos de la Biblia (Sab 2, 2). En la antigüedad había quien consideraba el mundo como obra de un rival de Dios, o de un dios inferior (el Demiurgo), o también como fruto de una necesidad, o de un incidente ocurrido en el mundo divino. Dios habría creado el mundo por un exceso de energía (¡no de amor!), casi como excipiente de su poder que no podía ser contenido en sí mismo. Hoy, hay quien considera la existencia del hombre y de las cosas

como un efecto de desconocidas leyes cósmicas, Incluso hay quien la ve como una condena, casi un haber sido arrojados a la existencia. El descubrimiento de la existencia, que en Catalina de Siena producía estupor y alborozo, en esta última perspectiva que es la del existencialismo ateo produce solamente náusea. Los santos no dicen cosas nuevas, sino que tienen el don de decir, de forma inimitable, las cosas antiguas y verdaderas.

A otra de estas almas, contemporánea de santa Catalina, Dios le mostró un buen día en forma de visión una pequeña cosa, grande como una avellana, que estaba en la palma de la mano; le fue revelado que lo que estaba viendo era todo lo creado (p31) y, mientras andaba preguntándose a sí misma, como podía perdurar, siendo tan pequeña y frágil, una voz de sus adentros le respondió: Perdura y perdurará siempre porque Dios lo ama (Juliana de Norwich, libro delle rivelazioni.). A la misma mística debemos la revelación de un aspecto, que se pasa por alto, pero muy cierto, de la doctrina bíblica del amor de Dios: el hecho que Dios es el primero que goza amándonos: “Y así –escribe- vi que Dios está contento de ser nuestro padre y Dios esta contento de ser nuestra madre, y Dios está contento de ser nuestro verdadero esposo, y el alma su amada esposa Y Cristo está contento de ser nuestro hermano, y Jesús está contento de ser nuestro Salvador” (C. 52). A propósito de la maternidad de Dios ella misma decía que la palabra "madre", bella v llena de amor es en si misma tan dulce y graciosa que no puede ser propiamente pronunciada por nadie que no sea él (Dios) y sólo a él, que es la verdadera madre de la vida y de todo (C. 60).

A otra alma, que representa una de las cumbres más altas de la mística cristiana -la Beata Angela de Foligno- Dios le dijo estas palabras que se han hecho célebres: No te he amado de broma! No te he amado quedándome lejos! Tú eres yo y yo soy tú. Tú estás hecha como me corresponde a mí; estás muy elevada en mi majestad.

A veces, ella misma confiaba que le parecía estar y morar en medio de la Trinidad .

Nosotros debemos convencernos de que Dios no ha suscitado tales almas sólo para darnos envidia, casi haciéndonos entrever lo que, en el fondo del corazón, cada uno anhela por encima de cualquier otra cosa, para decirnos luego que todo eso no se ha hecho para nosotros. Dios nos ama así a todos nosotros, no a una o dos personas en cada época.. A una o dos personas de cada época, escogidas y purificadas por él para tal fin, les confía la tarea de recordar todo eso a los demás. Pero, ¿qué son las diferencias de grado, de tiempo, de modos, entre nosotros y los santos, en comparación con la realidad principal que tenemos en común con ellos, o sea, que todos somos objeto de un increíble designio de amor de Dios? Lo que nos une a ellos es mucho más fuerte que lo que nos separa de ellos. San Pablo, lo hemos oído, llama santos, al principio de la carta, a todos los cristianos, no sólo a algunos de éstos. Si conociéramos a qué precio han conseguido estas almas la luz que nos transmiten y qué abismos han (p32) debido atravesar, no las dejaríamos tan fácilmente al arbitrio de la curiosidad de los eruditos,

que a veces discuten sobre ellas, sin tan siquiera creer en Dios. Así como la existencia de los falsos profetas jamás ha inducido a privarse de los verdaderos profetas, de la misma manera la existencia de los falsos místicos no debe inducir a renunciar a los verdaderos místicos; sólo debe inducir a seguir (no a preceder!) el juicio de la Iglesia y a atenerse a los aprobados por ella y que han dado cumplida prueba de sí en la historia de la espiritualidad cristiana.

Las palabras de amor dirigidas a los santos (como la que acabamos de recordar: No te he amado de broma!) son lo que podemos pensar como más parecido a las locuciones de Dios en los profetas (Te he amado con amor eterno...) es la continuación de la

misma revelación de entonces, si bien ahora de manera privada, no pública.

Ha cambiado la cultura; ha nacido la conciencia individual que, en tiempo de los profetas no existía, o sólo estaba en sus inicios; pero, también esas palabras de fuego dirigidas a los santos en la Iglesia, son dirigidas a todo el pueblo de Dios; en un sentido diferente, también ellas son públicas. De no ser así, Dios no habría dispuesto -a menudo de manera milagrosa- que estos escritos fueran preservados, a pesar de la humildad de sus autores, del fuego, de la destrucción o del olvido, y llegaran incólumes hasta nosotros. Hoy día se escriben libros interminables para responder a la pregunta: ¿Existe Dios?, y a veces se llega al final de tales libros sin haber quitado el signo de interrogación. Sin embargo, luego, uno abre un libro de estos hombres o de estas mujeres y, al cabo de pocas páginas, descubre no sólo que Dios existe, sino que es, en verdad, un fuego devorador.

Los místicos son, para el pueblo cristiano, como los primeros exploradores que entraron, a escondidas, en la Tierra prometida y, luego, volvieron atrás para referir lo que habían visto (una tierra que mana leche y miel), e incitarlos a atravesar el Jordán (cfr. Nm 14, 6ss.). Por medio de ellos nos llegan a nosotros, en esta vida, los primeros resplandores de la vida eterna. Estos -decía - ejercen, para nosotros, una función que recuerda mucho la de los profetas. Los profetas recordaban ciertamente el amor de Dios en el pasado, pero no se detenían ahí, como hacían los libros históricos; también anunciaban un cumplimiento futuro, con resolución impulsaban a mirar hacia delante. Ellos trasladaron el baricentro de la fe de Israel del pasado al futuro. (p33) Impulsaban hacia la plenitud de los tiempos... Lo mismo hacen los místicos en medio del pueblo cristiano: ellos se encaminan hacia el futuro y hacia la consumación del amor de Dios; abren una rendija hacia lo que será, sin olvidar, sin embargo, nada de lo que ya ha sido. El matrimonio místico, que tan a

menudo es la conclusión de su vertiginosa ascensión espiritual, no es una experiencia sospechosa, que haya que analizar recurriendo al psicoanálisis; no es más que la realización de aquel amor nupcial de Dios cantado por Oseas y otros profetas. Su mensaje puede resumirse con la palabra de san Pablo, que fue uno de éstos: Lo que ojo nunca vio, ni oreja oyó, ni hombre alguno ha imaginado, lo que Dios ha preparado para los que lo aman (cfr. 1 Cor 2, 9).

3. Nada nos puede separar del amor de Dios!

La tercera palabra que Pablo pronuncia en torno al amor de Dios, en la carta a los Romanos, es una palabra existencial: ésta nos devuelve a esta vida y al aspecto más cotidiano y más realista de la misma, al sufrimiento. El tono del discurso se eleva de nuevo y se hace pneumático: Pero todo eso (él está hablando de tribulación, angustia, persecución, hambre, desnudez, peligro, espada) lo superamos de sobra gracias al que nos amó. Porque estoy convencido de que ni muerte ni vida, ni ángeles ni soberanías, ni lo presente ni lo futuro, ni poderes, ni alturas, ni abismos, ni ninguna otra criatura podrá privarnos de ese amor de Dios, presente en el Mesías Jesús, Señor nuestro (Rom 8, 37-39).

San Pablo nos indica aquí un método para aplicar a nuestra existencia concreta la luz del amor de Dios que hemos contemplado hasta ahora. Los peligros y los enemigos de Dios que él enumera son lo que, de hecho, él ha experimentado en su vida, según sabemos: la angustia, la persecución, la espada... (cfr. 2 Cor 11, 23 ss.). El los repasa mentalmente y constata que ninguno de ellos es tan fuerte como para resistir ante el pensamiento del amor de Dios. Lo

que parecía insuperable aparece, a esta luz, como algo de poca monta. Implícitamente, él nos invita a hacer lo mismo: a observar nuestra vida, tal como ésta se presenta, a desvelar los miedos que anidan en ella, la tristeza, la amenaza, los complejos, ese defecto físico o moral que no nos deja aceptarnos serenamente a nosotros mismos, y a exponerlo todo a la luz del pensamiento de que Dios me ama. Me invita a (p34) preguntarme: ¿qué es lo que, en mi vida, trata de vencerme?

De su vida personal, el Apóstol pasa, en la segunda parte del texto, a considerar el mundo que lo rodea. También aquí observa él su mundo, con los poderes que en su tiempo lo hacían amenazante: la muerte con su misterio, la vida presente con sus halagos, los poderes astrales y los infernales que inspiraban tanto terror al hombre antiguo... También nosotros somos invitados a hacer lo mismo: a mirar, con los ojos nuevos que nos ha dado la revelación del amor de Dios, el mundo que nos rodea y que nos produce miedo. Lo que Pablo denomina la altura y el abismo son para nosotros, ahora, con el acrecentado conocimiento de las dimensiones del cosmos, lo infinitamente grande por arriba y lo infinitamente pequeño por abajo, el universo y el átomo. Todo está a punto para aplastarnos; el hombre es pequeño y está solo en un universo mucho más grande que él y que, además, se ha convertido aún más amenazante como consecuencia de sus descubrimientos científicos. Sin embargo, nada de todo eso puede separarnos del amor de Dios. ¡Dios, que me ama, ha creado todas estas cosas y las gobierna firmemente con su mano! Dios es nuestro refugio y nuestra fuerza, poderoso defensor en el peligro; por eso no tememos aunque cambie la tierra y los montes se desplomen en el mar (Sal 46, 2). Qué diferente es esta visión de aquella otra - desconocedora del amor de Dios- que habla del mundo como de un hormiguero que va resquebrajándose y del hombre como de una pasión inútil, o de una ola sobre la playa, borrada por la ola siguiente!

Cuando habla del amor de Dios y de Jesucristo, san Pablo se muestra siempre conmovido: Me amó y se entregó por mí; (Gal 2, 20). Con esto, él nos indica cuál debe ser la primera y más natural reacción que debe nacer en quienes hemos vuelto a escuchar la revelación del amor de Dios: la conmoción. Cuando es sincera y surge del corazón, la conmoción es la respuesta más elocuente y más digna del hombre ante la revelación de un gran amor, o de un gran dolor, la que en cualquier caso produce mayor bien a quien la recibe. Ninguna palabra, o gesto, o don puede sustituirla, puesto que es ella el don máspreciado. Es un abrir el propio ser al otro. Por eso, respecto a ella se tiene pudor, como respecto a las cosas más íntimas y sagradas, en que la persona experimenta que no se pertenece a sí misma por entero, sino que pertenece a otro. No puede esconderse por completo la (p35) propia conmoción sin privar al otro de algo que le pertenece, porque ha nacido para él. Jesús no escondió su propia conmoción: se conmovió profundamente ante la viuda de Naín y ante las hermanas de Lázaro (cfr. Jn 11, 33-35). Por lo demás, la conmoción nos hace bien, sobre todo, a nosotros que, en este itinerario, nos disponemos a acoger de una forma nueva la palabra de Dios en nuestra vida. La conmoción es, en efecto, como el arado que precede a la siembra: abre el corazón y cava en él profundos surcos para que la semilla no caiga en el camino... Cuando Dios quiere darle a una persona una palabra importante para su vida, le concede habitualmente también una cierta conmoción para acogerla, y esta conmoción, a su vez, se convierte en el signo de que esa palabra procede de Dios. Pidamos, pues, al Espíritu Santo el don de la buena conmoción, de una conmoción no superficial, sino profunda.

Siempre recordaré el momento en que, también a mí, se me concedió, por un instante, conocer algo de esta conmoción. Había escuchado, en una asamblea de oración, el pasaje evangélico en que Jesús dice a sus discípulos: Ya no os llamo más siervos... os llamo amigos (Jn 15, 15). La palabra amigos me llegó a una profundidad

jamás experimentada, removió algo en lo profundo de mí, tanto que, durante el resto del día, anduve repitiéndome, lleno de estupor y de incredulidad: Me ha llamado amigo! ¡Jesús de Nazaret, el Señor, mi Dios! Me ha llamado amigo! Yo soy su amigo!, y me parecía poder volar por encima de los tejados de la ciudad e incluso atravesar el fuego, con aquella certeza.

También yo he intentado hacer como el mensajero que, llegado a un sitio, se apresura a dar la noticia más importante que tiene. He querido poner, en la cumbre de todo, el anuncio que Dios nos ama, para que resuene a lo largo de todo el camino y en todo momento, como una especie de precomprensión de origen divino, no humano. Cuando la palabra de Dios se revista de severidad para nosotros y condene nuestro pecado, o cuando nuestro mismo corazón nos acuse, una voz debe seguir repitiendo dentro de nosotros: Pero Dios me ama! Nada me puede separar del amor de Dios, ni siquiera mi pecado!

El salmo 136 nos ayuda ahora a concluir en oración, con un gracias que salga de lo profundo del corazón, esta reflexión sobre el amor de Dios. Ha sido llamado el gran hallel y fue recitado también por Jesús en la última cena. Es una larga (p36) letanía de títulos y gestos de Dios en favor de su pueblo, y a cada uno de estos títulos y gestos el pueblo es invitado a responder con el estribillo Porque es eterno su amor! Podemos continuar este salmo, añadiendo al recuerdo de los beneficios antiguos de Dios el de los nuevos: Nos ha enviado a su Hijo; nos ha dado su Espíritu; nos ha llamado a la fe; nos ha llamado amigos... y, cada vez, responder también nosotros: Porque es eterno su amor! (Porque es eterna su misericordia!)

II. TODOS HAN PECADO El misterio de la impiedad

El tema de esta meditación es el que ocupa la primera sección de la carta a los Romanos (Rom 1, 18-3, 20) y que el Apóstol resume, al final, con la célebre afirmación: Todos pecaron y están privados de la presencia de Dios! (Rom 3, 23). A san Pablo no interesa, directamente, decir qué es el pecado, sino más bien decir que existe el pecado, afirmar que todos están bajo el dominio del pecado (Rom 3, 9), sin ninguna excepción. De hecho, sin embargo, él viene a decir también lo primero o sea, qué es el pecado y es precisamente ésta la enseñanza que queremos recoger.

¿Quién sabe qué es el pecado? decía, en la Vulgata, el verso de un salmo que ha hecho meditar a generaciones de cristianos: *delicta quis intelligit* (Sal 19, 13). Al menos una cosa podemos responder con seguridad: que sólo la revelación divina sabe en verdad qué es el pecado, no el hombre, ni tampoco ninguna ática o filosofía humana. Nadie puede decir, por sí mismo, qué es el pecado, por el simple hecho que él mismo está en el pecado. Todo lo que el hombre dice del pecado, en el fondo, no puede ser más que un paliativo, una atenuación del pecado mismo. Tener una idea débil del pecado se ha dicho forma parte de nuestro ser de pecadores (5. Kierkegaard). El malvado escucha en su interior Un oráculo del pecado... Porque se hace la ilusión de que su culpa no será descubierta ni aborrecida (Sal 36, 2-3). También el pecado habla, como lo hace Dios en la Biblia; también él emite oráculos y su cátedra es el corazón del hombre. En el corazón del hombre habla el pecado; por eso, es absurdo esperar que el hombre hable Contra el pecado. Yo mismo, que estoy aquí discurriendo sobre el pecado, soy un pecador y, por tanto, debería decir: no os fiáis demasiado de mí ni de lo que digo! Sabed al menos esto: que el Pecado es algo más serio, infinitamente más serio de lo que yo consiga haceros comprender. El hombre, por sí

solo, podrá al máximo llegar a comprender el pecado contra sí mismo, contra el hombre,

((faltan pp 38-49

50 quede justificada toda libertad. ¡Se llega a hacer abierta apología del pecado y el pecado mismo es imputado a Dios por no conceder su gracia! Pero todo esto lo hace de manera ambigua, diciendo y desdiciendo, para tener siempre la posibilidad de hacer marcha atrás y no comprometerse hasta el punto de tener que tomar las propias responsabilidades y abandonar un estado, en el que se ha creado, mientras tanto, toda clase de comodidades.

3. El salario del pecado

Consideremos también cuál es el éxito de la impiedad, para que no quede, en la mente del hombre, ni siquiera la sombra de la duda de que alguien pueda prevalecer contra Dios. En el profeta Jeremías se lee esta palabra dirigida a Dios: Los que te abandonan fracasan (Jer 17, 13). El abandono de Dios conduce a la confusión e, incluso al extravío de sí mismo; quien quiera salvar su propia vida, la perderá, decía Jesús (cfr. Mt 16, 25). «Pérdida», «extravío» son las palabras que aparecen con mayor frecuencia en la Biblia, cuando se habla de pecado: la oveja extraviada, el dracma perdido, el hijo pródigo... La palabra misma con que se ha traducido al griego el concepto bíblico de pecado, hamartía, contiene la idea de extravío y de fracaso; se decía, en efecto, de un río que se sale de su lecho y se pierde en cenagales, de la flecha que, disparada, falla el blanco y se pierde en el vacío. El pecado es, pues, desastre y fracaso radical. Un hombre

puede fracasar de muchas maneras; como marido, como padre, como hombre de negocios; si es la mujer, puede fracasar como esposa, como madre; si es sacerdote, puede fracasar como párroco, como superior, como director de conciencias... Pero son fracasos relativos; siempre dejan la posibilidad de rehacerse; uno puede fracasar de todas estas maneras y ser una persona respetabilísima, incluso un santo. Pero, con el pecado no es así; con el pecado se fracasa en cuanto criatura, es decir, en la realidad básica, en lo que se «es», no en lo que se «hace». Este es el único caso en que se puede decir de una persona, como de hecho dijo Jesús de Judas: «Más le valdría no haber nacido» (Mt 26, 24). El hombre, al pecar, cree ofender a Dios, pero en realidad «ofende», o sea, se daría y se mortifica, sólo a sí mismo, para su propia confusión: ¿Es a mí dice Dios - a quien irritan o más bien a sí mismos, para su confusión? (Jer 7, 19). Rechazando glorificar a Dios, el hombre mismo consigue quedar «privado de la gloria de Dios». El pecado ofende, so sea, entristece, también a Dios, y lo entristece muchísimo, pero sólo en cuanto mata al hombre que él ama; lo hierde en su amor.

Pero intentemos observar con mayor profundidad aún las consecuencias existenciales del pecado. San Pablo afirma que el pecado paga con la muerte (Rom 6, 23). El pecado conduce a la muerte; pero no tanto a la muerte como acto - que duraría un instante - , sino más bien a la muerte como estado, precisamente a la que se ha llamado «la enfermedad mortal», que es una situación de muerte crónica. En esta situación, la criatura tiende desesperadamente a retornar a la nada, pero sin llegar a conseguirlo nunca; por eso, vive como en una eterna agonía. De ahí nace la condenación y la pena del infierno: la criatura está constreñida por Alguien más fuerte que ella a ser lo que ella no acepta ser, a depender de Dios, y su tormento eterno es no poder desembarazarse ni de Dios, ni de sí misma (cfr. S. Kierkegaard, La enfermedad mortal). Una situación así la podemos comprobar, sobre todo, en Satanás, en quien el pecado ha realizado

todo su recorrido y muestra claramente cuál es su final. El es el prototipo de quienes, «aún conociendo a Dios (¡y cómo lo conocían!), no le han dado gloria y gracias como Dios». No es necesario, sin embargo, recurrir a la imaginación, o quién sabe a qué especulaciones teológicas, para saber cuáles son los sentimientos de Satanás al respecto, pues él mismo los proclama a voz en grito, como decía antes, en los oídos de las almas, a las que Dios le permite, aún hoy, tentar, como tentó a Jesús en el desierto: «Nosotros no somos libres - grita él -; ¡no somos libres! Aunque te suicides, tu alma sobrevive, no la puedes matar, no podemos decir no. Estamos obligados a existir por siempre. ¡Es una trampa! ¡No es verdad que Dios nos haya creado libres, no es verdad!» Frente a estos pensamientos, a uno le entran escalofríos, pues parece estar escuchando en vivo algunas expresiones del eterno contencioso entre Satanás y Dios. De hecho, él quisiera que se le dejara en libertad para volver a la nada. Pero, ¿qué significa esto: quizás que Satanás quisiera no existir, anularse como antagonista de Dios, dando así una gran alegría a Dios y a todos los amigos del bien? No, ciertamente, no. Es verdad que él no quisiera ser lo que es, y sí quisiera ser, en cambio, diferente; pero no en el sentido que quisiera ser bueno en vez de malo (si así fuera, estaríamos ante la conversión de Satanás que, por la infinita misericordia de Dios, haría de él, inmediatamente, de nuevo, un ángel de luz), sino más bien en el sentido que quisiera ser independiente de Dios, sin nadie por encima de él, a quien tener que dar gracias por lo que es. Quisiera existir, pero no «gracias a otro». Sin embargo, a pesar de todos sus esfuerzos, esto nunca será posible, pues aquel Poder, que está por encima de él, es más fuerte que él y lo obliga a existir. He aquí que, por este camino, se llega a la desesperación pura. Se ha dicho justamente que «querer desesperadamente desembarazarse de sí mismo es la fórmula de toda desesperación» y que, por eso, «el pecado es desesperación» (Kierkegaard, op. cit.). Escogiendo el camino de la autonomía absoluta respecto a Dios. La criatura siente que eso conllevará

infelicidad y tiniebla, pero acepta pagar incluso este precio, porque prefiere - como decía san Bernardo - «ser infeliz en su soberanía, antes que feliz en la sumisión» («misere praeesse quam felicitari subesse, mostrando, así, que la eternidad del infierno, que tanto escándalo produce, no depende de Dios, que siempre está dispuesto a perdonar, sino de la criatura que no quiere ser perdonada y acusaría a Dios de no respetar su libertad si lo hiciera.

También hoy tenemos la posibilidad de verificar de manera más concreta y más cercana a nuestra experiencia, cuál es el éxito del pecado, observando lo que está sucediendo en nuestra cultura actual, después que el rechazo de Dios ha sido llevado, en ciertos ambientes, a sus consecuencias extremas. Un filósofo, que ya he mencionado, - para quien el pecado no era más que una innoble «invención hebrea», y el bien y el mal simples «prejuicios de Dios» - ha escrito estas palabras (de nuevo, juzgamos sus palabras, no sus intenciones): «Nosotros lo hemos matado; ¡nosotros somos los asesinos de Dios!» Y esta misma persona, vislumbrando o experimentando en sí misma las siniestras consecuencias de ese acto, ha añadido: «¿Qué hemos hecho desligando esta tierra de la cadena de su sol? ¿Dónde está lo que ahora se mueve? ¿Nos movemos nosotros? ¿No es, el nuestro, un eterno precipitarse? ¿Hacia atrás, al lado, adelante, hacia todas partes? ¿No estamos, quizás, vagando como a través de una infinita nada?» (F. Nietzsche, *La Gaya Scienza*.125). «Matar a Dios es, en verdad, - como se ha dicho - el más horrendo de los suicidios». El salario del pecado es, verdaderamente, la muerte, y el nihilismo de una parte del pensamiento actual es su demostración.

Al final de este trayecto a través del mundo de la impiedad, vuelven a mi mente las palabras de un salmo que me atrevo a hacer más y repetir angustiosamente. Por eso, también yo

Digo a los jactanciosos: «No os jactéis»;/ a los malvados: «No alcéis la testuz,

no alcéis la testuz contra el cielo/ no digáis insolencias contra la Roca».../

El Señor tiene una copa en la mano,/ un vaso lleno de vino drogado:/ se lo hace beber hasta las heces/ a todos los malvados de la tierra (Sal 75, 5-9).

4. «¡Tú eres ese hombre!»

¿Qué parte tenemos nosotros (ahora entiendo este «nosotros» en el sentido de nosotros que estamos aquí, de nosotros, creyentes), en esta tremenda requisitoria contra el pecado, que acabamos de escuchar? Teniendo en cuenta lo dicho hasta ahora, podría parecer que ejercemos, más que ningún otro, el papel de acusadores. Pero, escuchemos bien lo que sigue. Más arriba he dicho que el Apóstol, con sus palabras, había arrancado la máscara del rostro del mundo y también del nuestro; ha llegado el momento de ver cómo la palabra de Dios realiza esta segunda y más difícil operación.

La Biblia narra esta historia. El rey David había cometido un adulterio; para mantenerlo escondido había hecho morir en la guerra al marido de la mujer, de forma que, a partir de ese momento, tomarla por mujer podía parecer, incluso, un acto de generosidad por parte del rey, de cara al soldado muerto combatiendo por él. Una verdadera cadena de pecados. Le visitó, entonces, el profeta Natán, enviado por Dios, y le narró una parábola (aunque el rey no sabía que era una parábola). Había en la ciudad -dijo- un hombre riquísimo que tenía rebaños de ovejas y había también un

pobre que tenía sólo una oveja, que él quería mucho, de la que conseguía su sustento y que dormía con él... Llegó a casa del rico un huésped y él, para no perder ninguna de sus ovejas, cogió la del pobre y la mató para preparar la mesa a su huésped. Al oír esta historia, se desencadenó la ira de David contra aquel hombre y dijo: «El que ha hecho eso es reo de muerte!», Entonces Natán, dejando aparte la parábola, dijo a David, «¡Tú eres ese hombre!» (cft. 2 Sam 12, Iss.). Eso es lo mismo que hace con nosotros el apóstol Pablo. Después de habernos guiado por un justo desdén y horror hacía la impiedad del mundo, pasando del capítulo primero al segundo de su carta, como si se dirigiese de repente hacia nosotros, él nos repite: «¡Tú eres ese hombre! Por eso tú, amigo, el que seas, que te eriges en juez, no tienes disculpa; al dar sentencia contra el otro te estás condenando a ti mismo, porque tú, el juez, te portas igual. Pero, ¿sabemos que Dios condena con razón a los que obran de ese modo; Y tú, amigo, que juzgas a los que obran así mientras tú haces lo mismo, ¿te figuras que tú sí vas a escaparte de la sentencia de Dios? (Rom 2,1-3). La reaparición, en este momento, del término «inexcusable» (sin disculpa, anapologetos), utilizado antes, para los paganos, no deja dudas sobre las intenciones de Pablo. Mientras juzgabas a los demás -viene a decir él-, tú te condenabas a ti mismo. El horror que has imaginado por el pecado es ahora el momento de dirigirlo contra ti.

El «juez», e el curso del capítulo segundo, resulta ser el judío que aquí, sin embargo, está tomado, más que cualquier otro, como tipo. «Judío» es el no-griego, el no-pagano (cft. Rom 2, 9-10); es el hombre piadoso y creyente que, firme en sus principios y en posesión de una ora revelada, juzga al resto del mundo y, juzgando, se siente seguro. «Judío» es, e este sentido, cada uno de nosotros. Orígenes decía al respecto que, en la Iglesia, estas palabras del Apóstol se referían a los obispos, los presbíteros y los diáconos, o a, a los guías, a los maestros (cfr. Orígenes, Comm. in ep. Rom 11, 2; PG 14, 873), Pablo mismo ha sufrido este shock cuando, siendo fariseo, se hizo

cristiano, y por eso puede ahora hablar con tanta seguridad e indicar a los cristianos el camino para salir del fariseísmo. El desenmascara la extraña y frecuente ilusión de las personas piadosas y religiosas de considerarse a salvo de la cólera de Dios, sólo porque tienen una idea clara del bien y del mal, conoce la ley y, en cada momento, saben aplicarla a los demás, mientras respecto a sí mismos piensan que el privilegio de estar de parte de Dios o, en todo caso, la «bondad» y la «paciencia» de Dios, que conocen bien, harán una excepción en ellos. Es como si, mientras un padre está reprendiendo a uno de sus hijos por alguna transgresión, otro hijo, que ha cometido la misma falta, creyera ganarse la simpatía del padre y escapar a la reprimenda, si simplemente poniéndose a gritar también él, en alta voz, al hermano; el padre, sin embargo, espera algo completamente diferente, a saber, que oyéndole reprender al hermano y viendo su bondad y paciencia hacia él, corra a echarse a los pies, confesando también él, culpado de la misma culpa y prometiéndole enmendarse - ¿O es que no das importancia a su inagotable benignidad, a su tolerancia y a su paciencia, sin darte cuenta de que la benignidad de Dios te está empujando a la enmienda? Pues con la dureza de tu corazón impenitente te estás acumulando castigos para el día del castigo, cuando se revelará el justo juicio de Dios (Romanos 2, 4-5),

¿No comprendes que la bondad de Dios te está empujando a la enmienda? ¡Tú, con la dureza de tu corazón impenitente te estás almacenando castigos ... !»: ¡qué terremoto el día que te das cuenta de que la palabra de Dios está hablándote de este modo precisamente a ti y que ese «tú» eres precisamente tú! Sucede como cuando un jurista pone toda su atención en el análisis de una famosa sentencia de condenación, emitida en el pasado y convertida en autoridad, y de repente, observándolo mejor, se da cuenta de que esa sentencia se aplica también a él y sigue aún en pleno vigor. De golpe, cambia su estado de ánimo y su corazón deja de estar seguro de sí. Aquí, la palabra de Dios es empeñada en un verdadero y propio tour de force;

tiene que, inve ir la situación de quien la está tratando. Aquí no hay escapatoria: es necesario «desplomarse» y decir como David: ¡He pecado! (2 Sam 12, 13), o por el contrario tiene lugar un ulterior endurecimiento del corazón y se refuerza la itnpenite cia. Escuchando esta palabra de Pablo se sale o convertidos o endurecidos,

Pero, ¿cuál es la acusación específica que el Apóstol hace contra los «piadosos»? Es la de hacer - dice - (las mismas cosas» que juzga en los demás. ¿En qué se-n do «las mismas cosas»? ¿En el se tido de que son «materialrnente» las mismas? También eso (cfr. Rom 2, 21,-24); pero, sobre todo, las mísm cosas en a to a a sustancia, que la impiedad y la idolatría. Hay una idolatría larvada que sigue estando presente en el mu do, Sí -la idolatría es «adorar la obra de las propí manos» (cfr. Is 2, 8; Os 14, 4), si idolatría es «poner a la criatura en el lugar del Creador», yo soy idólat cuando pongo a la criatura - mi criatura, la obra de mis manos en el lugar del Creador. Mi criatura puede ser la casa. Iglesia

que construyo, la familia que estoy creando, el hijo que he traído al mundo (¿cuántas madres, también las cristianas, sin darse cuenta, hacen de su hijo, especialmente si es único, su dios!); puede ser el trabajo que hago, la escuela que dirijo, el libro que escribo... Además, está el principal ídolo que es mi mismo «yo». En el fondo de toda idolatría está, en efecto, la autolatría, el culto de sí mismo, el amor propio, el ponerse a si mismo en el centro y en el primer lugar del universo, sacrificando todo lo demás a eso. La «sustancia» es siempre la impiedad, el no glorificar a Dios, sino siempre y sólo a sí mismo, el hacer servir incluso el bien y el servicio que prestamos a Dios, - ¡incluso a Dios! - para el propio éxito y la propia afirmación personal. Si es verdad que, tan a menudo, quienes defienden los derechos del hombre, en realidad defienden los propios derechos, no es menos verdad que, muy a menudo, también los que defienden los derechos de Dios y de la Iglesia hacen lo mismo, es decir, se

defienden, en verdad, a sí mismos y sus propios intereses; por eso, también hoy «el nombre de Dios es vituperado por causa, nuestra entre los paganos» (cfr. Rom 2, 24). El pecado que san Pablo denuncia en los «judíos» a lo largo de toda la carta es precisamente este: buscar una justicia propia, una gloria propia, y buscarla incluso mediante la observancia de la ley de Dios.

Quizás, examinándome, esté dispuesto, llegados a este punto, a reconocer la verdad, a saber, que hasta ahora he vivido «para mí mismo», que también yo estoy envuelto, aunque en un modo y en

grado diferentes, en el misterio de la impiedad. El Espíritu Santo me ha «convencido del pecado». Empieza para mí el milagro siempre nuevo de la conversión. ¿Qué hacer en esta delicada situación?

Abramos la Biblia y entonemos también nosotros el «De profundis»: Desde lo hondo a ti grito, Señor (Sal 130). El «De profundis» no ha sido escrito para los muertos, sino para los vivos; lo «hondo» de donde el salmista eleva su grito, no es, de por sí, el Purgatorio, sino lo hondo del pecado: Si llevas cuenta de los delitos, Señor, ¿quién podrá resistir? Está escrito que Cristo «en espíritu fue a anunciar la salvación también a los espíritus encarcelados» (cfr. 1Pe 3, 19) y un Padre antiguo comentaba este hecho diciendo: «Cuando oigas decir que Cristo, al bajar al Hades, liberó las almas que allí estaban prisioneras, no pienses que estas cosas están muy lejos de las que suceden en cada momento. Créeme, el corazón es un sepulcro» (Macario el Egipcio, en Filocalía, 111, Torino 1985, p. 327). Nosotros estamos, ahora, espiritualmente, en la situación de los «espíritus en prisión» que esperaban, en el Hades, la venida del Salvador y que, en los iconos, se ven alzar desesperadamente sus manos para coger la diestra del Cristo que viene, con su cruz, a liberarles de la cárcel. Elevemos también nosotros el grito desde la honda cárcel de nuestro «yo», en que hemos estado prisioneros. El

salmo con que estamos orando está todo él repleto de confiada esperanza y espera: Yo espero en el Señor... Aguardo al Señor, más que el centinela la aurora... El redimirá a Israel de todos sus delitos. Sabemos ya que existe el auxilio, que hay un remedio para nuestro mal, porque «Dios nos ama» y por eso, aún sacudidos por la palabra de Dios, nos mantenemos serenos y decimos confiados a Dios: No me entregarás a la muerte, ní dejarás al que te es fiel conocer la fosa (Sal 16, 10).

III. «¡SE HA MANIFESTADO LA JUSTICIA DE DIOS!»

La justificación por la fe

Un escritor - que también era creyente y poeta - ha narrado, en tercera persona, la historia del mayor acto de fe, de su vida. Un hombre - dice - tenía tres hijos que, un desgraciado día, enfermaron. Su mujer tenía tanto miedo que estaba ensimismada, sin decir palabra y con su frente fruncida. El, sin embargo, no; él era un hombre; no tenía miedo de hablar. Había comprendido que las cosas no podían seguir así, Por eso, había hecho un gesto audaz. Al pensar en ello, incluso se admiraba un poco y hay que decir la verdad: había sido un gesto atrevido. De la misma forma que se cogen tres niños y se colocan los tres juntos, al mismo tiempo, como quien juega, en los brazos de su madre o de su nodriza que ríe y hace exclamaciones, porque son demasiados para poder sostenerlos, así hizo él, atrevido como un hombre: cogió - mediante la oración a sus tres hijos enfermos y, tranquilamente, los puso en los brazos de Quien carga con todos los dolores del mundo: «Mira - decía te los doy, doy la vuelta y echo a correr, para que no puedas devolvérmelos. Ya no los quiero, ¡ahí los tienes!» ¡Cómo se alababa por haber tenido el coraje de hacer ese gesto! A partir de aquel día, todo iba bien, naturalmente, porque era la

Virgen quien se ocupaba de todo. Resulta curioso que no todos los cristianos hagan lo mismo. Es así de fácil, pero nunca se piensa en lo fácil. En resumidas cuentas, se es necio, para decirlo rápidamente (cfr. Ch. Péguy. El pórtico del misterio de la segunda virtud).

He empezado así, con esta historia de un gesto audaz, porque en esta meditación también nosotros somos invitados por la palabra de Dios a hacer un gesto audaz, mediante la fe.

1. Dios ha actuado

San Pablo ha descrito al hombre bajo el régimen del pecado. Al leer los dos capítulos y medio primeros, de la carta a los Romanos, se tiene la impresión de caminar como bajo un cielo cerrado y amenazador. Sin embargo, siguiendo la lectura, en un cierto punto precisamente en el versículo 21 del capítulo tercero -, se nota un cambio repentino de tono, anunciado por la expresión temporal y adversativo: Ahora, en cambio... Cambia el clima; es como si ese cielo cerrado se hubiera desgarrado de improviso, dejando aparecer el sol. ¡Se ha manifestado la justicia de Dios! Esto, Schockel lo traduce así: ¡está proclamada una amnistía que Dios concede! (Rom 3,21): he aquí la novedad. No son los hombres quienes, de improviso, han cambiado su vida y costumbres, poniéndose a hacer el bien; no, la novedad es que Dios ha actuado y su acción ha llevado a plenitud los tiempos: Cuando se cumplió el plazo envió Dios a su Hijo (Gal 4, 4) y cuando Dios mandó a su Hijo, llegó la plenitud del tiempo. Es Dios quien determina, con su actuación, los tiempos, no los tiempos los que determinan la actuación de Dios. El hecho nuevo es, pues, que Dios ha actuado, ha roto el silencio, ha sido el primero en tender su mano al hombre. Este «actuar» de Dios es un misterio que, cada vez, llena de estupor y alegría el cielo y la tierra: Aclamad, cielos, porque el Señor

ha actuado; vitoread, simas de la tierra (Is 44, 23). Dios había anunciado desde mucho antes estas cosas; todos los profetas hablaban de esto; ahora, de improviso, él ha actuado y han sucedido (cfr. Is 48, 3).

Ahora bien, ¿en qué consiste este «actuar» de Dios? Ensanchemos ahora, distendidos, lo que dice el Apóstol: Todos pecaron y están privados de la presencia de Dios; pero graciosamente van siendo rehabilitados por la generosidad de Dios, mediante el rescate presente en el Mesías Jesús: Dios nos lo ha puesto delante como lugar donde, por medio de la fe, se expían los pecados con su propia sangre. Ahí demuestra Dios que no fue injusto si dejó impunes con su tolerancia los pecados del pasado, con esa demostración de su rectitud en nuestros días: -resulta así que él es justo y que rehabilita al que alega la fe en Jesús (Rom 3, 23-26). ¡Dios se hace justicia, rehabilita, haciendo misericordia! He aquí la gran revelación, la «venganza» de Dios contra los hombres que han pecado. El Apóstol dice que Dios es «justo y justificante», es decir, es justo consigo mismo, al justificar (rehabilitar) al hombre; él es, en efecto, amor y misericordia; por eso se hace justicia a sí mismo - o sea, se muestra verdaderamente como lo que es - al hacer misericordia.

Pero no se llega a entender nada de todo esto, si no se comprende qué significa, exactamente, la expresión «justicia de Dios». Cabe aquí el peligro de oír hablar de justicia de Dios y, no conociendo su significado, en vez de sentirse animado, uno se asuste y piense para sí: «¡Ahora, como era de esperar, tras la cólera de Dios, se revela también su justicia, su justo castigo!» Fue Lutero quien descubrió, o mejor redescubrió, que la expresión «justicia de Dios» no indica aquí, su castigo, o peor incluso su venganza, en relación con el hombre, sino que indica, por el contrario, el acto con que Dios «hace justo» al hombre. (Lutero decía, en realidad, «declara», no «hace» justo, porque pensaba en una justificación extrínseca, forense, pero en

esto son pocos los que hoy le siguen, incluso entre los mismos protestantes). «Cuando descubrí esto - escribió más tarde Lutero - me sentí renacer y me pareció que se me abrían las puertas del paraíso» (Pref. Obras latinas)

El «Evangelio», o sea la buena noticia, que san Pablo da a los cristianos de Roma es, pues, ésta: ahora se ha manifestado a los hombres la benevolencia de Dios, es decir, su buena voluntad respecto a los hombres, su perdón; en una palabra, su gracia. Es el Apóstol mismo quien explica así su concepto de «Justicia de Dios»: Pero - dice - se hizo visible la bondad de Dios y su amor por los hombres y entonces, no en base a las buenas obras que hubiéramos hecho, sino por su misericordia, nos salvó (Tít 3, 4. 5). Decir: «Se ha manifestado la justicia de Dios», es como decir: se ha manifestado la bondad de Dios, su amor, su misericordia.

2. Justificación y conversión

Llegados a este punto deberíamos estar en disposición de descubrir la fuente de Pablo al respecto descubrir otra vez por debajo de la suya, otro Kerygma, o grito, del cual el suyo no es más que el eco fiel. El dice que «el Evangelio es fuerza de Dios para salvar a todo el que cree» (Rom 1, 16); habla del «tiempo» de la divina paciencia que se ha «cumplido» (Rom 3, 25 s.), de la justicia de Dios que ha venido y se ha manifestado... ¿A qué otras palabras se parecen éstas? ¿A quién nos recuerda un semejante lenguaje? Nos recuerda a Jesús que, al comienzo de su ministerio, iba proclamando: Se ha cumplido el plazo, ya llega el reinado de Dios. Enmendáos y creed la buena noticia (Me 1, 15). Pablo nos transmite la más pura enseñanza de Jesús, los mismos términos y los mismos conceptos: el tiempo, el Evangelio, la fe. Eso que Jesús incluye en la expresión «reino de

Dios» -o sea, la iniciativa salvífica de Dios, su gratuita acción salvífica en favor de los hombres-, san Pablo lo llama con otro término, «justicia de Dios», pero se trata de la misma realidad fundamental, de la misma acción de Dios. «Reino de Dios» y «justicia de Dios» han sido puestos en relación por Jesús cuando dijo: Buscad primero que reine su justicia (Mt 6, 33).

Cuando Jesús decía: «Convertíos y creed en el Evangelio», ya enseñaba, pues, la justificación mediante la fe. Antes de él, convertirse significaba siempre «volver hacia atrás» (como indica el mismo término usado, en hebreo, para esta acción, a saber, el término *shub*); significaba volver a la alianza violada, mediante una renovada observancia de la ley: «Convertíos a mí - dice el Señor en el profeta Zacarías volved hacia atrás en vuestro camino perverso» (Zc 1, 3-4; cfr. también Jer 8, 4-5). Convertirse, en consecuencia, tiene un significado, sobre todo, ascético, moral y penitencial y se lleva a cabo cambiando la conducta de vida. La conversión es vista como condición para la salvación; el sentido es: convertíos y os salvaréis; convertíos y vendrá a vosotros la salvación. Este es el significado predominante que tiene la palabra conversión en los labios del mismo Juan el Bautista (cfr. Le 3, 4-6). Sin embargo, en boca de Jesús, este significado moral pasa al segundo plano (al menos, al comienzo de su predicación), respecto a un nuevo significado, desconocido hasta entonces. Con la venida del Mesías se ha realizado la promesa de Dios que dice: No recordéis lo de antaño, no penséis en lo antiguo; mirad que realízo algo nuevo; ya está brotando, ¿no lo notéis? (Is 43, 18-19). Sólo con Jesús la palabra conversión podía adquirir este significado nuevo, referido más al futuro que al pasado; sólo con él, en efecto, el baricentro de la historia se ha trasladado y lo más importante ya no está detrás, sino delante de uno.

Algunos quisieran, hoy, que se evitara hablar de conversión en relación de los judíos, pues éstos, creyendo, no deben

abandonar nada de su pasado, sino sólo dar un paso adelante. Por el mismo motivo quisiera que no se hablara más de la «conversión de san Pablo». Pero aquí hay un malentendido acerca del significado de conversión. La conversión, en el sentido evangélico (como es entendida, por ejemplo, en Me 1, 15), no sólo no excluye a los judíos, sino que está dirigida, en forma directa, precisamente a ellos, pues no significa abandonar cualquier cosa, sino más bien entrar en el Reino, creer en Jesús, pasar a la nueva alianza, sin abandonar la antigua. Significa, por tanto, exactamente, dar un paso adelante. De hecho, es a los judíos a quienes se dirige Jesús cuando dice, en aquel texto: «¡Convertíos y creed en el Evangelio!», no a los paganos. En la predicación a los paganos, después de la Pascua, conversión vendrá a significar «alejarse de los ídolos para servir al Dios vivo y verdadero» (cfr. 1 Tes 1, 9), o «pasar del dominio de Satanás a Dios» (cfr. Hch 26, 18). En este sentido, es claro que el concepto de conversión no se aplica a los judíos y a Pablo, sino en el sentido primitivo que esta palabra tenía en boca de Jesús, o sea, en el sentido propiamente evangélico.

Convertirse, pues, no significa volver atrás, a la antigua alianza y a la observancia de la ley, sino que significa dar un salto adelante, entrar en la nueva alianza, agarrarse a este Reino que ha aparecido, entrar en él. Y entrar mediante la fe. «Convertíos y creed» no significa dos cosas diversas y sucesivas, sino la misma acción: convertíos, o sea, creed; ¡convertíos creyendo! Conversión y salvación se han cambiado de lugar: ya no primero la conversión y luego la salvación («convertíos y os salvaréis; convertíos y la salvación vendrá a vosotros»), sino primero la salvación y luego la conversión («convertíos, porque estáis salvados; porque la salvación ha venido a vosotros»). Primero está la obra de Dios y luego la respuesta del hombre, no viceversa. Los adversarios de la predicación de Jesús - los escribas y fariseos - han tropezado exactamente en este punto: Ignorando - dice Pablo - la justicia de Dios y buscando afirmar

la propia, no se sometieron a la justicia de Dios (Rom 10, 3). Ha sido Dios quien ha tomado la iniciativa de la salvación: ha hecho llegar su reino; el hombre sólo debe acoger, en la fe, la oferta de Dios y vivir, luego, sus exigencias. Es como si un rey abriera la puerta de su palacio, donde hay preparado un gran banquete, y, estando en la entrada, invitara a todos los que por allí pasaran a entrar, diciendo: «¡Venid, todo está preparado!»

«Convertíos y creed» significa, pues: pasad de la antigua alianza basada en la ley, a la nueva alianza basada en la fe. El Apóstol dice lo mismo con la doctrina de la justificación mediante la fe. La única diferencia se debe a lo que ha sucedido, entre tanto, entre la predicación de Jesús y la de Pablo: Cristo ha sido rechazado y conducido a la muerte por los pecados de los hombres. La fe «en el Evangelio» («creed en el Evangelio»), se configura ahora como fe «en Jesucristo», «en su sangre» (Rom 3, 25).

La primera y fundamental conversión es, pues, la fe. Por ella se entra en la sala del Reino. Si se te dijera: la puerta es la inocencia, la puerta es la observancia exacta de los mandamientos, la puerta es ésta o aquella virtud, podrías encontrar excusas y decir: ¡No es para mí! Yo no soy inocente, no tengo esa virtud. Pero se te dice: la puerta es la fe ¡cree! Esta posibilidad no es demasiado elevada para ti, ni demasiado lejana, no proviene «de ultramar»; por el contrario, a tu alcance está la palabra, en tus labios y en tu corazón; la palabra, es decir, la fe que proclamamos. Porque si tus labios profesan que Jesús es Señor y crees de corazón que Dios lo resucitó de la muerte, te salvarás (Rom 10, 8-9).

San Pablo insiste con energía, sin embargo, en una cosa: todo esto sucede «gratuitamente» (doreán), por gracia, por don; son incontables las veces que vuelve él, en términos diversos, sobre este punto. ¿Por qué - nos preguntamos - Dios es tan intransigente al

respecto? Simplemente porque él quiere excluir, a partir de la nueva creación, la terrible carcoma que ha arruinado la primera creación: el orgullo del hombre. Y ahora, ¿dónde queda el orgullo? Eliminado... Porque esta es nuestra tesis: que el hombre se rehabilita por la fe, independientemente de la observancia de la Ley (Rom 3, 27-28). Nosotros - sigue diciendo Pablo - estamos salvados por gracia, mediante la fe; eso no proviene de nosotros mismos, es don de Dios; no procede de las obras, y ello para que nadie se enorgullezca (Ef 2, 8-9). El hombre esconde en su corazón una atávica tendencia, que es la de «pagar a Dios su rescate». Pero, «nadie puede salvarse ni dar a Dios un rescate» (Sal 49, 8). Querer pagar a Dios su rescate, mediante los propios méritos, es otra forma de la eterna tentación de independizarse y ser autónomos respecto a Dios. Aún más, no sólo autónomo, sino incluso acreedor de Dios, pues «a uno que hace su trabajo, el salario no le vale como gratificación, sino como algo debido» (Rom 4, 4). Ahora bien, ¿quién le ha prestado (a Dios) para que él le devuelva? (Rom 11, 35).

Lo que el Apóstol expresa con el adverbio «gratuitamente», Jesús lo expresaba, de otra forma, con la imagen de] niño, y así vemos, una vez más, la perfecta consonancia que hay entre los dos anuncios. Jesús decía que es necesario acoger el Reino «como a un niño» cfr. Me 10, 15 . Acoger el Reino como a un niño significa acogerlo gratuitamente, como don, no a título de mérito. Un día en que los discípulos discutían sobre «quién era el mayor en el reino de los cielos» - es decir, sobre quién de ellos podía alegar más derechos a ocupar allí el puesto de honor -, Jesús llamó a un niño, lo puso en medio de ellos y dijo que, si no se convertían y no llegaban a ser como niños, no iban a entrar de ninguna manera en el reino de los cielos (cfr. Mt 18, 1-3). Los niños conocen, por instinto, la diferencia entre el mérito y el privilegio y nunca renunciarán a su privilegio de ser

niños, por el mérito. Ciertamente, éstos piden a sus padres las cosas que necesitan: el pan, el libro, el juguete, pero no porque han aportado un sueldo (eso es lo que hacen valer los mayores, especialmente los hombres), no porque piensan habérselo ganado, sino únicamente porque se saben amados. Hacen incapié - incluso, a veces, especulan - en que son hijos y, por tanto, herederos de todo. De esta manera, ciertamente no queda anulada la idea de mérito, de recompensa, ni tampoco la de virtud, de compromiso, de mortificación y todo lo demás que está claramente indicado en el Evangelio; sólo queda situado en su justo lugar, no como causa de la salvación, sino más bien como efecto de la misma, como cosas que deben surgir de la fe. Los méritos son como los dinerillos que un padre pone, a escondidas, en el bolsillo de su hijo, para que éste pueda tener la posibilidad de comprarle un regalito en la fiesta de la mamá. «Así es la misericordia de Dios hacia los hombres - dice el concilio de Trento -: capaz de considerar méritos nuestros lo que son, en realidad, dones suyos» (DS, 1548).

Dejemos, pues, a Dios la preocupación de nuestros méritos, mientras hacemos todo el bien que podamos. Dios - dice la Escritura - echa sobre sus espaldas todos nuestros pecados (cfr. Is 38, 17); nosotros, echémonos a nuestras espaldas todos nuestros méritos. Dios carga sobre sus espaldas nuestros pecados y, sin embargo, tiene ante sí todas nuestras buenas obras, incluido el vaso de agua dado a un pobre (cfr. Tob 12, 12; Hch 10, 4); nosotros carguemos sobre nuestras espaldas todas nuestras buenas obras y tengamos ante nuestros ojos nuestros pecados. Cuanto más tenemos nosotros ante nuestros ojos nuestros pecados, tanto más Dios se los carga a sus espaldas; cuanto más cargamos nosotros sobre nuestras espaldas nuestras buenas obras, tanto más las tiene presente Dios ante sus ojos.

¿De dónde ha recogido, san Pablo, este Evangelio de la justificación «gratuita» por medio de la fe», tan en sintonía con el de

Jesús? No lo ha recogido de los libros evangélicos (que aún no habían sido escritos), sino, como mucho, de las tradiciones reales de la predicación de Jesús, y, sobre todo, de la propia experiencia personal, es decir, de cómo Dios había actuado en su vida. El mismo lo afirma, diciendo que el Evangelio que él predica (este Evangelio de la justificación por la fe) no lo ha aprendido de hombres, sino por revelación de Jesucristo y pone en relación esa revelación con el 'acontecimiento de su propia conversión (cfr. Gal 1, 11 ss.). Puede decirse que en la carta a los Romanos, el Apóstol no hace más que transcribir, en términos universales, el drama de su conversión. Escribiendo a los Filipenses, él presenta su propia conversión como el paso de la «propia justicia», derivada de la ley», a la «justicia procedente de Dios, basada en la fe» (Fil 3, 9). Leyendo la descripción que san Pablo hace, en este texto, de su conversión, me viene a la mente una imagen: la de un hombre que avanza, de noche, a través de un bosque, a la débil luz de una pequeña vela; él pone mucha atención en que no se apague, pues es todo lo que tiene para abrirse camino. Pero luego, he aquí que, caminando y caminando, llega el alba; en el horizonte despunta el sol, la pequeña luz de su vela va palideciendo rápidamente, hasta que no se da cuenta tan siquiera de tenerla en su mano y la tira. Así le ha sucedido a san Pablo: la pequeña luz era, para él, su propia justicia, un mísero pábilo humeante, a pesar de estar fundamentado en títulos tan altisonantes: circuncidado al octavo día, de la estirpe de Israel, judío, fariseo, irrepreensible en cuanto a la observancia de la ley... (cfr. Fil 3, 5-6). Un buen día, en el horizonte de la vida de Saulo también apareció el sol: el «Sol de justicia» como él lo llama, en este texto, con desbordada devoción, «Cristo Jesús, mi Señor», y entonces su propia justicia le pareció «pérdida», «basura», y ya no quiso «ser encontrado fundado en su propia justicia», sino con la que procede de la fe. Dios le hizo experimentar primero, dramáticamente, aquello para lo que le llamaba a revelarlo a la Iglesia.

3. La fe-apropiación

La clave de todo - decía - es la fe. Pero hay diversos tipos de fe: está la fe-asentimiento del intelecto, la fe-con-fianza fiducial, la fe-estabilidad, como la denomina Isaías (7, 9): ¿de qué fe se trata, cuando se habla de la justificación «mediante la fe»? Se trata de una fe muy especial: la fe-apropiación, ¡la fe que hace el gesto audaz! Escuchemos, al respecto, a san Bernardo: «Por mi parte - dice lo que no puedo obtener por mí mismo, me lo apropio (¡usurpo!) con confianza del costado traspasado del Señor, porque está lleno de misericordia. Mi mérito, por eso, es la misericordia de Dios. Ciertamente, no soy pobre en lo que se refiere a méritos, mientras siga siendo rico en misericordia. Si las misericordias del Señor son muchas (Sal 119, 156), también yo tendré méritos en abundancia. ¿Qué hay, entonces, de mi justicia? Oh Señor, recordaré solo tu justicia. Pues esa es también la mía, siendo tú para mí la justicia de parte de Dios» (In Cant. 61, 4-5; PL 183, 1072). De hecho, se ha

escrito: Cristo Jesús... se hizo para nosotros saber que viene de Dios: honradez y, además, consagración y liberación (1 Cor 1, 30). Dios mismo nos empuja a «aprovechar», de esta manera, la pasión del Hijo. A un alma que pensaba con amargura en su vida pasada y decía: «Padre, ¡he aquí mis manos vacías!», la voz infinitamente dulce del Padre respondió en el corazón: «¡Extiéndelas bajo la Cruz, las llenarás de la Sangre preciosísima de Cristo!»

En verdad, «¡jamás se piensa en lo más simple!» Esto es lo más simple y lo más claro del Nuevo Testamento, pero antes de llegar a descubrirlo, ¡cuánto hay que andar! Es el descubrimiento que se hace, habitualmente, al final, no al principio de la vida espiritual. Tiene lugar como en los descubrimientos de ciertas leyes físicas: son

necesarios experimentos sobre otros experimentos para llegar a descubrir ese principio que, al final, resulta ser el más simple y elemental de todos. En el fondo, se trata de decir sencillamente un «¡sí!» a Dios. Dios había creado libre al hombre, para que pudiera aceptar libremente la vida y la gracia; aceptarse como criatura beneficiada, «agraciada», por Dios. Esperaba sólo su «¡sí!»; sin embargo, recibió de él un «no». Ahora Dios ofrece al hombre una segunda posibilidad, como una segunda creación; le presenta a Cristo como expiación y le pregunta: «¿Quieres vivir en su gracia, en él?» Creer significa decirle: «¡Sí, lo quiero!» E inmediatamente eres una criatura nueva, más rica que antes; eres «creado en Cristo Jesús» (Cfr. Ef 2, 10).

Este es el gesto audaz de que se hablaba, y es verdad que resulta sorprendente ver cuán pocos lo hacen. Su botín es «la vida eterna» y el modo de hacerlo es «crear». Un Padre de la Iglesia - san Cirilo de Jerusalén - expresaba así, con otras palabras, esta idea del gesto de audacia de la fe: «¡Oh bondad extraordinaria de Dios para con los hombres! Los justos del Antiguo Testamento fueron gratos a Dios en sus fatigas de muchos años; pero lo que consiguieron, a través de un largo y heroico servicio aceptable a Dios, Jesús te lo da en el breve espacio de una hora. En efecto, si tú crees que Jesucristo es el Señor y que Dios lo ha resucitado de entre los muertos, estarás salvado y serás introducido en el paraíso por aquel mismo que introdujo al buen ladrón» (Cat 5, 10; PG 33, 517). Imagina - dicen otros Padres - que haya habido, en el estadio, una épica hecha. Un valeroso se ha enfrentado al cruel tirano y, con enorme fatiga y sufrimiento, lo ha vencido. Tú no has combatido, ni te has fatigado ni has sufrido heridas. Pero si admiras al valeroso, si te congratulas con él por su victoria, si le impones coronas, provocas y enardeces a la asamblea en su favor, si te inclinas gozoso ante el triunfador, le besas la frente y le estrechas la mano; en definitiva, si tanto le admiras, como para considerar como tuya su victoria, yo te digo que, ciertamente, tendrás

parte en el premio del vencedor. Pero, hay más: supón que el vencedor no tenga ninguna necesidad, para sí mismo, del premio conquistado, pero desea, más que ninguna otra cosa, ver honrado a su partidario y considera como premio de su combate la coronación del amigo, en ese caso, este hombre ¿no obtendrá la corona, aunque no se haya fatigado ni haya sufrido heridas? ¡Claro que la obtendrá! Pues bien, así sucede entre Cristo y nosotros. Incluso cuando aún no nos hemos fatigado, ni hemos luchado - sin tener todavía ningún mérito - por medio de la fe nosotros enalteceamos la lucha de Cristo, admiramos su victoria, honramos su trofeo que es la cruz, y a él, valeroso, mostramos amor vehemente e inefable; hacemos nuestras aquellas heridas y aquella muerte (cfr. S. Juan Cris., De coemet.;PG 49, 396

Pero, ¿qué es esta fe que conlleva tan grandes cosas? La carta a los Hebreos dedica un capítulo entero a hacer los elogios de la fe de los antiguos padres, quienes con su fe subyugaron reinos, administraron justicia, consiguieron promesas, taparon bocas de leones, apagaron la violencia del fuego..., sacaron fuerza de su debilidad (Heb 11, 33 ss.), pero al final concluye que Dios preparó algo mejor para nosotros (2, 40); algo mucho mayor que damos a cambio de nuestra fe: ¡a sí mismo! ¡Ya no más cosas pasajeras, o «reinos» terrenos, sino el reino de Dios y su justicia! Verdaderamente, la fe es una de las más bellas invenciones de la sabiduría de Dios. Por ella, lo finito obtiene lo infinito, la criatura a Dios. Por la fe, los hebreos «atravesaron el Mar Rojo como si fuera tierra seca» (Heb 11, 29); pero, ¿qué era ese primer éxodo, en comparación con el éxodo que se cumple por la fe en Cristo? Por éste se pasa del reino de las tinieblas al de la luz, del visible al invisible. Dios ha creado la libertad, pensando en la fe, es decir, para hacer posible la fe. Sólo en la fe, cuando el hombre cree, se realiza plenamente la libertad. Sólo Dios sabe cuánto vale un libre acto de fe en la criatura, porque sólo él sabe lo que Dios vale. En la Escritura se dice de la fe lo que se ha dicho del mismo Dios: que es omnipotente:

Para Dios no hay nada imposible (Le 1, 37) y todo es posible para el que tiene fe (Me 9, 23). Se intuye entonces por qué, para hacer posible la fe, Dios ha corrido el riesgo del pecado.

La fe revela su naturaleza divina en el hecho que es prácticamente inagotable. No hay, en la fe, un punto más allá del cual no se puede seguir: siempre se puede creer aún más. Toda la gracia de Dios se pone en acción para conducir al hombre a una fe cada vez más pura y total, para hacerlo pasar «de fe en fe» (Rom 1, 17), es decir de un grado de fe a otro más perfecto, de una fe con signos a otra sin signos. Apenas el creyente ha conseguido superar, con la fe, un obstáculo, Dios no pierde el tiempo y le coloca delante otro obstáculo más alto, cada vez más alto, sabiendo qué corona le está preparando con su otra mano. Así, de forma ininterrumpida, hasta pedirle lo (humanamente) imposible: el salto en el vacío. Sucede, con la fe, como en la competición atlética del salto de altura: tras cada salto conseguido, el listón es levantado algún centímetro más para permitir un salto aún mayor, de forma que el límite precedente es siempre superado, sin que se pueda prever cuál será el record final. Nunca acaba uno de asombrarse ante esta gran invención de Dios que es la fe. La gloria del cielo - por ejemplo, la gloria de María asunta al cielo - es como un majestuoso árbol con muchas ramas y muchos frutos, pero que nace de una pequeña semilla cultivada en tierra, y esta semilla es la fe. Imaginemos qué haríamos un día si se nos diera - por parte de alguien que supiéramos fuera un experto en la materia - una pequeña semilla en una cajita, con la seguridad de que se trata de una semilla única en el mundo, que produce un árbol buscadísimo, capaz de enriquecer a quien lo posee: cómo lo guardaríamos, cómo lo protegíamos de los vientos... ¡Así debemos hacer con nuestra fe; es una semilla que produce «frutos de vida eterna!»

4. «¡Mirad, ahora es el momento propicio!»

El discurso de san Pablo sobre la justificación mediante la fe empieza con un adverbio temporal: Ahora, en cambio... Este adverbio, «ahora», tiene tres niveles o significados: uno histórico, otro sacramental y otro moral. Se refiere, en efecto, sobre todo al «ahora» en que Cristo murió por nosotros en la cruz, o sea al evento histórico en que tuvo lugar nuestra redención; se refiere, también, en segundo lugar, al momento del bautismo, en que el cristiano ha sido «lavado, santificado y justificado» (cfr. 1 Cor 6, 11); y, finalmente, se refiere al momento presente, al hoy de nuestra existencia. Este último es el significado que el Apóstol pone de relieve, cuando exclama, dirigiéndose a los Corintios: ¡Pues mirad, ahora es momento propicio, ahora es día de salvación! (2 Cor 6, 2). En este nivel, «ahora» significa, literalmente, ahora, en el momento en que vivimos.

A propósito de la justificación mediante la fe, hay algo pues, que hay que hacer ahora, de inmediato; que yo - no otro en mi lugar - debo hacer, sin lo cual todas las mejores y más profundas consideraciones sobre este problema quedan como suspendidas en el vacío. La justificación mediante la fe es el inicio de la vida sobrenatural, pero no un inicio rápidamente superado por la sucesión de otros hechos, sino un inicio siempre actual, que hay que poner y restablecer renovadamente. Dios es siempre el que «primero ama» y el primero que justifica (no sólo una vez, al inicio), por eso debe ser siempre el hombre el que crea, el que se deja justificar gratuitamente. En esta continuidad, puede haber, sin embargo, aceleraciones, sobresaltos, que corresponden a resurgimientos de la fe y de la gratitud del hombre. Nosotros estamos aquí, en este momento, precisamente para esto: no sólo para comprender a posteriori lo que sucedió en nosotros, un día, en el bautismo, sino para revivirlo. Para conseguir que nuestra fe dé un salto, y sea un salto de cualidad.

Un Padre del siglo IV ha escrito estas palabras extraordinariamente modernas y, se diría, «existenciales»: «Para cada hombre, el principio de la vida es ése, a partir del cual Cristo ha sido inmolado por él. Pero Cristo es inmolado por él en el momento en que él reconoce la gracia y toma conciencia de la vida que le ha procurado tal inmolación» (Homilia pascua] de autor antiguo, en S. Ch. 36, p. 59 s.). Por tanto, todo - muerte de Cristo y bautismo - resulta actual y verdadero para nosotros en el momento en que tomamos conciencia de ello, lo ratificamos, exultamos y lo agradecemos. Este momento, si así lo queremos, puede ser ahora mismo. El publicano, aquel día, subió al templo a orar y durante su breve oración tuvo lugar lo que le hizo «volver a casa justificado» (cfr. Le 18, 14). Le bastó decir, con toda la sinceridad de su corazón: ¡Dios mío!, ten compasión de este pecador. También nosotros podemos volver a casa justificados, después de un momento de intensa oración, o después de una confesión, en que conseguimos decir con profunda convicción esa misma palabra: «¡Dios mío!, ten compasión de este pecador». Se trata de hacer como el fariseo, de no considerarse ya perfectamente en regla al respecto. «Hay algunos - notaba Lutero - que consideran con ligereza estas palabras referentes a la gracia y dicen con temeridad- ¿Quién no sabe que sin la gracia nada hay de bueno en nosotros? y creen entender bien estas cosas. Es más, cuando se les pregunta si consideran cosa de nada su justicia, exclaman inmediatamente: ¡Ciertamente, estoy seguro! Es una lamentable y grave ceguera, que se consideren a sí mismos llegados al más alto grado de perfección, cuando la verdad es que no tienen la más mínima comprensión ni conocen el gusto de la misma. ¿Cómo puede un hombre ser más orgulloso que quien osa afirmar estar purificado de todo orgullo y de toda mala inclinación?» (Los siete salmos penitenciales, Sal 143; WA, 1, p. 219 s.).

Yo puedo, pues, volver a casa con el botín más rico que hay: justificado mediante la fe, o sea, convertido en justo, perdonado,

salvado, hecho criatura nueva. Me lo asegura la palabra de Dios que no puede mentir. Yo puedo hacer un gesto que me permita congratularme conmigo mismo para siempre. Puedo poner nuevamente mis pecados entre los brazos de Cristo en la cruz, como aquel hombre puso a sus tres hijos enfermos en los brazos de la Virgen y luego huyó, sin volverse, por miedo a tener que volverlos a tomar. Puedo presentarme con confianza ante el Padre y decirle: «¡Ahora, Padre, mírame, mírame porque yo soy en este momento tu Jesús!» Su justicia está sobre mí; él «me ha vestido un traje de gala y me ha envuelto en un manto de triunfo» (Is 61, 10). Y como Cristo ha «cargado con mi iniquidad», yo me he revestido con su santidad. «¡Me he revestido de Cristo!» (Gal 3, 17). ¡Que se regocije, nuevamente, Dios en sus criaturas, lactetur Domínus ín opeiibus suis!

Dios mira su creación y ve que, gracias al sacrificio de su Hijo Cristo, es «muy buena», de nuevo. El orgullo del hombre «está excluido»; y sin embargo, aún hay algo de que el hombre puede enorgullecerse: puede enorgullecerse del Señor: El que está orgulloso, que esté orgulloso del Señor (1 Cor 1, 31). ¡Poder estar orgulloso de Dios! ¿Qué orgullo puede ser más hermoso que éste? ¿Quién será aún tan necio como para querer cambiar esta razón de orgullo por la propia justicia? Oh, sí, nosotros estaremos orgullosos de ti, Señor. ¡Para siempre!

IV. «HA SIDO ENTREGADO A LA MUERTE POR NUESTROS PECADOS»

Una meditación sobre la Pasión de Cristo

El cuarto capítulo de la carta a los Romanos está dedicado a ilustrar lo que san Pablo considera el caso más ejemplar, antes de Cristo, de justificación mediante la fe, a saber, el caso de Abraham. Y

termina con una solemne profesión de fe en el Señor Jesús, el cual fue entregado a la muerte por nuestros delitos y resucitado para nuestra rehabilitación (Rom 4, 25). Estamos ante una de las formulaciones más «clásicas» del Kerygma que se pueden encontrar en todo el Nuevo Testamento. Volvemos a encontrar este núcleo originario de la fe, con ligeras variaciones, en otros diferentes pasajes de la carta, como una -roca subterránea que, de cuando en cuando, aflora aquí y allá: en el capítulo sexto, donde se habla del bautismo (Rom 6, 3 s.), en el capítulo octavo, donde se dice que «Cristo murió, o, mejor dicho, resucitó, y está a la derecha de Dios» (Rom 8, 34) y hacia el final, donde se dice que «Cristo murió y recobró la vida, para tener señorío sobre vivos y muertos» (Rom 14, 9). Este es el dato primordial de la tradición que el Apóstol dice haber recibido de otros (cfr. 1 Cor 15, 3) y que, por tanto, nos retrotrae a los primerísimos años de la vida de la Iglesia.

Este es, propiamente, el «evangelio» a que aludía el Apóstol al comienzo, cuando, enunciando el tema de toda la carta, decía Porque yo no me acobardo de anunciar la buena noticia, fuerza de Dios para salvar a todo el que cree (Rom 1, 16). El Evangelio, o buena noticia, para san Pablo es, en efecto, esencialmente el anuncio salvífico, en cuyo centro está la cruz y la resurrección de Cristo. Hay una correspondencia casi perfecta entre el inicio de la carta a los Romanos y el de la carta a los Corintios: De hecho, el mensaje de la Cruz para los que se pierden resulta una locura; en cambio, para los que se salvan, para nosotros, es un portento de Dios (I Cor 1, 18). A «evangelio» (buena noticia), corresponde aquí «mensaje de la Cruz»; a «acobardo», «locura»; a «el que cree», «los que se salvan», y a «fuerza de Dios», «portento de Dios».

Hemos llegado, pues, a un punto neurálgico de nuestro itinerario de reevangelización. Hasta ahora el Apóstol nos ha mostrado cómo, desde la situación de pecado y de privación de la

gloria de Dios en que nos encontramos, podemos entrar en posesión de la salvación, y gratuitamente, mediante la fe; pero aún no nos ha hablado explícitamente de la salvación en sí misma ni del evento que le ha hecho posible. Ahora sabemos que la justificación proviene de la fe, pero ¿de dónde procede la fe? ¿Dónde conseguir la energía para llevar a cabo ese «gesto audaz», si es que todavía hay esperanza de hacerlo para quien se da cuenta de no haberlo hecho aún? Los sucesivos capítulos de la carta a los Romanos ayudan a responder a estas cuestiones. «Estos cumplen la tarea de desarrollar este anuncio de la justificación por fe, procurado por la obra salvífica de Jesucristo.... explicando el evento de la justificación por fe en referencia a los dones que ello comporta» (H. Schlier, op. cit.). (Los dones que eso comporta son, como veremos, esencialmente dos: uno negativo que es la liberación del pecado y otro positivo que es el don del Espíritu Santo).

Ahora, debemos seguir al Apóstol en este trecho del camino decisivo. Si de verdad queremos evangelizarnos, o reevangelizarnos, este es el momento de hacerlo, acogiendo en nosotros, con toda su fuerza y novedad, el núcleo central del Evangelio, que es la muerte y la resurrección de Cristo. Esto, ya se sabe, no es una síntesis de todo el Evangelio, obtenida por resumen o concentración progresiva, sino la semilla inicial, de donde brota todo el resto. Al principio era el Kerygma, tal como lo leemos en las fórmulas breves insertadas aquí y allá en los escritos apostólicos. Todavía no estaban los evangelios tal como hoy los conocemos. Estos fueron redactados posteriormente, precisamente para «sostener» el anuncio esencial y mostrar su sustrato histórico, constituido por las palabras y el proceder terreno de Jesús.

Con este espíritu nos disponemos, a meditar, primero, en la muerte de Cristo y, después, en su resurrección. De la misma manera que los neófitos, la semana después de Pascua, volvían jubilosos a los pies del obispo, vestidos de blanco, para escuchar su catequesis

mistagógica, es decir, la explicación de los grandes misterios de la fe, así también nosotros volvemos a los pies de la santa madre Iglesia - al cabo no de una semana, sino, quizás, de años desde nuestro bautismo - para ser iniciados en los grandes misterios. Fue hablando a neófitos, en una circunstancia como ésta, cuando el autor de la primera carta de Pedro pronunció las palabras que aún son válidas para nosotros: Como niños recién nacidos, ansiad la leche auténtica, no adulterada, para crecer con ella sanos (1 Pe 2, 2).

1. La pasión del alma de Cristo

Está escrito que «los secretos de Dios nadie los ha podido conocer jamás si no es el Espíritu de Dios» (cfr. 1 Cor 2, 11). Ahora bien, la pasión de Cristo es un secreto de Dios y uno de los más abismales. Sólo el Espíritu, que «estaba en él», conoce este secreto y nadie más, ni en la tierra ni en el cielo, pues el sufrimiento no lo conoce verdaderamente ni puede hablar de él más que quien lo ha padecido. A cualquiera que pretendiese hacerlo, se le podría objetar: «¿Eres acaso tú quien ha sufrido?» Cuando el sufrimiento pasa del hecho al concepto, o a la palabra, ya no es sufrimiento. Nos confiamos, pues, al Espíritu Santo y le pedimos humildemente que nos haga saborear al menos algo de la pasión de Cristo, alguna gota de su cáliz.

El anuncio de la muerte de Cristo, hecho en forma breve al final del capítulo cuarto, es recogido y desarrollado inmediatamente después, en el capítulo quinto, con estas palabras: Es que cuando aún nosotros estábamos sin fuerzas, entonces, en su momento, Jesús el Mesías murió por los culpables. Ciertamente, con dificultad se dejaría uno matar por una causa justa; con todo, por una buena persona quizá afrontaría uno la muerte. Pero el Mesías murió por nosotros cuando

éramos aún pecadores: así demuestra Dios el amor que nos tiene (Rom 5, 6-8). ¿Cómo habla de la pasión el Apóstol, en este texto y, en general, en la carta a los Romanos? A primera vista podría parecer que está hablando de manera puramente objetiva, casi desde el exterior, como de un dato de hecho que está ahí delante y que se resume en unas pocas palabras convertidas casi en convencionales, como «cruz», «muerte», «sangre». Nosotros - dice somos justificados «por su sangre», reconciliados «por medio de la muerte del Hijo» (Rom 5, 9 s.), estamos en paz «con su sangre derramada en la cruz» (Col 1, 20). Cristo «murió por los impíos», «por nosotros», dice lacónicamente el Apóstol (Rom 5, 6-8), sin extenderse en explicar cómo y en qué circunstancias murió y cuánto le costó a su humanidad esa muerte. Pero semejante modo distante de hablar de la pasión es sólo aparente y se debe al estilo escueto del Kerygma, al que se atiene, a conciencia, el Apóstol para hablar de la pasión. En realidad, es precisamente él quien empieza a abrir la «dura cáscara» de los hechos y de los eventos y a sacar a la luz los aspectos más subjetivos y dramáticos de la pasión de Cristo. Un poco más adelante, afirma que Dios sentenció contra el pecado en su carne mortal (se entiende, en la carne de Cristo) (Rom 8, 3), mostrando inmediatamente, de ese modo, quiénes son los verdaderos protagonistas y cuáles los términos reales de la pasión: ¡Dios, el pecado y, en medio, Jesús! Jesús aparece como el condenado, el maldito: Al que no tenía que ver con el pecado, por nosotros, Dios lo cargó con el pecado, para que nosotros, por su medio, obtuviéramos la rehabilitación de Dios (2 Cor 5, 21); Cristo se ha convertido en «maldito por nosotros» (Gal 3, 13).

Estas afirmaciones nos llevan, de repente, a otra dimensión diferente; abren horizontes nuevos y abismales sobre la pasión, que se basan en hechos precisos y en palabras de la vida de Jesús que, en cuanto tales, entrarán inmediatamente en la trama de las narraciones evangélicas de la pasión, por más que en tiempos del Apóstol aún circulaban solo en forma oral. Hay una pasión del alma de Cristo que

es... el alma de la pasión, es decir, la que confiere a la misma su valor único y trascendente. Otros han sufrido los padecimientos corporales que ha sufrido Cristo y, quizás, incluso mayores. En cualquier caso, es cierto que, desde el punto de vista físico, los dolores padecidos por todos los hombres a lo largo de todos los siglos, puestos juntos, son mayores que los de Jesús, tomados en sí mismos, mientras todas las penas y las angustias de los hombres puestas juntas jamás alcanzarán la pasión del alma del Redentor (es más, están contenidas en ésta como la parte en el todo). El, en efecto, soportó nuestros sufrimientos y aguantó nuestros dolores (Is 53, 4). La diferencia entre nuestros sufrimientos y los de Cristo en el plano físico es sólo cuantitativa, pero en el plano del alma es cualitativa; se entra en otro género de sufrimiento que es el del hombre-Dios, aún teniendo en cuenta que los primeros tienen valor infinito por pertenecer a la persona del Verbo.

La piedad cristiana, en el pasado, se ha detenido mucho más en los padecimientos corporales que en los espirituales de Cristo a causa de algunos factores bien precisos que han condicionado, desde los orígenes, el desarrollo de la fe y de la devoción. Contra la herejía doceta, que negaba la corporeidad real y la posibilidad de Cristo, los Padres debieron insistir enérgicamente en los sufrimientos del cuerpo de Cristo; por otra parte, contra la herejía arriana, que negaba la divinidad de Cristo, debieron poner atención en no acentuar demasiado los sufrimientos de su alma (como la ignorancia de la parousía, la angustia y el miedo), porque esto parecía comprometer la plena divinidad del Verbo, considerada como estrechamente unida al alma y, a veces, incluso, como constitutiva, ella misma, del alma de Cristo. Acerca de los aspectos más desconcertantes de la pasión se corrió una especie de velo; algunos los explicaron recurriendo a la idea de la «concesión», o de la pedagogía divina, por la que Cristo se había preocupado, más que nada, de mostrar cómo debemos

comportarnos en esas mismas situaciones. En Oriente, donde la repercusión del arrianismo fue más fuerte, raramente ha sido superado este planteamiento inicial y la consideración de la gloria de la resurrección ha prevalecido siempre sobre la de la ignominia de la pasión, que ha quedado apartada incluso en la representación del Crucifijo.

Nosotros, hoy, estamos en disposición de leer el Nuevo Testamento con ojos libres de tales preocupaciones y comprender de una manera nueva algo en torno a la «palabra de la cruz». Por otra parte, ciertas adquisiciones del pensamiento moderno - como la idea del sujeto y la de existencia - también nos ayudan en este sentido. El sufrimiento, en efecto, no es tanto un hecho natural, cuanto personal, no pertenece tanto a la esencia cuanto a la existencia. Indirectamente también nos sirve de ayuda la psicología de lo profundo. La pasión del alma del Salvador encuentra su instrumento de análisis menos inadecuado, a nivel humano, no tanto en la metafísica, o en la física, o en la medicina, cuanto precisamente en la psicología de lo profundo. Esta ciencia reciente es capaz, al menos, de intentar indagar en esa zona recóndita de la persona, que la Biblia llama «el punto de unión del alma y del espíritu», «los órganos y la médula» del ser (cfr. Heb 4, 12).

Por lo demás, no somos los primeros en hacer esto actualmente: los santos y los místicos - especialmente los occidentales - nos han precedido al respecto. Reviviendo en sí la pasión de Cristo, han comprendido, no por análisis sino por experiencia, qué ha sido la pasión del Salvador y, por eso, son nuestros guías más seguros en el descubrimiento del amor de Dios. Ellos nos ayudan a comprender que si el amor de Dios es «un océano ¡limitado, sin fondo y sin riberas», así es también su dolor.

Está escrito que en Jerusalén había una piscina milagrosa y el primero que entraba en ella, cuando se agitaban sus aguas, quedaba

curado. Nosotros, ahora, debemos meternos, en espíritu, en esa piscina, o en ese océano, que es la pasión de Cristo. En el bautismo hemos sido «bautizados en su muerte», «sepultados con él» (cfr. Rom 6, 3, s.): lo que sucedió una vez simbólicamente, debe suceder ahora en realidad. Debemos tomar un baño salvífico en la pasión, para ser renovados por ella, vigorizados, transformados. «Me sepulté en la pasión de Cristo - escribe una de las almas místicas a que me refería - y me fue concedida la esperanza de que, en ella, encontraría mi liberación» (B. Angela de Foligno, op. cit., p. 148). Únicamente debemos estar atentos a no engañarnos. Es fácil quedarse en un plano humano y superficial, creyendo haber alcanzado, sin embargo, el fondo de la cuestión. Es fácil entender el paso del plano simbólico y ritual del bautismo al existencias de una manera no dolorosa, en que el «plano existencias» consiste en concebir una fuerte idea o una imagen intensa de ser sepultados con Cristo en la muerte, en hacer la experiencia, pero experiencia distante, una idea de experiencia, en vez de una experiencia real. Como quien, estando en invierno ante un espejo de agua helada, siente escalofríos sólo pensando en caer dentro. Para «reproducir en nosotros la muerte de Cristo» (Fil 3, 10), es necesario aceptar el tomar, también nosotros, nuestra cruz y seguirlo. Ciertos tipos de contagio se adquieren de herida a herida, no de herida a cuerpo sano...

Iniciamos, pues, nuestro «via crucis» a través de la pasión del alma de Cristo, haciendo en ella tres «estaciones», tres paradas: una en Getsemaní, otra en el pretorio y la tercera en el Calvario. Rellenemos con contenidos «reales», tomados de los evangelios, los enunciados «formales», o de principio, del Apóstol. Rehagamos por nuestra cuenta el camino inicial de la fe y de la catequesis de la Iglesia, pero sabiendo ya que los evangelios de la pasión fueron escritos precisamente para esto: para mostrar qué había tras los descarnados enunciados de; Kerygma apostólico: «padeció bajo el poder de Poncio Pilatos, murió y fue sepultado».

2. Jesús en Getsemaní

La agonía de Cristo en el huerto de Getsemaní es un hecho atestiguado, en los evangelios, a cuatro columnas, es decir por los cuatro evangelistas. También Juan habla de ello, a su manera, cuando pone en los labios de Jesús las palabras: Ahora me siento agitado (que recuerdan lo de los sinópticos «mi alma está triste») y las palabras: Padre, sácame de esta hora (que recuerda el «que pase de mí este cáliz» de los sinópticos) (Jn 12, 27 s.). Un eco de 1 o mismo se encuentra en la carta a los Hebreos, donde se dice que Cristo, en los días de su vida mortal, ofreció oraciones y súplicas, a glótos y con lágrimas, al que podía salvarlo de la muerte (Heb 5, 7). Es algo absolutamente extraordinario que un hecho tan poco «apologético» haya encontrado un lugar tan notable en la tradición. Sólo un acontecimiento histórico, atestiguado con seguridad, explica el relieve concedido a este momento de la vida de Jesús.

En Getsemaní los apóstoles se encontraron ante un Jesús irreconocible. El, ante cuyo gesto cesaron los vientos, que expulsaba con autoridad a los demonios, que curaba cualquier enfermedad, a quien las masas escuchaban durante jornadas enteras sin cansarse, está ahora reducido a un espectáculo lastimoso y les pide ayuda a ellos. Jesús - está escrito - empezó a sentir horror y angustia, y dijo a sus discípulos: Sentáos aquí mientras yo voy a orar (Me 14, 33 s.). Los verbos usados (ademoncin y ekthambeísth) sugieren la idea de un hombre preso de un profundo descorazonamiento, de una especie de terrible soledad, como quien se siente expulsado de la humanidad. Jesús está solo, solo, como quien se encuentra suspendido en un punto perdido del universo, donde cualquier grito cae en el vacío y donde no hay ningún punto de apoyo por ninguna parte: ni arriba, ni abajo, ni a

derecha, ni a izquierda. Sus gestos son los de una persona que se debate en una angustia mortal: se desploma de bruces, se levanta para acercarse a sus discípulos, vuelve a arrodillarse, nuevamente se vuelve a levantar... De sus labios brota la súplica: ¡Abba! ¡Padre! todo es posible para ti, aparta de mí este trago (Me 14, 36).

La imagen del cáliz, del «trago», evoca casi siempre, en la Biblia, la idea de la ira de Dios contra el pecado. La «copa del vértigo» es llamada en Isaías (Is 51, 22); de ella se ha dicho que debe ser apurada «hasta las heces» por los pecadores (Sal 75, 9). También el Apocalipsis habla del «vino del furor de Dios, escanciado sin diluir en la copa de su cólera» (Ap 14, 10). Al comienzo de la carta, san Pablo ha establecido un hecho que tiene valor de principio universal: Se está revelando además desde el cielo la reprobación de Dios contra toda impiedad e Injusticia humana (Rom 1, 18). Donde está el pecado, no puede suponerse el juicio de Dios contra el mismo, pues así Dios estaría comprometido con el pecado y caería por tierra la distinción entre el bien y el mal. Ahora, en Getsemaní, Jesús es la impiedad, toda la impiedad del mundo. Él es el hombre «hecho pecado». Cristo - se ha escrito - murió «por los impíos», en su lugar, no sólo en favor suyo. Él ha aceptado responder por todos; es, pues el «responsable» de todo, ¡el culpable ante Dios! Y es contra él, contra quien «se revela» la cólera de Dios, y esto es «beber el cáliz», «pasar el trago». La recta comprensión de la pasión de Cristo se ve dificultada por una visión extrínseca de las cosas por la que se piensa que, por una parte, estén los hombres con sus pecados y, por otra, Jesús, que sufre y expía la pena de esos pecados, pero quedándose a distancia, intacto; por el contrario, la relación entre Jesús y los pecados no es de distancia, indirecta, o sólo jurídica, sino cercana y real. En otras palabras, los pecados estaban sobre él, los tenía cargados a sus espaldas, porque se los «había cargado» libremente: Él en su persona subió nuestros pecados a la cruz (1 Pe 2, 24). En cierta manera, él se sentía el pecado del mundo. De una vez por todas,

demos un rostro y un nombre a esta realidad del pecado, para que no nos quede de éste una idea abstracta. Jesús ha cargado sobre sí todo el orgullo humano, toda la rebelión contra Dios, toda la lujuria, toda la hipocresía, toda la injusticia, toda la violencia, toda la mentira, todo el odio; lo que resulta tan terrible. (Quien ha sufrido una vez este soplo de muerte que es el odio y ha experimentado en sí mismo sus efectos, que piense en ese momento y lo entenderá).

Jesús entra en la «noche oscura del espíritu», que consiste en experimentar, simultáneamente y de modo intolerable, la cercanía del pecado y, por eso mismo, la lejanía de Dios. Tenemos dos medios objetivos para echar, al menos, un vistazo a este abismo en que se encuentra ahora el Salvador: el primero está constituido por las palabras de la Escritura, especialmente en los Salmos, que describen proféticamente los sufrimientos del justo y que, según las afirmaciones de los apóstoles y del mismo Jesús, se referían a él, y el segundo, constituido por las experiencias de los santos y, en particular, de los místicos, que han tenido la gracia de revivir dolorosamente la pasión de Cristo. Uno es conocimiento a partir de las profecías y otro «de los frutos».

En Jesús, en Getsemaní, encuentran su plena realización las palabras de Isaías: traspasado por nuestras rebeliones, triturado por nuestros crímenes, nuestro castigo saludable cayó sobre él, sus cicatrices nos curaron (Is 53, 5). Ahora se cumplen las palabras misteriosas de tantos salmos, como las del salmo 88: Tu cólera pesa sobre mí, me echas encima todas tus olas... me abrumba tu terror y deliro... tus espantos me han consumido. Sugieren la imagen de una isla sobre la que ha pasado el huracán, dejándola asolada y desnuda. ¿Qué sucedería si todo el universo físico, con sus miles de millones de cuerpos celestes, descansara sobre un único punto, como una inmensa pirámide invertida? ¿Qué presión debería soportar ese punto? Pues bien, todo el universo moral de la culpa, que no es menos ¡limitado

que el físico, pesaba, en aquel momento, sobre el alma de Jesús. El Señor descargó sobre él la iniquidad de todos nosotros (Is 53, 6); él es el Cordero de Dios «que quita» el pecado del mundo, cargándolo sobre sí (Jn 1, 29). ¡La verdadera cruz que Jesús cargó sobre sus espaldas, que llevó hasta el Calvario y en la que, luego, fue clavado, fue el pecado!

Mientras Jesús carga con el pecado, Dios está lejos; es más, Dios es la causa de su mayor tormento. No en el sentido que sea Él responsable, sino en el sentido que, con su mera existencia, Él saca a la luz y hace insoportable el pecado. La atracción infinita que hay entre Padre e Hijo está ahora atravesada por una repulsa igualmente infinita. La suma santidad de Dios se enfrenta con la suma malicia del pecado, creando en el alma del Redentor una inefable tempestad, como cuando, en los Alpes, una masa de aire frío procedente del Norte se encuentra con otra masa de aire caliente procedente del Sur y la atmósfera se ve perturbada por truenos y relámpagos que estremecen incluso a las montañas. ¿Todavía nos asombraremos, después de esto, ante el grito que brota de los labios de Cristo: «Mi alma está triste, me muero de tristeza» y de su sudor de sangre? Jesús ha vivido la «situación-límite» de forma absoluta.

Decía que Dios no es la causa ni el responsable de este sufrimiento, pero en cierto sentido (que explicaremos al hablar del Padre) también es verdad que éste es el aspecto más profundo de la pasión. «Fue el de Cristo - escribe quien "se enterró" en la pasión - un dolor inefable, múltiple y misterioso. El mayor dolor que pueda imaginarse, le fue destinado por la sabiduría divina. La voluntad de Dios, en efecto, que ninguna mente humana puede definir y que está unida a Cristo eternamente, le reservó el culmen de todos los dolores. De la misma manera que la voluntad divina supera cualquier cosa de forma maravillosa, así de intenso y profundo fue el dolor de Cristo. Un dolor agudísimo, indescriptible, dispensado por la voluntad divina,

tan intenso que ninguna mente es suficientemente grande y capaz de poder comprender. La voluntad de Dios fue la fuente y el origen de todos los dolores que sufrió Cristo: de ella derivaban y en ella se cumplieron» (B. Angela de Foligno, op. cit., p. 442 s.). También el sufrimiento se eleva a una potencia infinita cuando su causa y su medida es Dios, cuando Dios está por medio, y esto es lo que ha sucedido en la pasión de Cristo.

3. Jesús en el pretorio

De Getsemaní nos trasladamos ahora al pretorio de Pilato. Se trata de un breve intermedio entre la condena y la ejecución que, como tal, pasa fácilmente desapercibido en la lectura de las narraciones de la pasión, cuando en verdad está lleno de significado. Los evangelios narran que, una vez entregado para ser crucificado a los soldados, éstos condujeron a Jesús al patio y convocaron a toda la compañía para un espectáculo: lo vistieron de púrpura, le pusieron una corona de espino, que habían trenzado, y comenzaron a hacerle el saludo: ¡Salud, rey de los judíos! Le golpeaban la cabeza con una caña y le escupían, y, arrodillándose, le rendían homenaje (Mc 15, 16-19). Hecho esto, le quitaron el viejo andrajo de púrpura, le pusieron su ropa y lo sacaron para crucificarlo.

Hay un cuadro de un pintor flamenco, del siglo XVI, que me impresiona mucho cada vez que lo veo, sobre todo porque no hace más que reunir los datos de los diversos evangelistas respecto a este momento de la pasión, haciendo visible y observable esta escena. Jesús tiene en su cabeza un haz de espinas no secas aún, como muestran las hojas verdes que penden de las pequeñas ramas. De la cabeza caen gotas de sangre, mezclándose con las lágrimas que bajan de sus ojos. Es un llanto casi desconsolado; pero de inmediato se

comprende, viéndolo, que no llora por sí mismo, sino por quien lo mira; llora por mí que no comprendo aún. El mismo, por lo demás, dirá a las mujeres: No lloréis por mí (Lc 23, 28). Tiene la boca semiabierta, como quien se fatiga al respirar y es presa de una angustia mortal. En sus espaldas tiene puesto un man ' to pesado y gastado, que da una idea más de metal que de tejido. Siguiendo con la mirada hacia abajo, se encuentran sus muñecas atadas con una basta cuerda, con muchas vueltas; en una mano le han colocado una caña y en la otra un manojo de varas, símbolo burlón de su realeza. Son sus manos, sobre todo, las que producen escalofríos cuando se mira el cuadro: Jesús ya no puede mover ni siquiera un dedo; es el hombre reducido a la más total impotencia, como inmovilizado. Cuando me detengo a contemplar esta imagen, especialmente si estoy a punto de salir para predicar la palabra de Dios, se me llena el alma de sonrojo, pues calculo la enorme distancia que hay entre él y yo: yo, el siervo, libre para ir, hacer y deshacer; él, el Señor, vencido y prisionero. ¡La Palabra, encadenada, y el mensajero, libre!

Jesús, en el pretorio, es la imagen del hombre que ha «restituido a Dios su poder». El ha expiado todo el abuso que hemos hecho y seguimos haciendo de nuestra libertad; esa libertad que no queremos que nadie nos toque y que no es más que esclavitud respecto a nosotros mismos. Debemos imprimir bien en nuestra mente este episodio de Jesús en el pretorio, pues también a nosotros. nos llegará el día en que, en el cuerpo o en el espíritu, quedaremos así reducidos, o por los hombres o por la edad, y entonces sólo él, Jesús, nos podrá ayudar a comprender y cantar, entre lágrimas, nuestra nueva libertad. Hay una intimidad con Cristo que sólo se consigue así: estando cerca de él, mejilla con mejilla, en la hora de la ignominia, la suya y la nuestra, llevando también nosotros «el oprobio de Cristo» (cfr. Heb 13, 13). Hay muchas personas, a las que la enfermedad o un handicap ha reducido a una inmovilidad semejante a la de Cristo en el pretorio y

que pasan su vida en un carrito o en la cama. Jesús revela la secreta grandeza escondida en estas vidas, si se viven en unión con él.

4. Jesús en la cruz

Llegamos ahora a nuestra tercera estación en este via crucis a través de la pasión del alma del Salvador; trasladémonos, en espíritu, al Calvario. También aquí hay una pasión visible -los clavos, la sed, el vinagre, el golpe de lanza -, que haremos bien en no perder nunca de vista, y hay una pasión invisible, mucho más profunda, que se produce en la intimidad de Cristo, donde, guiados por la palabra de Dios, queremos intentar echar ahora una mirada.

Escribiendo a los Gálatas, san Pablo dice haber «presentado ante sus ojos a Jesús el Mesías en la cruz» (cfr. Gal 3, 1). Cómo era este crucificado, que él presentaba ante los ojos e imprimía en la mente de los creyentes de las comunidades fundadas por él, nos lo hace comprender inmediatamente, en el mismo capítulo de la carta a los Gálatas. No era, ciertamente, un Crucificado en agua de rosas. El Mesías - dice - nos rescató de la maldición de la Ley, haciéndose por nosotros un maldito, pues dice la Escritura: «Maldito todo el que cuelga de un palo» (Gal 3, 13). ¡Pablo no ha «mezclado las rosas con la cruz»! Maldición (-katára) es sinónimo, en la Biblia, de abandono, de vacío, de soledad, de separación de Dios y exclusión del pueblo. Era una especie de excomunión radical. En un cierto punto de la carta a los Romanos, hablando de sus consanguíneos hebreos, el Apóstol formula la espantosa hipótesis de convertirse él mismo en «proscrito, lejos del Mesías, por el bien de sus hermanos» (cfr. Rom 9, 3). Lo que él ha entrevisto como el sufrimiento supremo, aún sin haberse visto obligado a sufrirlo lo ha vivido Jesús, realmente, en la cruz, hasta el fondo: ¡él se ha convertido, verdaderamente, en proscrito,

separado de Dios, en favor de los hermanos! Dios mío, Dios mío - ha gritado en la cruz -, ¿por qué me has abandonado? (Mt 27, 46).

La experiencia del silencio de Dios, que el hombre moderno siente de forma tan aguda, también nos ayuda a comprender algo nuevo de la pasión de Cristo, con tal que se tenga en cuenta que, para el hombre bíblico, el silencio de Dios no es lo mismo que para el hombre de hoy. Si Dios no le habla, él es «como uno de los que bajan a la fosa» (Sal 28, 1), está muerto, pues vive por la palabra de Dios; en la Biblia, por definición, sólo está vivo aquél, a quien Dios dirige su palabra. El silencio de Dios se mide por la intensidad con que se cree en él y se le invoca. Y no significa casi nada para quien no cree en Dios o, creyendo, no recurre a él más que de forina despegada. Cuanto mayor es la confianza puesta en él, más ardiente es la súplica, y más doloroso resulta que Dios se calle. De ahí podemos intuir qué debe haber sido ' para Jesús, el silencio del Padre. Los enemigos, al pie de la cruz, no hacen más que exasperar este dolor, haciendo del silencio de Dios la prueba de que Dios no está con él: ¡Había puesto en Dios su confianza! - dicen entre ellos, para que él lo escuche - sí de verdad lo quiere Dios, que lo libre ahora (Mt 27, 43). También María, al pie de la cruz, sabe lo que es el silencio de Dios. Nadie mejor que ella podría hacer suya la exclamación que le brotó de la boca a un Padre, al pensar en un momento de persecución feroz de la Iglesia: «¡Qué duro fue, oh Dios, soportar, en aquel día, tu silencio!»

Jesús, en la cruz, ha experimentado hasta el fondo la consecuencia fundamental del pecado, que es la pérdida de Dios. Se ha convertido en el sin-Dios, en el ateo - ateísmo de pena, no de culpa - y ello para expiar todo el ateísmo culpable que hay en el mundo y en cada uno de nosotros, bajo la forma de rebelión contra Dios, de despreocupación respecto a Dios. En verdad, el castigo que nos salva se ha abatido sobre él. Jesús ha experimentado en sí, misteriosamente, - dicen algunos doctores de la Iglesia y místicos - la pena de los

condenados que consiste en la privación de Dios, al descubrir de improviso que Dios es todo, que sin él es imposible tanto el vivir como el morir, y que tú lo has perdido para siempre. Una santa que ha revivido esta pena dice que en aquellas condiciones, no se puede ni siquiera recurrir a Dios, «porque se sabe estar en sede de justicia, no de piedad». «Todas las penas @ice la misma santa - nada son en comparación con ésta. Basta decir que aquellas almas están privadas de Dios. El infierno no es más que la pérdida del Sumo Bien» (S. Verónica Giuliani, Dialio del 16.7.1697).

Lo que Jesús ha experimentado al ser clavado en la cruz y en las horas siguientes, podemos saberlo, en parte, de aquéllos, a quienes les ha sido concedido llevar impresos en su carne y en su corazón, sus estigmas. Fácilmente nos dejamos llevar a considerar los estigmas, que algunos santos han recibido, como signos de particular benevolencia de Dios, como un singular privilegio y una especie de trofeo de gloria, y lo son; pero quien los recibe, los experimenta como lo que fueron en realidad para Cristo, cuando los recibió en el Calvario, o sea, como el signo del terrible juicio de Dios contra el pecado, como un ser, literalmente, «traspasado» a causa de nuestros delitos. Recordaré siempre la impresión que tuve al leer, en un pequeño cuadro que hay en el coro de S. Giovanni Rotondo, la relación con que el P. Pio de Pietrelcina describía a su padre espiritual el hecho de los estigmas, ocurrido precisamente en aquel lugar. El terminaba haciendo suyas las palabras del salmo que dice: Señor, no me reprendas, con ira, no me corrijas con cólera (Sal 38, 2). Y se intuye con qué espíritu debía recitar el resto de este salmo, donde se dice: Tus flechas se me han clavado, tu mano pesa sobre mí, no hay parte ilesa en mi carne, a causa de tu furor... estoy agotado y deshecho, me ruge y me brama el corazón... Leyendo esa relación, se intuye algo del drama del Calvario, se sale de una visión superficial del mismo; se entrevé qué hay detrás de las palabras del salmista que

hemos recordado: Tus espantos me han consumido (Sal 88, 17) y que se aplican a Cristo.

Todo esto era necesario «para que se destruyese el individuo pecador» (Rom 6, 6) y para que, en vez de la maldición, viniese sobre nosotros la bendición (cfr. Gal 3, 13). Desde los tiempos más antiguos, los Padres han aplicado a Cristo en la cruz la figura bíblica de las aguas «amargas» de Mara que se transforman en aguas dulces, al contacto con el bastón que sobre ellas lanza Moisés (cfr. Ex 15, 23 s.). Cristo, en el árbol de la cruz, ha bebido, también él, las aguas amargas del pecado y las ha transformado en las aguas dulces de la gracia. Ha transformado el inmenso «no» a Dios de los hombres en un «sí», en un «Amén», aún más inmenso, tanto que ahora «a través de él respondemos nosotros a la doxología con el amén de Dios» (cfr. 2 Cor 1, 20). Pero, lo que esto ha supuesto para el alma humana del Salvador, nadie podrá jamás ni saberlo, ni describirlo. Nadie conoce la pasión del Hijo sino el Padre...

Detengámonos ahora un poco bajo la cruz, para observar, con una mirada de conjunto, toda la pasión del alma de Cristo y ver lo que, a través de ella, se ha realizado de nuevo en el mundo. Jesús, en su pasión, ha realizado el gran «misterio de la piedad» (1 Tim 3,16): con su eusebeía, o piedad, ha derribado la asebeia, la impiedad, creando la nueva situación de los hombres ante Dios, que llamamos salvación.

Después del pecado, la grandeza de una criatura ante Dios consiste en llevar sobre sí, lo menos posible de culpa y lo más posible de pena del mismo pecado. En otras palabras, en ser «cordero», es decir, víctima en ser «inmaculado», o sea, inocente. No consiste tanto en una u otra cosa tomada por separado - es decir, o en la inocencia o en el sufrimiento -, cuanto en la síntesis de ambas cosas y en la presencia simultánea de ambas en la misma persona. El valor supremo es, pues, el sufrimiento de los inocentes. En el vértice de esta nueva escala de grandeza está, solitario, Jesús de Nazaret, a quien

la Escritura define como «el Cordero sin mancha» (cfr. 1 Pe 1, 19). El, en efecto, sin haber omitido ninguna culpa, ha cargado sobre sí toda la pena del pecado: El no cometió pecado... El en su persona subió nuestros pecados a la cruz» (1 Pe 2, 22-24); al que no tenía que ver con el pecado, Dios lo cargó con el pecado (cfr. 2 Cor 5, 21).

Decir que Jesús ha cargado con la pena del pecado no significa decir que ha cargado sólo con el castigo, sino también algo mucho más terrible, con la imputación de la misma culpa, sin haberla cometido. Para intuir algo de este nuevo orden de grandeza ante Dios, es necesario no detenerse en las palabras e imágenes con que lo expresamos, sino por el contrario intentar reconstruir interiormente la experiencia que supone. El hombre está hecho para la inocencia; la culpa es lo que, más que cualquier otra cosa, le repugna, incluso más que el mismo sufrimiento. Nadie quiere ser culpable; si a veces uno se enorgullece de las propias culpas, es porque, en realidad, con anterioridad, ha invertido por su cuenta los valores o ha encontrado algunas justificaciones, de forma que lo que los demás consideran culpa, él lo considera mérito. En alguna medida, todos poseemos la amarga experiencia de haber sido inculpadados, incluso ante los ojos de la persona a la que se ama o cuyo afecto más apreciábamos, y hemos visto qué provoca todo esto en el corazón. Cada día constatamos cuántas fatigas nos cuesta asumir abiertamente una culpa, aunque sea pequeña y merecida, sin tratar de defendernos. Entonces podemos comprender qué abismo hay detrás del hecho de que Jesús haya sido «inculpadado» ante su Padre de todo pecado existente en el mundo. Jesús ha experimentado, en grado sumo, la más tremenda, radical y universal causa de sufrimiento humano que es el «sentido de culpa». Por eso, también esta es redimida de raíz y es posible que algunas almas, llamadas a una unión particular con el divino Esposo, se sientan como devoradas en su intimidad, durante años y años, junto con él, por esta especie de martirio que la hace sentir culpable de todo, hasta el día en que, liberadas por el poder de Dios, se sienten del todo

celestiales y angélicas, sin ninguna otra relación con el pecado, libres e inocentes, con la misma inocencia del Hijo de Dios.

Lo más grande del mundo no es, pues, el sufrimiento justo, sino el «sufrimiento injusto», como lo llama la primera carta de Pedro (cfr. 1 Pe 2, 19). Este sufrimiento es mucho mayor y precioso porque es el único que se acerca al modo de sufrir de Dios. Sólo Dios, cuando sufre, no puede sufrir más que como inocente, injustamente. Todos los hombres, cuando sufren, deben decir, como el buen ladrón en la cruz: «Nosotros sufrimos justamente»; sólo de Jesús se debe decir, en sentido absoluto, como también dijo el buen ladrón: «Este no ha hecho nada malo» (cfr. Le 23, 41).

Esta es también la principal diferencia que la carta a los Hebreos percibe entre el sacrificio de Cristo y el de cualquier otro sacerdote: El no necesita ofrecer sacrificios cada día... primero por sus propios pecados y luego por los del pueblo (Heb 7, 27). Cuando quien sufre no tiene pecados propios que expiar, su sufrimiento se traduce en puro poder de expiación; no llevando consigo la triste marca del pecado, el sello de este sufrimiento es más puro y su voz «más elocuente». Así había sido, en un tiempo - pero sólo era una pálida figura -, la voz de la sangre de Abel (cfr. Gn 4, 10; Heb 12, 24). Lo que a los ojos del mundo es el mayor e insuperable escándalo - el dolor de los inocentes - es, ante Dios, la mayor sabiduría y justicia. Es un misterio, pero es así y Dios parece repetirnos, al respecto, lo que un día dijo Jesús en el Evangelio: ¡«El que pueda entender, entienda!»

5. «Por nosotros»

La meditación de la pasión no se puede limitar a una reconstrucción objetiva e histórica del hecho, aunque sea interiorizada, como hemos tratado de hacer hasta aquí. Sería quedarse a mitad. El

Kerygma, o anuncio, de la pasión está formado siempre, incluso en sus formulaciones más breves, por dos elementos: por un hecho, «padeció», «murió», y por la motivación del hecho, «por nosotros», «por nuestros pecados». Ha sido entregado a la muerte - dice el Apóstol - «por nuestros pecados» (Rom 4, 25); murió «por los impíos», ha muerto «por nosotros» (Rom 5, 6.8). Siempre así. Este segundo punto ha aflorado continuamente también en las reflexiones hechas hasta aquí, pero como incisos. Ha llegado ahora el momento de sacarlo a plena luz y de concentrarnos en él. La pasión permanece inevitablemente extraña para nosotros, hasta que no se entra en ella a través de esa pequeña puerta estrecha del «por nosotros», pues sólo conoce verdaderamente la pasión quien reconoce que ésta es su obra. Sin esto, el resto es una divagación.

Si Cristo ha muerto «por mí» y «por mis pecados», eso quiere decir - transformando la frase en activa, que yo he matado a Jesús de Nazaret, que mis pecados lo han aplastado. Es lo que Pedro proclama con fuerza a los treinta mil oyentes, el día de Pentecostés: «¡Vosotros matasteis a Jesús de Nazaret!», «¡Rechazásteis al santo, al justo!» (cfr. Hch 2, 23; 3, 14). San Pedro debía saber que esos treinta mil, y los otros a los que dirige la misma acusación, no habían estado todos presentes en el Calvario clavando, materialmente, los clavos ni tampoco ante Pilato pidiendo que fuera crucificado. Y a pesar de ello, tres veces repite esa tremenda afirmación y los oyentes, bajo la acción del Espíritu Santo, reconocen que es verdad también por lo que a ellos se refiere, como está escrito: estas palabras les traspasaron el corazón, y preguntaron a Pedro y a los demás apóstoles: ¿Qué tenemos que hacer, hermanos? (Hch 2, 37).

Esto echa una nueva luz sobre lo que hemos meditado hasta ahora. En Getsemaní también estaba mi pecado - ese pecado que yo conozco - que pesaba sobre el corazón de Jesús; en el pretorio también estaba el abuso que yo he hecho de mi libertad que lo tenía atado; en

la cruz también estaba mi ateísmo, que él expiaba. Jesús lo sabía, al menos como Dios, y quizás también estaba quien, en aquel momento, se lo ponía ante sus ojos, en un intento desesperado de pararlo y hacerlo desistir. Está escrito que, después de las tentaciones del desierto, Satanás abandonó a Jesús, para volver en el tiempo señalado (cfr. Le 4, 12) y se sabe que, para el evangelista, este «tiempo señalado» es el tiempo de la pasión, «la hora de las tinieblas», como lo llama Jesús mismo en el momento de su arresto (cfr. Le 22, 53) viene el príncipe de este mundo, dijo Jesús saliendo del cenáculo para prepararse para su pasión (cfr. Jn 14, 30 s.). En el desierto, el tentador le mostró todos los reinos de la tierra, le muestra todas las generaciones de la historia, incluida la nuestra, y le grita en el corazón: ¡Mira, mira, por quién sufres! ¡Mira qué harán con tu sufrimiento! Seguirán pecando como siempre, sin pensárselo. ¡Todo es inútil! Y, sin embargo, es cierto que entre aquella masa que no se lo piensa también estoy yo, que soy capaz hasta de escribir estas cosas de su pasión quedando impasible, cuando se debería escribir de ésta sólo entre lágrimas. Resuenan en mis oídos las palabras y las notas de ese canto negro espiritual, lleno de fe, que dice: «¿Estabas tú, estabas tú, cuando crucificaron al Señor?», y dentro de mí estoy obligado a responder cada vez: ¡Sí, allí estaba yo, allí, cuando crucificaron al Señor! Es verdad lo que dice seguidamente ese canto: «A veces habría que temblar, que temblar y volver a temblar».

Es necesario que en la vida de cada hombre tenga lugar un terremoto y que en su corazón se reproduzca algo de lo que sucedió, a modo de admonición, en la naturaleza, en el momento de la muerte de Cristo, cuando el velo del templo se rasgó, de arriba abajo, las piedras se partieron y los sepulcros se abrieron. Es necesario que el santo temor de Dios desgarre, de una vez, nuestro corazón altivo y seguro de sí a pesar de todo. Todas las personas pías que asistieron a la pasión nos dan ejemplo y nos estimulan a esto: el buen ladrón gritando: «¡Acuérdate de mí!», el centurión glorificando a Dios, la masa

golpeándose el pecho (cfr. Le 23, 39 ss.). Ha habido, en la Iglesia, quien ha hecho la experiencia de este terremoto espiritual y nos puede ayudar a comprender en qué consiste: «En un momento me vi totalmente inmersa en sangre, mientras mi espíritu comprendía que era la Sangre del Hijo de Dios, de cuya efusión yo misma era culpable a causa de todos los pecados que, en ese momento, volvía a ver ante mí y que aquella sangre preciosa había sido derramada para mi salvación. Si la bondad de Dios no me hubiera sostenido, creo que habría muerto de espanto, tan horrible y espantosa es la visión del pecado, por pequeño que pueda ser. No hay lengua humana capaz de expresarle. Ver a un Dios de infinita bondad y pureza, ofendido por un gusano terreno, sobrepasa todo horror... Ver, además de esto, que se es personalmente culpable y que aunque hubiera sido la única en pecar, el Hijo de Dios había hecho lo que ha hecho por todos, destroza y anonada al alma» (B. María de la Encarnación, Re]. autobiogr. de 1654).

El mismo apóstol san Pedro hizo una experiencia semejante, y si pudo proclamar aquellas tremendas palabras a las masas, fue porque primero se las había dirigido a sí mismo: «¡Tú, tú, has renegado del Justo y del Santo!» El Señor - se lee, en un cierto momento de la narración de la pasión -, volviéndose, le echó una mirada a Pedro, y Pedro, saliendo fuera, lloró amargamente (Lc 22, 61 s.). La mirada de Jesús lo traspasó de arriba abajo y lo transformó. Estas palabras de Lucas me llevan a pensar en una escena. imagina dos prisioneros en un campo de concentración. Uno de ellos eres tú, que has intentado huir, sabiendo que, por eso, se castiga con la pena de muerte. Tu compañero, estando tú p@esente, es culpado en tu lugar y calla; es torturado en tu presencia y calla. Finalmente, mientras lo están conduciendo al lugar de ejecución, por un instante, se vuelve y te echa una mirada en silencio, sin el menor asomo de reprobación. Al volver a casa, ¿podrás seguir siendo el mismo de antes? ¿Podrás olvidar alguna vez esa mirada? Cuántas veces, oyendo hablar, o hablando yo

mismo, de la pasión de Cristo, o mirando aquella imagen de Jesús en el pretorio, me he repetido a mí mismo aquel famoso verso de nuestra literatura: «Y si no lloras, ¿por qué llorar solo?»

El equívoco es que nosotros consideremos inconscientemente la pasión como un hecho acaecido hace dos mil años y concluido para siempre. ¿Cómo conmoverse y llorar por un hecho acaecido hace dos mil años? El sufrimiento actúa sobre nosotros de forma real, no por recuerdo. La pasión de Cristo no puede ser contemplada más que por sus contemporáneos. Ahora bien, vemos escrito por personas competentes que «la pasión de Cristo se prolonga hasta el final de los siglos» (S. León M., Sermo 70, 5; PL 54, 383), y que «Cristo estará en agonía hasta el fin del mundo» (B. Pascal, Pensamientos, n. 553 Br.). Innumerables almas sienten, también hoy, que él sufre aún, que estará en la cruz mientras exista en el mundo el pecado y, por lo demás, la misma Escritura dice que quienes pecan, «crucifican de nuevo, por su cuenta, al Hijo de Dios y lo exponen a la infamia (Heb 6, 6). Un día, estando absorto por la reflexión en torno a la persona de Cristo, resucitado como ahora existe en la realidad, por encima de las categorías con las cuales lo representamos, se me fue entregado un crucifijo horriblemente profanado y desfigurado, mientras una voz en mis adentros dijo: «¡Mira cómo soy en la realidad!», dejándome sin habla.

Todo esto no es un simple modo de hablar, sino que responde a la verdad. En el Espíritu, Jesús está también ahora en Getsemaní, en el pretorio, en la cruz, y no sólo en su cuerpo místico - en quien sufre, es encarcelado o asesinado - sino, de una manera que no podemos explicar, también en su persona. Esto es verdad «no obstante» la resurrección, sino, por el contrario, precisamente «a causa» de la resurrección que ha hecho que el Crucificado esté «vivo por los siglos». El Apocalipsis nos presenta al Cordero en el cielo, «erguido», es decir resucitado y vivo, pero «como inmolado» (cfr. Ap 5, 6).

Gracias a su Espíritu, que él nos ha dado a nosotros, somos contemporáneos de Cristo, su pasión tiene lugar «hoy», como dice la liturgia. Cuando contemplamos la pasión, estamos en la misma situación de un hijo que, tras largo tiempo, de improviso, vuelve a comparecer ante su propio padre que, por su culpa, fue condenado un día, fue deportado lejos y sometido a toda clase de malos tratos y que ahora está ante él en silencio, dejando ver en su cuerpo los signos de esos malos tratos sufridos. Es verdad que ahora todo ha acabado, que el padre ha vuelto a casa, que el sufrimiento ya no tiene poder sobre él, pero ¿quizás, por eso, su hijo permanecerá insensible ante tal visión o, más bien, estallará en un llanto incontenible, echándose a los pies, al ver finalmente con sus propios ojos lo que ha hecho? En el Evangelio de Juan se lee: Verán al que traspasaron (Jn 19, 37) y la profecía, que él cita, sigue diciendo: Harán duelo como por un hijo único, llorarán como se llora a un piimogé~ nító (Zac 12, 10). Toda la meditación de la pasión, que ha llenado la historia de la Iglesia y producido tantos santos, se basa en esto, es el cumplimiento de esta profecía. ¿Se ha realizado alguna vez, en mi vida, esta profecía, o espera todavía su cumplimiento? ¿He mirado alguna vez a quien yo he traspasado?

Es hora de que se realice en nuestra vida aquel «ser bautizados en la muerte de Cristo», de que algo del viejo hombre nos caiga de encima, se separe de nosotros y quede sepultado para siempre en la pasión de Cristo. El viejo hombre, con sus deseos carnales, debe ser «crucificado con Cristo». Un pensamiento más fuerte se ha introducido, atemorizándolo mortalmente e induciéndole a abandonar (como sucede en el electroshock) todas sus «fijaciones» y vanidades. San Pablo cuenta su experiencia al respecto: Con el Mesías quedé crucificado y ya no vivo yo, vive Cristo en mí (Gal 2,20). Ya no soy yo quien vive, es decir, mi «yo» ya no vive. ¿Significa esto que Pablo ya no tenía impulsos o tentaciones del hombre viejo? ¿Estaba ya en la paz escatológico, ausente de luchas? No, porque confiesa él mismo su

propia lucha interior entre la ley de la carne y la del Espíritu (cfr. Rom 7, 14 ss.) y, además, lo vemos también nosotros leyendo sus cartas. Y, sin embargo, algo irreversible había sucedido, por lo que podía decir que su «yo» ya no «vivía». Ahora, la causa del «yo» es perdedora; ha aceptado libremente perder su «yo», negarse a sí mismo, por lo que, aunque el «yo» vive y palpita, está subyugado. Para Dios, lo que cuenta, en este aspecto, es el querer, pues la cuestión se refiere precisamente a la voluntad. Esto es lo que debemos hacer también nosotros para ser «crucificados con Cristo».

El fruto de la meditación de la pasión es, pues, conducir a la muerte al hombre viejo y hacer renacer al nuevo, que vive de acuerdo con Dios; pero es, sobre todo, lo primero, pues esto segundo - caminar «en la novedad de vida» - está directamente ligada a la resurrección de Cristo. En ella se realiza esta «parada» y cambio de dirección, simbolizada por la sepultura bautismal. «La regeneración - escribe san Basilio - es el comienzo de una nueva vida. Si no más, para comenzar una segunda vida, necesita primero poner fin a la precedente. Como en la doble carrera de los estadios, hay prevista una parada y descanso, antes de reemprender la carrera en sentido contrario, así también en el cambio de vida resulta necesario que una muerte se interponga entre las dos vidas, para poner fin a lo que precede e iniciar lo siguiente» (De Spír. S., XV, 35; PG 32, 129).

6. «Lo que es a mí, Dios me libre de glorianme»

Después de haber pasado a través de un nuevo bautismo en la muerte de Cristo, hecho de deseo y decisión, veamos a la cruz y muerte de Cristo cambiar completamente de signo y convertirse, totalmente, de acusación y motivo de espanto y tristeza en motivo de alegría y seguridad. En consecuencia, ahora - dice el Apóstol - no

pesa condena alguna sobre los que son del Mesías Jesús (Rom 8, 1): la condena ha agotado en él su curso y ha cedido su lugar a la benevolencia y al perdón.

La cruz aparece, ahora, como la «vanagloria», como la «gloria», o en lenguaje paulino, como una jubilosa seguridad, acompañada de conmovida gratitud, a la que llega el hombre con la fe y que se expresa en la alabanza y en la acción de gracias: lo que es a mí, Dios me libre de gloriarme más que en la Cruz de nuestro Señor, Jesús Mesías (Gal 6, 14). ¿Cómo puede uno gloriarse de algo no propio? El motivo es que ahora la pasión se ha convertido en «nuestra». El «por mí», de ser complemento causal se ha convertido en complemento final, o de favor. Si antes significaba «por mi culpa» (día, propter, como se lee en los textos), ahora, tras el humilde reconocimiento de culpa y la confesión, significa «en favor mío» (hyper, pro, como se lee en otros textos). Está escrito que a quien no había conocido el pecado, Dios lo trató como pecado en favor nuestro, para que nosotros pudiéramos convertirnos, por medio de él en justicia de Dios (2 Cor 5, 21). Esta es la justicia de que hablaba el Apóstol cuando decía: Ahora está proclamada una justicia que Dios concede (Rom 3, 21). He aquí lo que ha creado la posibilidad - y la sigue creando - de hacer aquel «gesto audaz». En efecto, cuando a la pasión de Cristo se añade, por nuestra parte, la fe, nosotros nos convertimos, de hecho, en los justos de Dios, los santos, los amados, Dios se convierte para nosotros en lo que había prometido: Señor, justicia nuestra (Jer 23, 6).

Ahora podemos abrirnos, sin temor, a aquella dimensión gozosa y pneumática, en que la cruz ya no aparece como «necedad y escándalo», sino, por el contrario, como «poder de Dios y sabiduría de Dios». Podemos hacer de ella nuestro motivo de inquebrantable seguridad, prueba suprema del amor de Dios por nosotros, tema inagotable de anuncio, y decir también nosotros con el Apóstol: ¡Lo

que es a mí, Dios me libre de gloriarme más que de la Cruz de nuestro Señor, Jesús Mesías!

V. «HA SIDO RESUCITADO PARA NUESTRA JUSTIFICACION»

La resurrección de Cristo, fuente de nuestra esperanza

El ángel que se apareció a las mujeres, en la mañana de Pascua, les dijo: No os espantéis. Buscáis a Jesús Nazareno, el crucificado. ¡Ha resucitado! (Me 16, 6). El anuncio de la resurrección resulta tanto más fuerte y penetrante cuanto más se acerca uno, todavía hoy, a esta forma originaria y sencillísima y cuanto ese anuncio es más comunicación de fe y de existencia, antes que de pruebas y de doctrina. El santo más querido por el pueblo ruso, Serafino de Sarov, después de haber transcurrido una decena de años en un bosque, sin pronunciar ni una palabra, ni siquiera con el hermano que de vez en cuando le llevaba comida, al final de este largo silencio fue enviado por Dios en medio de los hombres y, a las personas que, cada vez en mayor número, acudían a su monasterio, les decía con gran pasión: «Esta es mi alegría, ¡Cristo ha resucitado!» Esta sencilla expresión, pronunciada por él, era suficiente para cambiar el corazón de aquella persona y el mundo que le rodeaba. Su voz tenía el mismo timbre que la del ángel. También yo, haciendo mías las palabras de este santo, te digo a ti que has seguido hasta aquí por este camino, pasando a través

de la noche oscura de la pasión: «¡Esta es mi alegría, ¡Cristo ha resucitado!» La liturgia del tiempo pascual nos invita a dirigir un saludo semejante al de María, que esperó, más que nadie, la resurrección y se alegró por ella, y que puede guiarnos por este camino pascual: «¡Reina del cielo, alégrate, aleluya, pues aquél que se te concedió llevar en el vientre, aleluya, ha resucitado como había prometido, aleluya!»

La resurrección de Cristo es, para el universo del espíritu, lo que, según los descubrimientos recientes, fue, para el universo físico, la «gran explosión» inicial, cuando un «átomo» de materia empezó a transformarse en energía, dando comienzo a todo el movimiento de expansión del universo que aún continúa, después de miles de años. Todo lo que existe y se mueve en la Iglesia - sacramentos, palabras, instituciones - saca su fuerza de la resurrección de Cristo. Este es el instante en que la muerte se transformó en vida y la historia en escatología. Es la nueva creación, como inculca la liturgia al escoger, como primera lectura de la vigilia pascual, la narración de la creación de Génesis 1. Es el nuevo «*fiat lux*!», ¡hágase la luz!, pronunciado por Dios. Tomás tocó con su dedo esta fuente de toda energía espiritual, que es el cuerpo del Resucitado, y recibió una «sacudida» tal que hizo desaparecer absolutamente, al instante, todas sus dudas y exclamar lleno de seguridad: ¡Señor mío y Dios mío! El mismo Jesús, en esa circunstancia, dijo a Tomás que hay un modo más bienaventurado de tocarlo, que es la fe: Dichosos los que tienen fe sin haber visto (Jn 20, 29). El «dedo» con que también nosotros podemos tocar al Resucitado es la fe; y es este dedo el que debemos extender ahora, con el ardiente deseo de recibir de este contacto luz y fuerza.

1. «Si crees de corazón ... »

Ante el anuncio de la resurrección de Cristo, se abren dos caminos: el de la interpretación (o, como dicen los entendidos, de la hermenéutica) y el de la fe. El primero se basa en el principio: comprender para creer, el segundo en el principio: creer para comprender. De por sí, no son dos caminos inconciliables entre sí, pero su diferencia es, en cualquier caso, notable y puede resultar, en casos extremos, que se excluyan, de hecho, entre sí y vayan en direcciones opuestas. Gran parte de lo que se ha escrito sobre la resurrección en los últimos tiempos, con la llegada de la teoría de la desmitificación (o desmitologización), se sitúa en el ámbito de la interpretación; intenta iluminar lo que significa decir «ha resucitado», o decir «ha aparecido»; si es afirmación histórica, mitológico o escatológico; si Cristo ha resucitado en la historia o en el Kerygma, si quien vive ahora, en la Iglesia, es la persona del Resucitado o sólo su causa. Cuando se hace con fe y humildad, este esfuerzo es precioso; lleva, de hecho, a superar ciertas representaciones burdas de la resurrección, inaceptables para el hombre de hoy; favorece, por tanto, una purificación de la misma fe.

Sin embargo, el riesgo que se corre en este camino es grande; ese riesgo es el de no dar nunca el siguiente paso, el salto de la fe. Si se pretende comprender para creer, al no poder nunca comprender del todo la resurrección - pues es obra misteriosa de la omnipotencia divina y no humana -, ocurre que se alargará hasta el infinito y nunca se creará. «La fe quiere poner el Absoluto, mientras la razón quiere continuar la reflexión» (Kierkegaard). Y esto explica muchas cosas sobre el actual estado de la discusión teológico en torno a la resurrección de Cristo. Mientras está buscando la verdad, el protagonista es él, el hombre que investiga, es él quien conduce el juego; en estas condiciones, el racionalista acepta pasarse la vida entera discurriendo sobre Dios. Por el contrario, cuando se ha

reconocido la verdad, es ésta la que sube al trono y quien allí la ha colocado debe ser el primero en arrodillarse ante ella. Y esto es lo que bien pocos están dispuestos a hacer.

El camino más seguro y provechoso es el otro; es el de creer y después comprender... ¡que no se puede comprender! Al final del Evangelio de Juan, inmediatamente después de la narración de las apariciones del Resucitado, está escrito: Hemos escrito éstas (señales) para que creáis (Jn 20, 31); no dice: para que las interpretéis, sino para que las creáis. Por eso, no podemos seguir en el absurdo de considerar que insertar, o simplemente dejar traslucir, la propia fe personal en un discurso «científico» sobre la Biblia, y en particular sobre la resurrección, sea «contaminar» ese discurso - es decir, contaminar su carácter científico -, pues la Biblia ha sido escrita precisamente para ser creída. Por eso, escogemos de inmediato el camino de la fe, tal como nos propone el Apóstol en su carta. Fue así de hecho, como el anuncio de la resurrección de Cristo, al comienzo, convirtió a las gentes, cambió el mundo y dio lugar al nacimiento de la Iglesia: no en cuanto interpretada y demostrada científicamente, sino en cuanto proclamada «en Espíritu y poder». Este es un dato de hecho irrefutable, que nunca se tiene suficientemente en cuenta.

El anuncio: Fue resucitado para nuestra rehabilitación(Rom 4,25) es retomado y desarrollado por san Pablo sobre todo en el capítulo décimo de su carta: Porque si tus labios profesan que Jesús es Señor - escribe él - y crees de corazón que Dios lo resucitó de la muerte, te salvarás (Rom 10, 9). De la fe en la resurrección depende, pues, la salvación. El hombre también resucita - dice en otra parte el Apóstol - «cuando cree en la fuerza de Dios que resucitó a Jesús de la muerte» (cfr. Col 2, 12). San Agustín comenta: «A través de la pasión, el Señor ha pasado de la muerte a la vida, abriéndonos el camino a los que creemos en su resurrección, para que también nosotros pasemos de la muerte a la vida». Hacer realidad la Pascua, o

sea pasar de la muerte a la vida, significa creer en la resurrección. «No es gran cosa - prosigue el santo - creer que Jesús ha muerto; esto lo creen también los paganos, los judíos y los réprobos; todos lo creen. Lo verdaderamente grande es creer que ha resucitado. La fe de los cristianos es la resurrección de Cristo» (S. Agustín, Enarr. Ps. 120, 6; CC 40, p. 1791). De por sí, la muerte de Cristo no es un testimonio suficiente de la verdad de su causa, sino sólo del hecho que él creía en la verdad de la misma. Ha habido hombres que han muerto por una causa equivocada o, incluso, inicua, considerando, sin razón, aunque de buena fe, que era buena. La muerte de Cristo es el supremo testimonio de su caridad, eso sí (desde el momento que «no hay amor más grande que éste: dar la vida por la persona amada»), pero no de su verdad. Esta sólo está adecuadamente atestiguada por la resurrección. Por eso, en el Areópago, Pablo dice que Dios ha dado a todos los hombres «una prueba segura» de Jesús, resucitándolo de la muerte (Hch 17, 31); literalmente: Dios «hace fe» (pistis) por Jesús, se hace garante de él. La resurrección es como un sello divino que el Padre pone a la vida y la muerte, a las palabras y a los hechos de Jesús. Es su «Amén», su «sí». Muriendo, Jesús ha dicho «sí» al Padre, obedeciéndole hasta la muerte; resucitándolo, el Padre ha dicho «sí» al Hijo, constituyéndolo Señor.

2. «La fe sigue al mensaje»

Si tal es la importancia de la fe en la resurrección, que de ella depende cualquier cosa en el cristianismo, nos preguntamos de inmediato: ¿cómo se obtiene y dónde se consigue esa fe? La respuesta de san Pablo es clara y nítida: de la escucha: ¡Fídes ex auditu! (Rom 10, 17). La fe en la resurrección brota en presencia de la palabra que la proclama. Esto es algo singular y único en el mundo. El arte nace

de la inspiración, la filosofía del razonamiento, la técnica del cálculo y del experimento. Sólo la fe nace de la escucha.

En todo lo que procede del hombre, primero está el pensamiento y después la palabra que lo expresa; pero en lo que procede de fuera del hombre, de Dios, sucede lo contrario: primero está la palabra y después el pensamiento con que se cree y se hace teología. Por eso, el hombre no puede concederse por sí mismo la fe; depende radicalmente de un evento, de un don. Depende de escuchar, de cierta forma, esta palabra: «¡Ha resucitado!», pronunciada, a su vez, de una forma determinada.

Pero, ¿de dónde procede el poder que el anuncio: «¡Ha resucitado!» tiene para generar la fe y permitir entrar en un mundo nuevo, visto que no procede de su demostración histórica, ni de cualquier otra prueba humana? Viene del hecho, pues lo que éste proclama ha sucedido verdaderamente. La historia actúa en éste de una manera mucho más fuerte e inmediata que en la demostración histórica del hecho, como obra de un hombre, lo sucedido está presente en el hecho, en las palabras que lo narran, en él se ilumina y así se impone al espíritu. Su historicidad - para quien tiene ojos para ver y oídos para oír se muestra y, por eso, no tiene necesidad de ser demostrado.

Ocurre como en la creación. Dios - dice san Agustín - no creó las cosas y luego se fue; más bien, procedentes de él, las cosas permanecen en él y él en ellas (cfr. Conf. IV, 12, 18). Por eso hablan las criaturas de él, «y los cielos narran la gloria de Dios» y «la tierra está llena de su gloria». Lo que ha sucedido en la creación con las cosas, ha sucedido también con las palabras en la Escritura y, en particular, ha sucedido con las solemnísimas palabras del Kerygma que proclaman la resurrección. Cristo resucitado no ha dado a la

Iglesia estas palabras para, luego, irse, dejando que se le busque dentro de las mismas como dentro de un sepulcro vacío. Por eso, el Kerygma está impregnado, grávido, de Cristo y lo genera en los corazones. El Resucitado está dentro del anuncio como la llama dentro de la linterna; o mejor, como la corriente eléctrica en el hilo de cobre que la conduce.

Ahora bien, si la fe procede de la escucha, ¿por qué no todos los que escuchan llegan a creer? San Pablo mismo nota con tristeza, en nuestro texto: Sí embargo, no todos han respondido a la buena noticia (Rom 10, 16). Constatando el hecho ya da él, implícitamente, su explicación. En efecto, la explicación está precisamente en la obediencia, en el hecho de que no todos están dispuestos a obedecer e inclinarse ante Dios. De esta manera se llega a las raíces del problema, que se adentran en el accidentado terreno de la libertad humana, que puede abrirse o cerrarse ante la soberana acción de Dios. Hay grados de responsabilidad en este no obedecer al evangelio: algunos no creen porque no han escuchado el anuncio, o porque quien se lo ha transmitido lo ha deformado, o vaciado, con su falta de fe, o de coherencia; y en este caso la responsabilidad se deshilacha, hasta el punto de que sólo Dios la conoce y la puede juzgar. En cualquier caso, nosotros debemos ocuparnos de quien ha recibido un «buen» anuncio, como es el caso de aquéllos a quienes les hicieron el anuncio los apóstoles en persona. ¿Por qué no creyeron todos éstos? San Pedro tiene una frase reveladora al respecto. Tras haber proclamado que el Dios de los padres ha resucitado a Jesús, haciéndolo Jefe y Salvador, añade: Testigos de esto somos nosotros (él mismo y los demás apóstoles) y el Espíritu Santo, que Dios da a quienes le obedecen (Hch 5, 31; cfr. también Jn 15, 26s.). ¡He aquí cómo surge el acto de fe en la resurrección! Hay, ante todo, un testimonio apostólico, externo y visible, que se transmite, por decirlo así, horizontalmente en la Iglesia, y hay un testimonio interior, invisible e irrepetible, que cae, perpendicularmente sobre cada uno de los

oyentes. Intentemos hacernos una idea de cada uno de los dos testimonios.

El testimonio apostólico constituye, por sí solo, todo lo que se precisa y es suficiente para creer «razonablemente», es decir, para que el acto de fe tenga también un fundamento histórico, aceptable para el hombre (siendo la fe, como los sacramentos, «para los hombres»). Se trata, en efecto, de un testimonio, serio y creíble, cuanto menos. Las mismas discrepancias respecto al número, al orden y lugar de las apariciones, si bien lo pensamos, refuerzan, antes que debilitan, la impresión de veracidad, pues hacen ver que no se trata de una prueba construida a priori, para convencer a toda costa. Los apóstoles no podían equivocarse, pues no estaban inducidos a creer fácilmente durante la vida del Maestro y tenemos pruebas ciertas, en los textos, de que, hasta el último momento, dudaron y ofrecieron resistencia a creer que había resucitado; por otra parte, tampoco se puede pensar que quisieran engañar a los demás, aún sabiendo como eran las cosas, pues sus más vitales intereses se oponían a ello y habrían sido ellos los primeros en ser los engañados y perder. «¿Cómo podía ocurrírseles - nota Crisóstomo - a doce pobres hombres, por lo demás ignorantes, que habían pasado su vida entre lagos y ríos, emprender semejante tarea? Ellos, que quizás jamás habían pisado una ciudad o una plaza, ¿cómo podían pensar en recorrer toda la tierra? Cuando Cristo fue detenido, después de haber realizado tantos milagros, todos los apóstoles huyeron y su jefe renegó de él. ¿Cómo se explica, pues, que si no habían sabido hacer frente a unos pocos judíos, mientras aún vivía Cristo, tras su muerte, sepultura y - según los incrédulos -, sin resucitar, por tanto, incapaces de hablar, iban a recibir de él tanto coraje como para enfrentarse victoriosamente contra el mundo entero? ¿No deberían, más bien, haber dicho: y ahora? ¿Si no ha podido salvarse él mismo, cómo podrá defendernos a nosotros? ¿Si en vida no ha conseguido conquistar ni una sola nación, nosotros, sólo con su nombre, deberemos conquistar el mundo entero? ¿No sería cosa de

locos meterse en semejante empresa o, incluso, simplemente imaginarla? Resulta evidente, precisamente por eso, que, de no haberlo visto resucitado y de no haber tenido una prueba irrefutable de su poder, no se habrían expuesto jamás a semejante riesgo» (In Ep. I ad Cor 4, 4; PG 61, 35 s.).

Hay, pues, ante todo, un testimonio externo e histórico que atestigua la resurrección: el que los apóstoles no se cansan de repetir: Dios lo ha resucitado de entre los muertos y nosotros somos testigos de esto (Hch 3, 15). Sin embargo, ese testimonio solo no basta. En última instancia, se puede admitir que tal testimonio es digno de fe y, luego, no creer. Puede suceder como con los discípulos que, el día de Pascua, fueron al sepulcro y «lo encontraron tal y como habían dicho las mujeres, pero a él no lo vieron» (cfr. Le 24, 24). Conviene que al testimonio externo se añada el interior del Espíritu Santo. Este testimonio, ciertamente, como decía san Pedro, no lo niega Dios a nadie, sino que lo da a todos los que «se someten a él», o sea, a quienes tienen un corazón dócil, dispuesto a obedecer a Dios. En otras palabras, la fe supone una fundamental voluntad de obedecer. ¡La fe es, ella misma, obediencia! (cfr. Rom 1, 15). Se trata de saber si el hombre está dispuesto a ofrecer ese obsequio a Dios que se revela, a reconocerle el derecho de su Dios. Es en este terreno donde se da la «separación de espíritus» entre creyentes y no creyentes.

Hay, pues, quien no cree en la resurrección porque no ha oído hablar de ella, o ha oído hablar de forma inadecuada; pero, también hay quien no cree en ella por orgullo, porque no quiere hacerle sitio al Absoluto, o por desidia, pues cree que, creyendo, deberá cambiar su vida y no está dispuesto a ello. «El incrédulo - escribe Pascal - dice: Abandonaría los placeres, si tuviera la fe; pero yo le respondo: Tendrías fe, si abandonaras los placeres» (Pensamientos, nO 240 Br.). A algunos escribas y fariseos de su tiempo, Jesús les dijo un día: ¿Cómo os va a ser posible creer, a vosotros que os dedicáis al

intercambio de honores? (Jn 5, 44). Algunos doctos no creen en la resurrección por este mismo motivo fundamental: porque se dedican al intercambio de honores, a buscar la propia gloria; quieren decir cosas originales, antes que repetir las verdaderas. Es una admonición para todos, también para mí, que escribo esto.

Lo que el Apóstol dice de los hombres que no han creído en la creación, vale también, en cierto sentido, para los que no creen en la resurrección. Son «inexcusables», porque lo que se puede conocer de la resurrección (¡no todo se puede conocer!) les es manifiesto; Dios mismo se lo ha manifestado. De hecho, a partir de la resurrección de Cristo, la realidad y la presencia del Resucitado pueden ser contempladas en las obras que él lleva a cabo en la Iglesia.

Recapitulando, vemos como san Pablo, en el capítulo 10 de la carta a los Romanos, traza un cuadro completo del camino de la Palabra. Ese camino va de los oídos al corazón, y del corazón a los labios. La fe, dice, nace de la escucha. Llega a los oídos de un hombre esta palabra: «¡Ha resucitado!»; de los oídos pasa al corazón y aquí tiene lugar el milagro, siempre nuevo, de creer, el encuentro misterioso entre la gracia y la libertad. Tiene lugar el abrazo nupcial, en que la esposa libertad se entrega a su Señor... Y entonces se da el tercer momento: del corazón, esa palabra sale a la superficie y se convierte, en los labios, en gozosa profesión de fe en el señorío de Cristo: Porque sí tus labios profesan que Jesús es Señor y crees de corazón que Dios lo resucitó de la muerte, te salvarás. La fe Interior obtiene la rehabilitación y la profesión pública obtiene la salvación (Rom 10, 9 S.).

3. La resurrección, obra del Padre

Hasta ahora hemos contemplado la resurrección casi sólo en relación con nosotros. Pero, la palabra de Dios nos presenta otra dimensión, más íntima, de la que obtiene su fuerza el misterio de la resurrección. Nos hemos ocupado del acto mediante el cual nosotros entramos en contacto con ella, que es el acto de fe; ahora debemos abrirnos también a su contenido, a lo que se cree, y preguntarnos qué es, en sí, la resurrección de Cristo.

La resurrección de Cristo no es sólo un hecho de apologético, destinado a dar una «prueba segura» de Jesús; no es, principalmente, una demostración de verdad o de fuerza; no es sólo el inicio de la Iglesia y de un mundo nuevo. Todo eso viene, por así decirlo, como consecuencia. No debe reducirse la resurrección a un hecho sólo público, externo, relativo a la historia o a la Iglesia, como si Dios resucitase a Jesús para los demás y no, sobre todo, para el mismo Jesús. La resurrección es, en efecto y principalmente, el acto de infinita ternura con que el Padre, tras el terrible sufrimiento de la pasión, rescata, mediante el Espíritu Santo, a su Hijo de la muerte y lo constituye Señor. Es, por tanto, un acto trinitaria y como tal queremos contemplarlo ahora. La resurrección es el vértice de la actuación de Dios en la historia, su mayor título de gloria. En adelante, Dios será conocido como «quien ha resucitado a Jesucristo de entre los muertos» (cfr. 2 Cor 4, 14; Gal 1, 1; Col 2, 12). De ese título - bastante más que del título: «Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob» - dice él ahora: Este es mi nombre para siempre: así me llamaréis de generación en generación (Ex 3, 15).

La resurrección es, pues, ante todo, el don del Padre a su Hijo amado en quien se ha complacido, su renovado abrazo tras la atroz «separación» de la cruz, acto de infinita ternura paterna. El «desde antiguo guardó silencio, se calló, aguantó, pero ahora grita» (cfr. Is 42, 14). La resurrección de Jesús es el grito con que Dios rompe su «silencio». Incluso en el desarrollo de los hechos. Los testigos

humanos intervienen en un segundo momento; las primicias de la resurrección se han cumplido todas entre Jesús y el Padre, en el Espíritu Santo, en la más absoluta intimidad. Ninguna criatura humana estuvo presente en el momento de la resurrección, pero el Padre sí. Las primeras palabras que la Iglesia, instruida por el Espíritu de Cristo, pone en los labios del Resucitado, en el introito de la Misa de Pascua, son un grito de alegría que él dirige a su Padre: «¡He resucitado y todavía estoy junto a ti! Resurrexí et adhuc tecum sum. ¡Has puesto sobre mí tu mano!» Son palabras sacadas de los salmos 3 y 138 que, desde la más remota antigüedad (desde los tiempos de san Clemente Romano y san Justino) son atribuidas a la resurrección de Cristo. El Padre, por su parte, grita a Jesús resucitado, como atestigua la misma Escritura: Mi hijo eres tú, yo te he engendrado hoy (Hch 13, 33; cfr. Rom 1, 4), como si la resurrección de Cristo reduplicara en él la alegría de la generación eterna del Verbo.

Esta dimensión íntima y «paternal» de la resurrección está contenida, insisto, en la Escritura, no sólo en la liturgia y en la piedad; es realidad, no sólo imaginación piadosa. Dios - dice Pedro, el día de Pentecostés - ha resucitado a Jesús «desatándolo de las angustias de la muerte»; él aplica a Cristo las palabras del salmo: Tengo siempre presente al Señor... (cfr. Sal 16, 8 ss.). Es Jesús dice el Apóstol -, no David, el que en realidad habla en este salmo; él expresa su indestructible confianza de no ser abandonado por el Padre en la tumba y en los infiernos, así como de no ver la corrupción; es Jesús el que dice al Padre: Me saciarás de gozo en tu presencia (cfr. Hch 2, 24 ss.). En la resurrección, el Padre ha dicho solemnemente al Hijo: Siéntate a mi derecha (Hch 2, 34); lo ha «exaltado con su diestra» (cfr. Hch 5, 31) y lo ha hecho sentar «a su lado, en su mismo trono» (cfr. Ap 3, 21).

El Verbo predilecto, con que los autores del Nuevo Testamento expresan el acontecimiento de la resurrección, es el verbo «volver a

despertar» (egeiro). Es utilizado también en nuestro texto de Rom 4, 25 que, traducido literalmente, suena así: «Fue despertado para nuestra justificación (rehabilitación)». El Padre, para expresarnos áe forma humana, se ha acercado a Jesús en el sepulcro, como quien se acerca con delicadeza a la cuna de un niño que está durmiendo, y lo ha despertado del sueño de la muerte. En el Evangelio se narra que un día Jesús se acercó al féretro de un muchacho que había muerto y gritó: «¡Escúchame tú, muchacho, levántate!» y el muchacho se levantó y él se lo entregó a su madre (cfr. Le 7, 14). Ahora es el Padre celestial quien se acerca al sepulcro de Jesús y grita: «¡Muchacho, hijo mío, escúchame tú: levántate!» y Jesús se levanta y resucita. En un salmo - que hace pensar inmediatamente en la resurrección de Cristo - el orante describe así su liberación:

Desde el cielo alargó la mano y me agarró/ para sacarme de las
aguas caudalosas;

me libró de un enemigo poderoso.../ me sacó a un lugar
espacioso,

me libró porque me amaba (Sal 18, 17-20).

En otra parte, también profético, Dios dice de Efraim, su «muchacho predilecto», que, después de haberlo amenazado, lo recuerda cada vez con mayor viveza, que sus entrañas se conmueven en sus adentros, que siente por él «profunda ternura» (cfr. Jer 31, 20). Estas palabras eran aplicadas al Mesías ya en el judaísmo tardío y, de hecho, sólo en Cristo, en el momento de su resurrección, encuentran su plena realización. De todos los elegidos que han pasado a través de la gran tribulación, se ha escrito que Dios los espera para «secar las lágrimas de sus ojos» (cfr. Ap 7, 14; 21, 4). ¿Qué no habrá sucedido

al llegar a él Jesús? ¡El sí que venía verdaderamente «de la gran tribulación»!

En verdad - como canta la liturgia de Pascua - el día de la resurrección es «el día en que actuó el Señor, ha sido un milagro patente» (cfr. Sal 118, 22 s.). Jesús es «la piedra desechada por los constructores, pero elegida y digna de honor a los ojos del Señor» (cfr. 1 Pe 2, 4). El Padre ha hecho de él «la piedra angular» del nuevo mundo. Actuando así, el Padre ha mostrado haber aceptado el sacrificio del Hijo y haber agradecido su obediencia. En este sentido, la resurrección es la coronación del sacrificio de la cruz y nosotros, en cada Santa Misa que celebramos, podemos decir: «Anunciamos tu muerte, Señor, proclamamos tu resurrección ... ». La actuación del Padre en la resurrección es para nosotros fuente de la más grande esperanza, porque dice que así hará, un día, también con nosotros.

4. Por medio del Espíritu Santo

105

La mano que el Padre «ha puesto» sobre Jesús no era más que el Espíritu Santo. En efecto, san Pablo dice, desde el comienzo de la carta a los Romanos, que Jesús, en la resurrección, ha sido constituido Hijo de Dios con poder «mediante el Espíritu de santificación», es decir, mediante el Espíritu Santo (Rom 1, 4). La afirmación según la cual Cristo fue resucitado de entre los muertos «por medio de la gloria del Padre» (Rom 6, 4) quiere decir lo mismo. En 106 otra parte se lee que Jesús «fue justificado en el Espíritu» (1 Tim 3, 16), o sea, declarado justo, glorificado, rehabilitado en el Espíritu. En la primera carta de Pedro se dice que Jesús, llevado a la muerte según la carne, «recibió vida por el Espíritu» y que, siempre «por el Espíritu», se llegó a los infiernos para anunciar la salvación (cfr. 1 Pe 3, 18 s.).

En el Credo, la Iglesia proclama: «Creo en el Espíritu Santo, que es Señor y dador de vida»: la resurrección de Cristo es la suprema realización de esta prerrogativa, la acción por excelencia del Espíritu que da la vida. A veces, nosotros nos representamos la resurrección, siguiendo a algunos artistas, de manera bastante material y externa: Jesús que sale del sepulcro empuñando una especie de estandarte, mientras los guardias caen por los suelos. Pero la verdadera resurrección es un evento completamente interior y «espíritual». El Espíritu Santo, que habitaba plenamente en la humanidad de Cristo y que jamás se había separado de su alma (incluso cuando ésta se separó del cuerpo), a la señal de la voluntad del Padre, ha irrumpido en el cuerpo exánime de Cristo, lo ha vivificado y lo ha hecho entrar en la nueva existencia, que el Nuevo Testamento denomina, precisamente, la existencia «según el Espíritu». La resurrección de Cristo ha tenido lugar como había sido predicho en la profecía de los huesos calcinados, que encuentra en él su realización ejemplar y normativa: Mira, yo voy a abrir vuestros sepulcros, os voy a sacar de vuestros sepulcros, pueblo mío... Infundiré mí espíritu en vosotros para que reviváis (Ez 37, 12.14). El Padre ha hecho entrar en Jesús su Espíritu y ha vuelto a vivir y el sepulcro se ha abierto, no pudiendo contener tanta vida.

También esta actuación del Espíritu Santo en la resurrección de Cristo es fuente de gozo y de esperanza para nosotros, pues dice que lo mismo sucederá con nosotros: Y si el Espíritu del que resucitó a Jesús de la muerte habita en vosotros, el mismo que resucitó al Mesías dará vida también a vuestro ser mortal, por medio de ese Espíritu suyo que habita en vosotros (Rom 8, 11). «La resurrección de todos - dice un gran maestro espiritual de Oriente - es realizada por el Espíritu Santo. Y no me refiero sólo a la resurrección de los cuerpos al final de los tiempos, sino también a la regeneración espiritual y a la resurrección de las almas muertas, que se produce cada día espiritualmente. Esta resurrección se da a través del Espíritu Santo,

desde Cristo que, habiendo muerto una vez, ha resucitado y resucita en todos los que viven dignamente» (S. sirneón, el Nuevo Teólogo, Catech. VI; SCh 104, p. 44 s.)

5. «El poder de su resurrección»

La resurrección es, pues, el acontecimiento del Padre que, mediante el Espíritu Santo, resucita a Jesús de la muerte y lo constituye Señor y Mesías, Cristo, (cfr. Hch 2, 36). El punto de llegada de todo, aquello en que todo queda reasumido y que hace de la resurrección en vez de un acto un estado, es el señorío de Cristo: para eso murió el Mesías y recobró la vida, para tener señorío sobre vivos y muertos (Rom 14, 9). El siguiente paso que hay que dar, tras haber creído en el propio corazón que Dios lo ha resucitado de entre los muertos, es confesar con los labios que Jesús es el Señor (Rom 10, 9).

En la resurrección, Jesús - dice el Apóstol - ha sido constituido «Hijo de Dios con poder» (Rom 1, 4). Esta última palabra nos abre un horizonte nuevo de fe acerca de la resurrección de Cristo que es propio de quien, por gracia, ya cree en el hecho de la resurrección. En la carta a los Filipenses, san Pablo dice haber dejado perderlo todo, de considerarlo todo como basura, y ello - añade - para que yo pueda tomar conciencia de su persona, de la potencia de su resurrección (Fil 3, 10). Pablo conocía bien la resurrección de Cristo; la había defendido denodadamente en su discurso del Areópago y en la carta a los Corintios; incluso había visto al Resucitado (cfr. 1 Cor 15, 8). Así pues, ¿qué le faltaba por conocer y tanto ansiaba? ¡La potencia interna - responde - de la resurrección! «Conocer» significa aquí, evidentemente, «experimentar» o «poseer». El Apóstol estaba subyugado por este sentimiento de la potencia de la resurrección de Cristo. En la carta a los Efesios habla de la «extraordinaria grandeza

de la potencia y de la irresistible eficacia de la fuerza», que Dios manifestó resucitando a Jesús de entre los muertos (cfr. Ef 1, 18 s.) - Reúne en una frase todas las palabras que la lengua griega le ofrecía para expresar fuerza, energía y potencia, y las aplica al evento de la resurrección.

A propósito de la resurrección de Cristo, pues, hay que ir más allá de una pura fe intelectual, para hacer de aquélla una experiencia viva: una empresa, cuyo final se encuentra en el cielo. Se puede haber estudiado durante toda la vida y haber escrito libros y más libros en torno a la resurrección de Cristo y, sin embargo, ¿no conocer la resurrección de Cristo! ¿Dónde conseguiremos este conocimiento nuevo y vivo de la resurrección? La respuesta es: ¡en la Iglesia! La iglesia ha nacido de la fe en la resurrección; está literalmente «impregnada» de ella, o sea, preñada, grávida. Decir «en la Iglesia», significa lo mismo que esto: en la liturgia, en la doctrina, en el arte, en la experiencia de los santos. El Exultet pascual, que culmina en el grito: «¡O felix culpa!», comunica, casi por contagio, especialmente si es escuchado en el canto, el estremecimiento de la resurrección. «Que todo el mundo vea y reconozca - dice una oración de la vigilia pascual proveniente del Sacramentario Gelasiano - que lo que ha sido destruido se reconstruye, lo que ha envejecido se renueva y todo recobra su integridad».

Pero es, sobre todo, la Iglesia oriental la que, en esto, está llena de testimonios y de ejemplos luminosos. Al igual que respecto al misterio trinitario, se le ha concedido a la Iglesia oriental sentir de una forma mayor la trinidad de las personas y a la Iglesia occidental sentir más la unidad de la naturaleza, y, respecto al misterio de la redención, se le ha concedido a la Iglesia oriental valorar más la encarnación y a la Iglesia occidental valorar más el misterio pascual, de la misma manera, dentro mismo del misterio pascual, se le ha concedido a la Iglesia oriental valorar más la resurrección y a la Iglesia occidental

valorar más la pasión. Y ello para hacernos depender unos de otros y hacer que brote la llamada a la unidad ecuménico desde la misma profundidad del misterio que, juntos, celebramos. Para cada gran misterio, Dios ha hecho como dos «claves» a utilizar juntas, dando una a la Iglesia oriental y otra a la Iglesia occidental, de forma que ninguna de ellas pueda abrir y llegar a la plenitud de la verdad sin la otra. En este preciso sentido, que se aplica dentro de la Iglesia, vale el antiguo axioma, según el cual «no se puede llegar, por un solo camino, a un misterio tan grande».

Notemos, por ejemplo, que el fenómeno de la semejanza al Crucificado mediante los estigmas es propio sólo de la santidad latina, mientras entre los ortodoxos está difundido el fenómeno de la semejanza al Cristo resucitado. Entre otros, se encuentra en la vida de san Simeón, el Nuevo Teólogo, y en la de san Serafín de Sarov, que son dos de los santos más queridos entre la cristiandad ortodoxa. En el culmen de la santidad occidental, encontramos a san Francisco de Asís que, en el monte Verna, resulta quedar configurado, incluso visiblemente, como el Crucificado; y en el cúlmen de la santidad oriental encontramos a san Serafín de Sarov que, en invierno en el exterior y bajo la nieve, conversando con un discípulo suyo, se transforma, también visiblemente, a semejanza del Resucitado, dándonos una idea de cómo debía presentarse, ante los ojos de los discípulos, Cristo, el Mesías, cuando se les apareció después de la Pascua (cfr. s. Serafín de Sarov, Coloquio con motovijov).

La fe en la resurrección de Cristo está enraizada en el sentimiento más profundo del pueblo ruso. Durante el tiempo pascual, éstos, como todos los ortodoxos, se saludan diciendo: «¡Cristo ha resucitado!», a lo que se responde: «¡Es verdad, ha resucitado!» En los inicios de la revolución bolchevique, se organizó en una ocasión un debate sobre la resurrección de Cristo. Primero habló durante un buen rato el ateo que, seguro de haber demolido para siempre la creencia en

la resurrección, bajó del estrado; después, subió al podio el pope que debía hablar en favor de la resurrección Y dijo simplemente: «¡Cristo ha resucitado!» y todos, antes incluso de reflexionar, respondieron a coro, con una sola voz: «¡Es verdad, ha resucitado!» y el pope bajó en silencio. Cuando, un día, suenen las trompetas de la «gran Pascua rusa», el pueblo ruso se reanimará y se deshará del ateísmo, como el héroe que, al despertar, se quita de encima las hojas secas que han caído sobre él durante la noche. La venida de ese día es tan cierta como la de la aurora.

La más clara expresión del sentimiento que la espiritualidad ortodoxa tiene de la potencia de la resurrección es el icono de la resurrección. Ahí se nos muestra a Cristo que, irradiando energía divina, desciende al Hades con ademán resuelto, toma de la mano a Adán y Eva y los arrastra consigo fuera de los infiernos, mientras detrás de estos dos se forma la interminable fila de justos del Antiguo Testamento que los siguen hacia la luz. Con esas manos de Cristo extendidas, el icono afirma silenciosamente que estamos ante el nuevo éxodo universal: Dios en persona ha venido a liberar a su pueblo «con mano potente y brazo extendido». También hoy, contemplando este icono, nos llenamos de fe. Yo mismo confieso deber a ese icono más que a libros enteros sobre la resurrección. Ese icono es un Kerygma «a color»; tampoco en él se demuestra la resurrección, sino que se muestra. El icono aparta el velo y nos pone en contacto con la realidad invisible. En cualquier otra representación, es el hombre quien observa la imagen, pero en el icono es la imagen la que observa al hombre y lo domina completamente.

6. Regenerados en una esperanza viva, mediante la resurrección de Cristo de entre los muertos

Como el anuncio de la muerte, también el de la resurrección consta siempre de dos elementos: el hecho - «resucitó» - y el significado para nosotros: «para nuestra justificación». Sobre este término, «justificación», que cierra el capítulo cuarto de la carta a los Romanos, se abre, con una especie de anáfora, el siguiente capítulo. En éste, al principio, el Apóstol muestra cómo del misterio pascual de Cristo brotan las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad: «Rehabilitado - dice - ahora por la fe, estamos en paz con Dios... y estamos orgullosos con la esperanza de alcanzar el esplendor de Dios... y esa esperanza no defrauda, porque el amor que Dios nos tiene inunda nuestros corazones ... » (Rom 5, 1-5).

De estas tres virtudes teologales, la primera carta de Pedro pone en relación con la resurrección, de forma especial, la esperanza, diciendo que Dios Padre nos ha hecho nacer de nuevo, para la viva esperanza que nos dio resucitando de la muerte a Jesús el Mesías (Pe 1, 3). Resucitando a Jesús, el Padre no nos ha dado, pues, sólo una «prueba segura» de él, sino también una «esperanza viva»; la resurrección no es sólo un argumento que funda la verdad del cristianismo, sino también una fuerza que alimenta, desde dentro, su esperanza.

La Pascua es el día natalicio de la esperanza cristiana. La palabra «esperanza» está ausente en la predicación de Jesús. Los evangelios refieren muchos dichos suyos sobre la fe y sobre la caridad, pero ninguno sobre la esperanza. En compensación, tras la Pascua, vemos literalmente explotar, en la predicación de los apóstoles, la idea y el sentimiento de la esperanza que ocupa un lugar, junto a la fe y a la caridad, como una de los tres componentes constitutivos de la nueva existencia cristiana (cfr. 1 Cor 13, 13). Dios mismo es definido como «el Dios de la esperanza» (Rom 15, 13). Y se entiende el porqué de este hecho: Cristo, al resucitar, ha desarrollado la fuente misma de la esperanza, ha creado el objeto de la

esperanza teologal que es una vida con Dios, también tras la muerte. Lo que, en el Antiguo Testamento, apenas algunos salmos habían entrevisto y deseado, a saber, «estar siempre con Dios» (Sal 73, 23), «saciarse de alegría en su presencia» (Sal 16, 11), se ha convertido ahora en realidad en Cristo. Él ha abierto una brecha en el terrible muro de la muerte, a través de la cual todos pueden seguirle.

En nuestros días, se considera mucho esta relación entre resurrección y esperanza, pero a veces de forma inversa: no es la resurrección la que funda la esperanza, sino ésta la que funda aquélla. En otras palabras, se parte de las esperanzas que hay en el corazón del hombre en el sentido de no sucumbir completamente ante la muerte, de no quedar sometido para siempre a la injusticia. Y con estas esperanzas se intenta justificar y probar la resurrección de Cristo. En algunos casos extremos, sucede que el «por nosotros», o «para nuestra esperanza», ocupa el puesto del hecho «resucitó». El significado del evento sustituye al evento mismo. No hay un hecho divino del que brota, o que funda, nuestra esperanza, sino que es nuestra esperanza la que postula la idea de resurrección. Afirmar la resurrección significa entonces dar un fundamento y afirmar la validez de nuestras esperanzas. La resurrección, de hecho real y divino, se transforma en postulado humano; ya no es la autoridad y la omnipotencia de Dios la que lo funda, sino la razón práctica, o religiosa, del hombre. Esto, sin embargo, va contra lo que dice el Apóstol, que, si Cristo no hubiera resucitado realmente y de hecho, nuestra esperanza así como nuestra fe, sería «vana», o sea, vacía, sin fundamento (cfr. 1 Cor 15, 12 ss.), o al menos sin otro fundamento que el deseo humano de darle uno. Sería pensar veleidosamente. De la misma manera que hay un modo de vaciar la cruz de Cristo (cfr. 1 Cor 1, 17), también existe un modo de vaciar la resurrección de Cristo, de secularizarla, y este intento parte, una vez más, de la «sabiduría», de la voluntad de poner la interpretación por encima y en lugar de la fe. «Debemos, pues, preguntarnos cómo ha manifestado Dios su acción y su potencia en

Jesucristo, y no simplemente proyectar sobre el término «resurrección» nuestras esperanzas personales o colectivas, porque de esta manera se corre el riesgo de entender la gran esperanza introducida en la historia por la resurrección según una medida muy angosta» (C. M. Martini, en «Riv. Cler. Ital. », 62, 198 1, p. 388 s.).

112 Restablecida la verdadera perspectiva de la fe, ya podemos abrir el corazón a la esperanza viva que procede de la resurrección de Cristo y dejarnos embargar como por un soplo renovador. San Pedro habla, al respecto, de una regeneración (anagenesis), de un sentirse «renacer». Así ocurrió, de hecho, con los apóstoles. Estos experimentaron la fuerza y la dulzura de la esperanza. Fue la esperanza en estado naciente la que les llevó a volver a reunirse y gritarse de alegría uno a otro: «¡Ha resucitado, está vivo, se ha aparecido, lo hemos reconocido!» Fue la esperanza la que les llevó a deshacer el camino a los discípulos de Emaús, desconsolados y volver a Jerusalén.

La Iglesia nace de un movimiento de esperanza; y este movimiento es el que hay que despertar hoy, si queremos imprimir a la fe un nuevo empuje y hacerla capaz de conquistar nuevamente el mundo. Nada se consigue sin esperanza. Un poeta, que ya nos resulta conocido, aquél del «golpe de audacia», ha escrito un poema sobre la esperanza teologal. Dice que las tres virtudes teologales son como tres hermanas: dos de ellas son mayores y la otra, en cambio, es una niña pequeña. Avanzan juntas, cogidas de la mano. La niña esperanza en medio. Viéndolas, parece que son las mayores las que arrastran a la pequeña; pero sucede justamente al revés: es la pequeña la que arrastra a las dos mayores. Es la esperanza la que arrastra a la fe y a la caridad. Sin la esperanza todo se detendría (cfr. Ch. Péguy, *El pórtico del misterio de la segunda Virtud*). Lo vemos también en la vida de cada día. Cuando una persona llega al punto de no esperar verdaderamente ya nada más, de levantarse por la mañana y no

esperar ya absolutamente nada, está como muerta. A menudo se da, realmente, muerte a sí misma, o se deja morir lentamente. De la misma manera que se da a quien está a punto de desvanecerse algo fuerte para respirar y que se reponga, así también, a quien está al borde de dejarse ir y abandonar la lucha, es necesario ofrecerle un motivo para esperar, mostrarle que también para él hay una posibilidad, y entonces se reanima y recupera el aliento. Cada vez que renace un brote de esperanza en el corazón de un ser humano, es como un milagro: todo resulta diferente, aunque nada haya cambiado. De la misma manera, también una comunidad, una parroquia, una orden religiosa se reponen y vuelven a atraer vocaciones, si vuelve a florecer en ellas la esperanza. No hay propaganda que consiga lo que puede la esperanza. Es la esperanza la que mueve a los jóvenes. También sucede así en el seno de la familia: se está en ella, o se vuelve a ella, de buena gana, si hay en ella esperanza. Dar esperanza es lo más hermoso que se puede hacer. Así como los fieles, al salir de la Iglesia, se pasaban, en otro tiempo, de mano a mano el agua bendita, así también los cristianos deben pasarse de mano a mano, de padre a hijos, la divina esperanza. Lo mismo que, en noche de Pascua, los fieles encienden de uno a otro la propia candela, a partir del sacerdote que la enciende del cirio pascual, así debemos pasarnos uno a otro la esperanza teologal que yace como sepultada en el corazón del pueblo cristiano. Jamás se ha hablado tanto, en el pueblo cristiano, de escatología, como en nuestros días, y jamás ha sido vivida tan poco como ahora. La escatología - es decir, la apertura al futuro, pero al futuro último y eterno - ha desaparecido de la vida, por temor a que generara falta de compromiso y alienación y ha sido trasferida a los libros de teología. En algunos casos, se ha transformado en ideología, replegándose en un futuro restringido, contenido todo él en la historia.

El objeto de la esperanza cristiana - decía - es la resurrección de la muerte: Aquél que resucitó a Jesús nos resucitará también a nosotros (2 Cor 4, 14). Cristo ha sido la «primicia» (cfr. 1 Cor 15, 20)

y la primicia anuncia la plena cosecha y no es tal si ésta no se produce. Pero no hay sólo una resurrección del cuerpo; hay también una resurrección del corazón y si la resurrección del cuerpo es para «el último día», la del corazón es para cada día. Y es ésta la resurrección que más nos debe interesar, pues es la que depende concretamente de nosotros, desde ahora. «Que aparezcan también ahora en la ciudad santa - decía san León Magno - los signos de la futura resurrección y lo que debe cumplirse en los cuerpos, que se cumpla ya ahora en los corazones» (Ser. LXVI, 3; PL 54, 366). He aquí cómo canta la resurrección del corazón un hermano de fe nuestro que la ha experimentado en su conversión:

«¡Dios mío, he resucitado y aún estoy contigo!

Dormía y estaba tendido como un muerto en la noche. Dios dijo: Hágase la luz y ¡Yo he despertado como por un grito! ¡He resurgido y he despertado, estoy en pie y empiezo con el día que despunta!

114 Padre mío, que me has engendrado antes de la Aurora, me pongo ante tu presencia.

Mi corazón está libre y mi boca limpia, el cuerpo y el espíritu están en ayunas.

He sido absuelto de todos mis pecados tras confesarlos uno a uno.

El anillo nupcial está en mi dedo y mi cara está limpia.

Soy como un ser inocente, en la gracia, que me has concedido». (P. Claudel, Cor. Ben. Anni Dei)

Hemos emprendido en estas páginas un camino de renovación espiritual. Para llevarlo a término, debemos dejarnos coger de la mano por la pequeña esperanza. Debemos esperar que algo pueda cambiar también en nuestra vida, que no es verdad que todo vaya a seguir, fatalmente, como hasta ahora y que no haya, para nosotros, nunca nada nuevo bajo el sol. Esperar quiere decir creer que «esta vez» será diferente, por más que ya lo hayas creído cien veces antes y que cada vez hayas sido desmentido. Tantas veces en el pasado, quizás, has decidido en tu corazón «el santo viaje» de la conversión; con ocasión de una Pascua, de una tanda de ejercicios, de un encuentro importante, has tomado, como quien dice, carrerilla para saltar el foso y has visto disminuir el ímpetu, e incluso apagarse, a medida que te acercabas a la orilla, y cada vez te has encontrado, amargamente, en las riberas de Egipto. Si, a pesar de todo, esperas, conmoverás el corazón de Dios que vendrá en tu ayuda. Dios se conmueve ante la esperanza de sus criaturas: «La fe que yo prefiero - dice Dios - es la esperanza. La fe no me asombra. La caridad tampoco. Que esos pobres hijos vean cómo van las cosas y crean que irán mejor mañana por la mañana, esto sí que es asorilbroso. Y yo mismo me asombro de ello. Y es necesario que mi gracia resulte, en efecto, de una fuerza increíble» (Péguy, op. cit.).

Ninguna tentativa, aunque haya ido a parar al vacío, se ha malgastado o ha sido inútil, si es sincera. De cada una toma nota Dios y su gracia será, un buen día, proporcionada a las veces que hemostenido el coraje de recomenzar desde el principio, como si de nada contaran cien desmentidos. Está escrito, los que esperan en el Señor renuevan sus fuerzas, echan alas como las águilas, corren sin cansarse, marchan sin fatigarse (Is 40, 31).

Debemos esperar que no hay cadena, por dura y antigua que sea, que no pueda ser rota. Aquel Jesús que, en Espíritu, fue a visitar

a los que yacían en las tinieblas de los infiernos, que «ha traspasado las puertas de bronce y ha roto las barras de hierro», puede liberarnos de cualquier situación de prisión espiritual y de muerte. puede gritarme - y, de hecho, me grita - a mí, ahora y aquí, lo que gritó a Lázaro cuando estaba en la tumba: «¡Sal fuera!»

Cojámonos, pues, de la mano tendida del Salvador, como hacen Adán y Eva, en el icono, y resucitemos también nosotros con Jesús. Digámonos uno a otro, al encontrarnos, especialmente durante el tiempo pascual, aquellas santas palabras: «Alegría, ¡Cristo ha resucitado!»

VI. «DIOS NO ESCATIMO A SU PROPIO HIJO»

El misterio del sufrimiento de Dios 117

Esta catequesis está dedicada al Padre. Se habla siempre, o muy a menudo, de Jesucristo y, desde hace algún tiempo, también del Espíritu Santo. Pero, ¿y el Padre? ¿Quién habla del Padre? He observado cuánta verdad encierra hoy aquello de Cristo: Nadie conoce al Padre... (Mt 11, 27) y he sentido casi una impaciencia de que llegara el momento de poder hablar del Padre. Es algo tan grande que ya me entristece el pensar que echaré a perder esta ocasión y quizás, con el intento de decir tantas cosas sobre el Padre, casi seguro se perderá la fuerza de este nombre y me distanciaré de la viva, simplísima e inefable realidad que es el Padre. Por eso he querido pronunciar inmediatamente su nombre, ponerlo a buen seguro, por decirlo así, en vuestro corazón, entregándooslo por «entero», antes de dispensarlo en tantos fragmentos como palabras. Este es el nombre «del que toma nombre, en el cielo y en la tierra, toda paternidad» y ante el cual san Pablo invita a todos a doblar las rodillas junto con él (cfr. Ef 3, 14). En este momento, quisiera tener el corazón y los

labios de Jesús, para hablar del Padre como corresponde. Todo orador tiene un tema preferido, un tema en su corazón, del que jamás se cansa de hablar y en el que mejor expresa todo su arte. ¡Jesús tiene «al Padre»! Cuando Jesús habla del Padre, los ojos de los discípulos se abren de par en par, nace una profunda nostalgia y Felipe exclama: ¡Preséntanos al Padre; con eso nos basta! (Jn 14, 5). Pero, para Jesús, el Padre no es un «tema», es su Abbá, su papá, el que le ha dado su gloria y su nombre «antes de que existiera el mundo»; aquél, hacia el que se siente atraído, también como hombre, con una atracción infinita. Toda su misión en la tierra es dar a conocer a los hombres a su Padre, por eso concluye su predicación del Reino, diciendo: Yo te he revelado a ellos Y seguiré revelándote, para que el amor que tú me has tenido esté¹¹⁸ con ellos y también yo esté con ellos (Jn 17, 26). La misma pasión debe servir para dar a conocer a los hombres su amor por el Padre: «El mundo tiene que comprender que amo al Padre - dice mientras se encamina hacia su pasión -: ¡Levantáos, vámonos!» (cfr. Jn 14, 31).

Ahora bien, veamos cómo se inserta el discurso sobre el Padre en este punto de nuestro camino. Los capítulos centrales de la carta a los Romanos (5-8) tienen como tema fundamental la salvación operada por Cristo con su muerte y resurrección. Surge espontáneamente la pregunta: pero, nuestra salvación ¿es obra sólo y exclusivamente del Hijo o de toda la Trinidad? ¿Es algo que se decide enteramente en la historia o viene de más allá de la historia? En la carta a los Romanos - precisamente en el capítulo 5, al que hemos llegado en nuestra lectura - encontramos una respuesta a estas preguntas, que nos pone de manifiesto una dimensión nueva, trinitaria, de la salvación y de la pasión misma de Cristo. Ya hemos tenido ocasión de sacar a la luz la acción del Padre, al hablar de la resurrección de Cristo, pero, dada la importancia y la actualidad de la cuestión, queremos volver a tomar en consideración, ahora, más a fondo, el argumento completo.

1. El rechazo del Padre

En Rom 5, 6-11 y luego, en la conclusión de la sección, en Rom 8, 32, el Apóstol nos habla del amor de Dios Padre para con nosotros, como de la fuente última de la que ha brotado la redención. Attendamos bien a lo que dice: Pero el Mesías murió por nosotros cuando aún éramos pecadores: así demuestra Dios (¡el Padre!) el amor que nos tiene (Rom 5, 8); y: Dios no escatimó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros (Rom 8, 32). ¡Dios Padre demuestra el amor que nos tiene, dejando morir a su propio Hijo! Para el pensamiento humano, ésta es una sorprendente afirmación, es más, escandalosa; por eso, que Cristo haya muerto no demuestra el amor del Padre, sino, en todo caso, su crueldad o, al menos, su inflexible justicia. De hecho, el conocimiento del Padre está como obstruido, en la cultura actual, por una selva de prejuicios. Jesús debe repetir tristemente lo que dijo un día: ¡Padre justo. el mundo no te ha reconocido! (Jn 17, 25).

La dificultad que los hombres de hoy encuentran para conciliar la bondad del Padre con la desgarradora muerte de Cristo en la Cruz obedece a dos motivos principalmente. El primero nace dentro mismo de la Iglesia y consiste en las representaciones inadecuadas del misterio (inadecuadas, al menos, para la sensibilidad moderna). No hablo de las interpretaciones dadas por los grandes maestros de la fe (como la de santo Tomás) que, en general, son bastante sobrias y respetuosas con el misterio, sino de las explicaciones divulgadas por los manuales y por cierta predicación de la pasión que han acabado creando una imagen deformada del drama de la redención. Así, por ejemplo, el caso de Bossuet al presentar la figura del Padre, en un

discurso hecho el viernes santo de 1662, en la corte del rey de Francia: «El alma santa de mi Salvador está invadida por el horror que impone un Dios amenazador y, mientras se siente atraída a dejarse en los brazos de este Dios para encontrar en él consuelo y alivio, ve que él le vuelve la espalda, lo rechaza, lo abandona, lo deja solo y completamente a expensas del favor de su airada justicia. Te echas, oh Jesús, en los brazos del Padre y te sientes rechazado, sientes que es precisamente él quien te persigue, te golpea, te abandona, precisamente él quien te aplasta bajo el peso enorme e insoportable de su venganza... La cólera de un Dios airado: Jesús eleva su plegaria y el Padre, encolerizado, no le presta atención; es la justicia de un Dios que se venga de los ultrajes recibidos; ¡Jesús sufre y el Padre no se aplaca!» (Oeuvres, IV, París 1836, p. 365). En otro discurso dice que Dios Padre, en la pasión, muestra a su hijo un rostro lleno de airada justicia; lo mira con ojos encendidos por la venganza (cfr. *ibíd.* p. 347). Si así se expresaba uno de los oradores más célebres y profundos que la historia recuerda, ¿podemos imaginar a que no habrán llegado otros predicadores!

Resulta claro que una visión semejante, basada en el concepto jurídico de expiación, no podía dejar de generar, poco a poco, una repulsa secreta por este Padre «implacable» que espera, desde el cielo, impasible, que se derrame en su honor la sangre del rescate, y precisamente la de su propio Hijo. Semejante modo de explicar las cosas no da cuenta debidamente, en última instancia, de una verdad fundamental, a saber: la unidad divina en el querer entre Padre, Hijo y Espíritu Santo, gracias a la cual lo que el Padre quiere, lo quiere, del mismo modo, también el Hijo. Por tanto, si ha habido una «crueldad» en Dios, ésta no ha sido la del Padre contra el Hijo, sino de Dios contra sí mismo. Dios ha sido cruel consigo mismo por amor al hombre.

El inconveniente de la teología escolástica de la redención y, en parte, también de la patristica, es que toma como conceptos lo que, para la Biblia, eran solamente imágenes. La imagen, sacada de lo que sucedía, de hecho y en concreto, en el mundo antiguo, en el caso del rescate de un esclavo, se convierte en el concepto jurídico y abstracto de «rescate», con las consecuencias que acabamos de ver. Ahora bien, las imágenes forman parte del lenguaje indirecto de los símbolos, los conceptos, por el contrario, del lenguaje directo. Las imágenes son más discretas que los conceptos; saben quedarse a un lado en el momento justo y ceder su sitio a otras imágenes que las integran y las modifican; son como las parábolas utilizadas por Jesús: sirven para decir algo, después se abandonan tranquilamente e incluso, en parte, son desmentidas por la realidad espiritual que deben ilustrar. Los conceptos, por el contrario, una vez introducidos en el discurso, tienen una lógica propia férrea, resisten, se imponen; no nos podemos quedar a mitad de camino con los conceptos, sino que es necesario llegar hasta el fondo. Y esto comporta riesgos cuando se trata del misterio, especialmente si no se tiene presente que los conceptos son siempre analógicos.

El segundo motivo del rechazo del Padre nace fuera de la Iglesia y de la teología, y se deriva de la nube de prevenciones y sospechas, que se ha levantado respecto a la figura paterna. La psicología moderna ha tenido una fácil tarea para poner en evidencia todas las distorsiones presentes en la concreción, en el ámbito humano, de la figura del padre: paternalismo, autoritarismo, machismo... El psicoanálisis ha descubierto luego, con Freud, el denominado complejo de Edipo, según el cual existiría, en el inconsciente de cada hijo, el deseo, más o menos escondido, de matar al propio padre. Mantenidas en el ámbito de la patología humana, de la que habían sido entresacadas, estas observaciones podían incluso ser buenas y liberadoras; el inconveniente ha surgido cuando se ha querido dar a estas observaciones un valor universal y absoluto,

aplicándolas incluso a Dios y explicando con ellas la misma fe en la existencia de un Dios Padre.

En cualquier caso, es evidente que el psicoanálisis no ha creado de la nada todas estas premisas negativas. Muchas de ellas radican en la vida de las personas. Se puede llegar a alimentar resentimiento contra el Padre por los caminos y experiencias más diversas: hay quien rechaza al Padre porque ha tenido un padre despótico, como hay quien lo rechaza aún sin haber conocido a ningún padre. Una joven explicaba así, a partir de su propia experiencia, su rechazo de Dios Padre. Había crecido huérfana de padre; con ocasión de cada una de sus faltas, la madre la señalaba con su dedo y le decía: «¡Si tu padre viviera, tú no harías estas cosas!» Bien pronto había llegado a estar contenta en su corazón, porque su padre no viviera. Para ella, el padre era sinónimo de prohibición, de alguien que quita libertad, no de alguien que da libertad.

2. El sufrimiento de Dios

Uno de los motivos que más han contribuido en el espíritu humano a este rechazo del Padre es el dolor de los inocentes. Se dice: ¡No podemos aceptar a un Dios que permite el dolor de tantos niños inocentes! Y si se intenta hacerles ver que también Jesús ha sufrido, entonces responden: ¡Precisamente Jesús es nuestro principal argumento! ¿Por qué ha tenido que sufrir también él? ¡El, al menos es seguro que era inocente! En el fondo del resentimiento humano hacia Dios Padre está, pues, el sufrimiento del mundo, el hecho que él - el hombre - sufre, y Dios no; que el Hijo ha sufrido, mientras el Padre permanecía impassible. Por eso, con la ayuda del Espíritu, queremos intentar iluminar este hecho.

Y sobre todo, respecto a la actitud del Padre ante el sufiimícnto en general. Cuando la Biblia entró en contacto con la filosofía, lo que mayor escándalo causó fueron las «pasiones» de Dios, el hecho de que el Dios de la Biblia «padeciera». En efecto, leemos en el Antiguo Testamento, que a Dios «le pesó en el corazón» (cfr. Gn 6, 6), que fue «enojado» en el desierto (cfr. Sal 78, 40). Y no se trata sólo de unas pocas frases escogidas. Toda la Biblia está llena, de principio a fin, de una especie de lamento apesadumbrado de Dios, que se expresa en aquel grito: «¡Pueblo mío, pueblo mío ... ! Pueblo mío, ¿qué te hice, en qué te molesté? Respóndeme (Miq 6, 3). La razón profunda de este lamento es el amor del Padre traicionado: Hijos he citado y educado, y ellos se han rebelado contra mí (Is 1,2). Pero Dios no se aflige por sí, como si le faltara algo; se aflige 122 por el hombre que, de esa manera, se pierde. Se aflige, pues, por puro amor. La Biblia no tiene miedo de sacar a la luz una cierta «impotencia» de Dios, causada por su amor al hombre. Los hombres hacen de-todo para provocar a Dios con sus ídolos y su rebelión; en justicia, Dios debería destruirlos, sin embargo asistimos a un debate, a un cierto drama, en Dios mismo, revelado por estas palabras pronunciadas a través de Oseas: ¿Cómo podré dejarte, Efraín; entregarte a tí, Israel? Me da un vuelco el corazón, se me revuelven todas las entrañas. No cederé al ardor de mí cólera (os 11, 8, 9). Incluso cuando Dios está «obligado» a recurrir al castigo para que su pueblo se arrepienta y quede purificado de su iniquidad, como durante el exilio, está escrito que no goza afligiendo o apenando a los hombres (Lam 3, 33). Si el hombre sufre, también Dios sufre, pues debe actuar «contra su deseo». En un comentario rabínico sobre la destrucción del templo, se lee que, aquel día, «lloró el Santo» y, volviéndose hacia Jeremías, dijo: «Hoy me parezco a un hombre, al que se le ha muerto su único hijo, precisamente en el día de su boda: y tú, ¿no sientes dolor por mí y por mi hijo?» (Mídrash sobre Is 22, 12; en Ekka R. Petichta). En las Lamentaciones es Dios mismo, no sólo el profeta, quien se lamenta.

Con todo, ya se sabe lo sensible que es el pensamiento hebreo sobre el tema de la trascendencia y de la gloria divina.

He apuntado al escándalo de los filósofos ante esta inaudita revelación en torno a Dios. Para éstos, Dios era una idea, la idea del Bien, no una persona viva; la idea no sufre, no se «apasiona». De hecho, se dice de su dios que «no puede mezclarse con el hombre» (Platón, Symp. 203 a), que, al máximo, puede ser «amado», pero jamás «amante»: él «mueve el mundo en cuanto es amado», como causa final, - dice Aristóteles -, no en cuanto ama y es el primero en amar. Quedaría descalificado, si así lo hiciera, pues se sometería a lo que es mudable y particular. Dios es «motor inmóvil», es decir, el que todo lo mueve, pero permaneciendo, él mismo, inmóvil e impasible. Se comprende cómo, para ellos, la cólera, el sufrimiento y todas las demás «pasiones» del Dios bíblico debían parecer intolerables. «Dios - se lee en uno de estos pensadores - no debe estar sujeto a ningún sentimiento temporal de odio o de amor; por eso no puede ser accesible ni a la ira ni a la misericordia; no debe descomponerse a causa del dolor, ni dejarse llevar por la impaciencia, sino que, libre de cualquier pasión, no puede estar sujeto ni al dolor ni a la alegría, ni tampoco puede querer repentinamente o deja de querer una cosa determinada» (Apuleyo, De deo Socr. 12).

Esta era la idea de Dios dominante en el momento en que la teología cristiana echaba a andar sus primeros pasos. Hubo un enconado intento, que duró algunos siglos, por parte de algunos doctos (los gnósticos), para eliminar todas estas cosas de la Biblia y adecuar el concepto de Dios al de los filósofos, para hacer del «Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob» el «dios de los filósofos». ¿Cómo reaccionó, entonces, la fe de la Iglesia? He aquí una de las más firmes y valerosas voces: «Para saber quien es Dios - escribe Tertuliano - no asistimos a las escuelas de los filósofos o acudimos a Epicuro, sino a los profetas y a Cristo. Nosotros, que creemos en un Dios que hasta

ha venido a la tierra y ha querido compartir con nosotros la humildad de la condición humana para salvarnos, estamos bien lejos del parecer de quienes quieren un dios que no se preocupa de nada. De ahí procede el razonamiento de los heréticos que dicen: ¡Si Dios se encoleriza, contesta, levanta su voz y se entristece, eso quiere decir que se corrompe y muere! De hecho, es propio de los cristianos creer que Dios ha muerto también, por más que vive por los siglos de los siglos. ¡Grandísimos necios! juzgan las cosas divinas de acuerdo con las cosas humanas, y, como quiera que, en el hombre, estas pasiones implican corrupción, piensan que también la haya en Dios; ahora bien, si la corruptibilidad de la naturaleza humana conlleva que tales pasiones sean, en nosotros, signo de corrupción, en Dios, la incorruptibilidad hace que también ellas estén libres de toda corrupción» (Adv. Mare. 11, 16; CCL 1, p. 493).

Incluso los pensadores que eran más sensibles al encanto de la filosofía griega, siguieron fieles a la Biblia en este aspecto. El más conocido de éstos, Orígenes, precisamente comentando la Biblia, llega a afirmar que, en cierto sentido, la Pasión ha precedido, en Dios, a la misma Encarnación, y que la pasión terrena e histórica de Cristo es la manifestación y la consecuencia de una pasión anterior, que el mismo Padre ha sufrido por nosotros. Así, escribe: «El Salvador ha bajado a la tierra por piedad hacia el género humano. Ha sufrido nuestras pasiones incluso antes de sufrir en la cruz, incluso antes de haberse dignado encarnarse. Pues de no haberlas sufrido ya antes, no habría venido a participar de nuestra vida humana. ¿Cuál es esta pasión que, desde el principio, ha sufrido por 124 nosotros? Es la pasión del amor. El mismo Padre, Dios del universo, él que está lleno de longanimidad, de misericordia y de piedad, ¿no sufre, acaso, de alguna manera? ¿O ignoras, quizás, que, cuando se ocupa de las cosas humanas, sufre una pasión humana? El sufre una pasión de amor» (Orígenes, In Ez. hom. 6, 6; GCS, 1925, s.; cfr. también Tom. in Mt. 10, 23; GCS, 1935, p. 33). Orígenes reconduce el debate a su

verdadera raíz, que es la de (p.384) saber si se cree en un Dios amor o no. Los filósofos paganos sabían bien que si Dios ama a los hombres y se interesa por su suerte, de alguna manera entra en el torbellino de éstos y ya no es «impasible y tranquilo». Por eso negaron positivamente que él ama, diciendo que sólo puede «ser amado», no «amar». Pero los cristianos no podían aceptar esta conclusión sin desmentir, de golpe, a toda la Biblia; por eso se abrieron al misterio de un Dios que «padece». El mismo san Pablo habla de la posibilidad de «entristecer», es decir, de hacer sufrir, al Espíritu Santo (cfr. Ef 4, 30). Para un Dios que «es amor», el sufrimiento y la pasión son, ciertamente, más adecuados que no lo contrario, o sea, la impassibilidad. Dios sufre «una pasión de amor», es decir, una pasión que procede del hecho de que él ama y ama de verdad. La misma palabra «pasión» expresa, en nuestro lenguaje, esta misteriosa trabazón entre dolor y amor: de hecho, se utiliza tanto para indicar un gran amor arrebatador como para indicar un gran dolor. También para Dios vale lo que dice la Imitación de Cristo (111, 5), que «no se vive en amor sin dolor». «Se trata de un giro decisivo en la visión de Dios que no es, en primer lugar, «potencia absoluta», sino «amor» absoluto, cuya soberanía no se manifiesta en tener para sí lo que le pertenece, sino en su abandono» (H. U. von Balthasar, *Mysterium Paschale*, 1, 4; en *Mysterium salutis*, III, 2, Einsiedeln 1969).

Ciertamente, las palabras «pasión», «sufrimiento», aplicadas a Dios, tienen un significado analógico, diferente del que tienen en el ámbito humano. En él, se trata de un sufrimiento infinitamente libre, no sujeto a ninguna necesidad o hecho, que no destruye los otros atributos divinos, sino que los confirma, por más que nosotros no veamos cómo. Es «la pasión del impassible», como la denomina el discípulo de Orígenes, san Gregorio Taumaturgo (*A Teop.*, en Pitta, *Anal. Sacra*, IV, 1883, p. 363 ss.). Una radical incapacidad para sufrir, por el contrario, constituiría, para Dios -señalaban algunos antiguos Padres-, una limitación y sería signo de falta de libertad.

Dios puede también, si quiere, sufrir, y, puesto que ama, lo quiere. La pasión de Dios es signo de una soberanía y poder infinitos, no menos que las demás perfecciones suyas. Lo mismo hay que decir de la famosa «cólera» de Dios, de que tan a menudo habla la Biblia, incluido el Nuevo Testamento. Esta es pura manifestación de amor, pues es siempre cólera contra el pecado, nunca contra el pecador: ¿Acaso quiero yo la muerte del malvado oráculo del Señor - y no que se convierta de su conducta y que viva? (Ez 18, 23). Dios golpea y atemoriza al pecador precisamente para salvarlo del pecado, lo golpea a tiempo para salvarlo para la eternidad, aunque esta última verdad no ha sido comprendida claramente, de forma inmediata y desde el principio, por los destinatarios de la revelación. En realidad, él «tiene compasión de todos y no desprecia nada de lo que ha creado; si castiga y amonesta, lo hace porque, habiendo renegado de la maldad, los hombres crean en él (cfr. Sab 11, 23-12, 2). La cólera es, en Dios, un momento de la manifestación de su trascendente santidad. «Para los piadosos del Antiguo Testamento esa ira no es, de hecho, una disminución, sino más bien una expresión natural y un momento de la santidad misma, indispensable. Y con razón. Como quiera que, de hecho, esta ira no es más que lo tremendum mismo que, siendo en sí mismo completamente irracional, aquí es expresado mediante una ingenua analogía con el mundo natural y, precisamente, con el mundo de la vida pasional del hombre; una analogía extraordinariamente viva e impresionante que, como tal, tiene siempre su valor y es necesaria para nosotros, si queremos dar una formación al sentimiento religioso» (R. Otto, *Lo sacro*, cap. 4).

3. La compasión del Padre

Consideremos ahora el otro aspecto del problema, el que nace con el cristianismo, como consecuencia de la revelación de la Trinidad y de la nueva «paternidad» de Dios Padre: la actitud del Padre ante la pasión de su Hijo Jesucristo. ¿Es verdad que sólo Dios Padre es el que «hace» sufrir, o ve sufrir, al Hijo? Si está escrito que «contra un deseo, aflige a los hombres», ¿qué se deberá decir de este Hijo que es el Hijo predilecto, todo amor y obediencia al Padre? San Pablo afirma que Dios «no ha escatimado a su propio 126 Hijo, sino que nos lo ha dado a todos nosotros». Si leemos este texto en una edición de la Biblia adecuada, provista de remisiones (por ejemplo, en la denoriinada Biblia de Jerusalem) encontramos, al lado de este pasaje de la carta a los Romanos, una remisión, precisamente a Génesis 22, 16. ¿De quién se habla en ese punto? Se habla de Abraham. Dios dice a Abraham: «Por haber obrado así, por no haberte reservado tu hijo, tu hijo único, te bendeciré con toda clase de bendiciones». «Comparemos estas palabras - escribe Orígenes - con las del Apóstol cuando dice de Dios: El no escati~ mó a su propio Hijo, síno que lo entregó por todos nosotros» (Hom. in Gen. 8, 12; GCS, 29, p. 84). Abraham, que camina en silencio hacia el monte Moria para inmolar allí a su hijo Isaac, era, pues, figura de otro Padre. También la liturgia hace suya esta lectura espiritual del episodio de Abraham, cuando pone juntas (en el segundo domingo de Cuaresma del año B) la lectura de Gen 22 y la de Rom 8, 32 («Dios no ha escatimado a su propio Hijo»).

Esto nos ayuda a hacernos una idea más exacta de la actitud del Padre en el misterio de la redención. El no estaba ausente, en el cielo, mientras el Hijo iba hacia el Calvario, sino que, por el contrario, estaba con él: vosotros me dejaréis solo, aunque yo no estoy solo, está conmigo el Padre - decía Jesús a los discípulos - (Jn 16, 32). ¿Quién puede describir los sentimientos del corazón de Abraham, mientras acompaña a su hijo hacia el lugar de su inmolación? Orígenes dice que el momento de mayor tentación de Abraham fue cuando, haciendo

camino, el hijo se volvió hacia él, completamente ignorante, preguntándole dónde estaba la víctima para el sacrificio y llamándolo «¡padre mío!» Ante estas palabras «¡padre mío!», Abraham se sobresaltó, como quien es cogido en culpa, y respondió: «¡Dime, hijo mío!» ¿Cómo podía decirle al hijo «¡la víctima eres tú!»? Para Abraham, esa fue verdaderamente una voz tentadora; todas sus entrañas paternas se estremecieron al oír aquellas palabras «¡padre mío!» ¿Quién puede narrar lo que pasaba en el corazón del Padre celestial cuando, en Getsemaní, Jesús se dirigió a él con las mismas palabras: «¡Padre mío!» ¡Abbá! ¡Padre!: ¡todo es posible para tí, aparta de mí este cáliz! (Me 14, 36). Ciertamente, Abraham hubiera preferido mil veces morir él mismo, antes que hacer morir a su hijo. Padre e Hijo estaban, pues, juntos en la pasión, y el momento en que Jesús siente al Padre más lejano y grita: ¿Por qué me has abandonado? es, en realidad, el momento en que el Padre está más cerca de él y lo estrecha con un abrazo de amor, si es posible, aún más fuerte, porque es el momento en que la voluntad humana del Hijo está más unida a su voluntad divina.

Ahora comprendemos lo que quiere decir san Pablo con la frase: «Dios no ha escatimado a su propio Hijo, sino que nos lo ha dado a todos nosotros»; quiere decir que no lo ha escatimado, o sea, no se lo ha guardado para sí «como un tesoro celoso». El Padre no sólo es el que recibe el sacrificio del Hijo, sino también el que «hace» el sacrificio del Hijo: ¡él ha hecho el gran sacrificio de darnos a su Hijo! «¡Cuánto nos has amado, oh Padre bueno - exclama san Agustín -, que no escatimaste a tu único Hijo, sino que lo entregaste por nosotros, los impíos! ¡Cuánto nos has amado!» (Conf. X, 43).

En la más antigua teología de la Iglesia se hablaba con toda sencillez y seguridad de todo esto, es decir, del sufrimiento de Dios en Cristo. Un testigo de esta teología arcaica, que floreció sobre todo en Asia Menor, decía estas palabras citadas por Tertuliano: «Si el Hijo ha

padecido, el Padre ha compadecido», y también: «¿Cómo habría podido padecer el Hijo, sin que el Padre compadeciese?» (Tertuliano, Adv. Prax, 29; CCL 2, 1203). Bien pronto, sin embargo, una herejía vino a turbar esta fe sencilla, inspirada por la Biblia. (No es que las expresiones citadas formaran ya parte de la herejía, como insinúa Tertuliano al referirlas). La herejía negaba la distinción entre Padre e Hijo, negaba en definitiva la Trinidad; en la perspectiva de esta herejía, puesto que no hay en Dios más que una sola persona, decir que el Hijo ha padecido es lo mismo que decir que el Padre ha padecido; cambian los nombres, pero no la persona. Por eso fueron llamados por sus adversarios «Patripasionos»: los que atribuyen la pasión al Padre. En todo caso, ésta era una idea bien diferente de la ortodoxa, según la cual el Padre, siendo Padre, participaba de la Pasión del Hijo, siendo Hijo, es decir, siendo una persona distinta. Como suele ocurrir en estos casos, el rechazo de la herejía comportó también el rechazo de la verdad precedente, como queriendo evitar cualquier pretexto para la herejía. El tema de la compasión del Padre desaparece del lenguaje y de la conciencia de la Iglesia, convirtiéndose en un resto sumergido. Así, resultará habitual distinguir claramente la pasión en cuanto que.-ída, que es común al Padre y al Hijo, y la pasión en cuanto suflída, que sería propia sólo del Hijo. El inexorable y general proceso 128 de adaptación a la cultura del tiempo hizo posible que la idea bíblica del sufrimiento de Dios fuera sacrificada a la idea griega de la impassibilidad de Dios. A ello contribuyó también el hecho de que la impassibilidad (apatheia) se convirtiera, en algunos ambientes monásticos, en el ideal ascético más elevado, el vértice mismo de la santidad, por lo que se solía atribuir, en grado sumo, a Dios. «Así pudo suceder que la metafísica ontológica entrara en la teología, suplantando cada vez más decididamente el modo de reflexionar bíblico... La consecuencia inmediata fue que la imagen de Dios, delineada por la tradición, asumiera - contra las intenciones del Concilio de Nicea y del de

Constantinopla - las trabas típicamente griegas de una divinidad inmóvil y apática» (W. Kasper, *Jesus der Christus*, III, 1, 2, Mainz 1974).

A pesar de todo, en el dogma de la Iglesia ha quedado un punto fijo del que podemos volver a partir: aún en medio de infinitos contrastes, la fe de la Iglesia ha seguido profesando siempre el teopaschismo, o sea la doctrina del sufrimiento de Dios en Cristo, manteniendo la antigua afirmación de que «Dios ha padecido» (cfr. DS, 201, 222). El sentido de esta afirmación dogmática es que Dios ha sufrido «en la carne», pero nosotros sabemos por la teología que «quien» ha sufrido en la carne - el sujeto - es la persona del Hijo, o sea Dios. «Uno de la Trinidad ha sufrido» y si uno ha sufrido - por la pericoreosis, o sea, la mutua compenetración de las tres personas divinas -, toda la trinidad ha sufrido. En el cuerpo de Cristo que es la Iglesia, «si un miembro sufre, todos los miembros sufren con él» (1 Cor 12, 26): lo que vale de la comunión eclesial, ¿cómo podría dejar de valer de la comunión trinitaria, que es su fuente y su modelo? Ciertamente, en el caso del Padre se trata de un sufrimiento diferente del Hijo hecho hombre, un sufrimiento de reflejo, o de compasión. Como bien decían aquellos primeros teólogos, «si el Hijo ha padecido, el Padre ha compadecido».

En nuestros días, tras el prolongado silencio sobre el sufrimiento de Dios Padre - silencio en que ha podido encontrar espacio aquella extraña idea del Padre «implacable» - asistimos a un nuevo florecimiento de esta verdad en la conciencia de la Iglesia (cfr. K. Kitamori, *Teologia del colore di Dio*, Brescia 1975). Es una de esas sorpresas, siempre imprevisibles, pero providenciales, del Espíritu Santo, un auténtico signo de los tiempos. Algunos teólogos, de diversos países y tendencias, han vuelto a hablar de esta cosa

misteriosa. Algunos han afirmado que el acto de «entregar al propio Hijo» le produce a Dios un sufrimiento más profundo que cualquier otro sufrimiento del mundo creado y que la tarea del Crucificado ha consistido precisamente en manifestar la pasión del Padre. Nuestra opinión - anota K. Barth -, según la cual Dios puede ser absolutamente y únicamente activo, en oposición a cualquier sufrimiento, se demuestra como falsa y pagana a la luz del hecho de que, en Jesucristo, él es y hace precisamente esto (a saber, se abaja, se solidariza con el mundo y sufre); no nos toca a nosotros ser más sabios que Dios y establecer lo que es o no conciliable con la naturaleza divina, sino que debemos deducirlo de lo que él hace; su gloria consiste en la libertad de su amor (cfr. KD, IV/1, 303 ss.).

Recientemente, la Comisión Teológica Internacional, que trabaja en las dependencias de la Congregación para la doctrina de la fe, examinando este aspecto de la doctrina trinitaria, ha valorado positivamente estas recientes aperturas, juzgándolas acordes con las afirmaciones de la Escritura y de los Padres, y reconociendo, en particular, la dimensión trinitaria de la Cruz de Cristo, es decir, que Padre, Hijo y Espíritu Santo, los tres, han estado envueltos, de forma diversa, en la pasión de Cristo (Civ. Catt. fase. 3181, 1983, pp. 50-65). El mismo Sumo Pontífice, Juan Pablo II, ha acogido este «redescubrimiento» del verdadero rostro del Dios bíblico: «La concepción de Dios, como ser necesariamente perfectísimo, - se lee en su encíclica sobre el Espíritu Santo -, excluye, ciertamente, de Dios todo dolor derivado de carencias o heridas; pero en las «profundidades de Dios» hay un amor de Padre que, ante el pecado del hombre, según el lenguaje bíblico, reacciona hasta el punto de decir: «¡Estoy arrepentido de haber creado al hombre!»... El Libro sagrado nos habla de un Padre, que provoca compasión por el hombre, casi compartiendo su dolor. En definitiva, este inescrutable e inefable «dolor» de padre generará, sobre todo, la admirable economía del amor redentor en Jesucristo, para que, mediante el misterio de la

piEDAD, en la historia del hombre pueda el amor revelarse más fuerte que el pecado... En la humanidad de Jesús Redentor se realiza verdaderamente el «sufrimiento de Dios» (Enc. Dominum et vís4ficantem, 39).

Antes que los teólogos, ha habido algunas almas escondidas que han percibido, en su corazón, como un eco lejano del lamento de Dios y, desde ese día, han visto cambiada su vida, hasta el punto de 130 no hablar de otra cosa, más que de eso (cfr. Madre B. Schlink, *Chi ascolta il lamento di Dio?*, Darmstadt 1983). Estas almas no han aprendido del estudio de la teología el sufrimiento de Dios Padre, como si fuera algo del pasado; lo han aprendido en vivo, porque Dios Padre aún sufre ahora por los hombres, por el rechazo de su amor... En la vida de algunos santos se lee que casi enloquecían al pensar que «el amor no es amado» e iban repitiendo estas palabras, durante noches enteras, gritándoles incluso a las criaturas inanimadas, para que se le unieran en su llanto. ¿Cómo podemos, pues, repetir aún la frase de que «el hombre sufre y Dios no»? ¡Oh hombre desconsiderado, detente un instante y considera si hay dolor semejante al de Dios!

4. Amor y obediencia

Debemos afrontar ahora el punto más delicado: ese, del que ha nacido la imagen del Padre «implacable» para con su Hijo Jesucristo. ¿Por qué el Padre ha «entregado» a la muerte al Hijo y cómo se concilia esto con su «compasión»? En el Evangelio de Juan, Jesús dice: Por eso me ama mi Padre, porque yo me desprendo de mi vida para recobrarla de nuevo. Nadie me la quita, yo le doy voluntariamente. Está en mi mano desprenderme de ella y está en mi mano recobrarla. Este es el encargo que me ha dado el Padre (Jn 10, 1718). Aquí se habla de un «poder» de ofrecer la vida y de un

«encargo» de hacerlo, de una libertad y de una obediencia; ahora, precisamente en esta paradoja está la clave del misterio. ¿Cómo y cuándo ha dado el Padre al Hijo el «encargo» de ofrecer libremente su vida? Santo Tomás responde diciendo que el Padre ha entregado al Hijo a la muerte, «en cuanto le ha inspirado la voluntad de sufrir por nosotros, infundiéndole el amor» (S. Th. III, 47, 3). ¡Qué diferente es la imagen del Padre que emerge de estas palabras, si se la compara con la imagen evocada al principio! El «encargo» que el Hijo ha recibido del Padre es, pues, sobre todo el encargo de amarnos. Transmitiendo al Hijo su propia naturaleza, que es amor, el Padre le ha transmitido, por eso mismo, su «pasión de amor» ¡y esta pasión de amor ha conducido a Jesús a la cruz! En el Nuevo Testamento se dice, a veces, que Jesús ha muerto «porque nos amaba» (cfr. Ef 5, 2) y otras veces que ha muerto por «obedecer»

al Padre (cfr. Fil 2, 8). A nosotros, los hombres, ambas cosas amor y obediencia - nos parecen diferentes y preferiríamos creer que él murió por amor, antes que por obediencia. Sin embargo, la palabra de Dios y la teología de la Iglesia nos permiten entrever un punto de vista más profundo, donde ambas cosas se funden en una. ¡Jesús ha muerto, sí, por amor a nosotros, pero precisamente eso ha sido su obediencia al Padre! Ofrecimiento y exigencia, amor y obediencia, se entrecruzan entre sí de una manera que no podemos comprender hasta el fondo, pues se pierden en el misterio mismo de la Trinidad, es decir, en el hecho de que Dios es, al mismo tiempo, uno y trino. De la unidad procede el amor, de la trinidad la obediencia. (El amor, de hecho, es común a las tres personas divinas, pero la obediencia es propia sólo del Hijo). San Bernardo pone al descubierto un aspecto verdadero del misterio, aunque parcialmente, cuando escribe que «Dios Padre no ha exigido la sangre del Hijo, pero la ha aceptado al habérsela ofrecido» («Non requisivit Pater sanguinem Filii, sed tamen

accepit oblataum») (De err. Abael 8, 21; PL 182, 1070). La obediencia más perfecta no está en ejecutar a la perfección la orden recibida, sino en hacer propia la voluntad de quien ordena. Así ha sido la obediencia del Hijo; en verdad, él conividía con el Padre la misma voluntad. De todas formas, la obediencia de Jesús no ha sido una obediencia fácil, sino, más bien, la obediencia más difícil que se pueda imaginar, tanto como para costarle sudor de sangre, pues el Hijo de Dios ha obedecido «según la naturaleza humana»; ha debido llevar a cabo una obediencia así de perfecta con una voluntad como la muestra. ¡Ha debido llevar a cabo, como hombre, una obediencia propia de Dios!

5. ¡Fiarse del Padre!

¿Qué significa todo este discurso sobre el sufrimiento de Dios que hemos desarrollado hasta aquí? ¿Quizás que Dios es impotente para afrontar el mal? No debemos caer en el error de falsificar, por otra parte, la imagen bíblica del Padre. El sigue siendo el «tres veces santo», el omnipotente, el que se eleva, soberano, sobre todas las cosas; todo su sufrir es signo de «condescendencia», no de debilidad. La característica única del Dios de Jesucristo es que, permaneciendo tal - o sea, Dios, el Altísimo, el que «está en los cielos», es decir, por encima de todo y el que todo lo puede -, se nos da a nosotros como Padre, es más, como Papá (Abbá). «Creo en Dios Padre omnipotente» es el primer artículo de nuestra fe: ¡Padre, pero omnipotente; omnipotente, pero Padre! Un padre que fuese sólo bueno y, a la vez, no fuerte, libre, capaz de dar seguridad, no sería un verdadero padre y el hombre no podría tener plena confianza en él. Esto es lo que el enemigo trata de insinuar, a veces, en el corazón del hombre, a saber: que Dios mismo es incapaz de frenar el mal; pero es

mentira. La respuesta es que, precisamente en el sufrimiento, Dios manifiesta en grado máximo su potencia, pues como dice una oración de la liturgia - «él manifiesta su omnipotencia, sobre todo, cuando perdona y tiene misericordia». «Dios manifiesta la propia potencia en la impotencia. Su potencia infinita es también sufrimiento infinito» (W. Kasper, loc. cit.). En su infinita sabiduría, Dios ha establecido vencer al mal sufriendolo, tomándolo, de alguna manera, sobre sí. Ha querido vencer - conforme a su índole - no con la fuerza, sino con el amor y, así, nos ha dado, él primero, el ejemplo de como se debe «vencer el mal con el bien» (cfr. Rom 12, 21). En cualquier caso, debemos recordar que la «compasión» del Padre por el Hijo no termina con la cruz, sino con la resurrección. El ha dado al Hijo el encargo de ofrecer su vida, «para, después, volver a tomarla». En ningún momento ha pensado en la muerte del Hijo, sin pensar también en la resurrección. Somos nosotros quienes no conseguimos pensar ambas cosas juntas. En la resurrección, Jesús ha sido «rehabilitado en el Espíritu» (cfr. 1 Tim 3, 16), es decir, el Padre, mediante el Espíritu, le ha hecho justicia, y de esa manera también se ha hecho justicia a sí mismo, a su amor victorioso. Resucitando a Jesús de entre los muertos - dice san Pablo -, Dios Padre ha demostrado «qué extraordinaria es su potencia y la eficacia de su,,poderosa fuerza» (cfr. Ef 1, 19-20).

¡Podemos fiarnos, pues, del Padre! Esta es la certeza que perseguíamos y que necesitamos. El amor paterno de Dios «es la única cosa inquebrantable en la vida, el verdadero punto de Arquímedes», ha dicho uno que lo ha experimentado (Kierkegaard, Diario III, A 73). Si se le da a un niño la certeza de que el padre lo ama, se hace de él un ser seguro de sí, que puede hacer frente a la vida. Un niño que va de paseo, de la mano de su papá, o al que su padre le hace girar en torno a él entre exclamaciones de alegría, o que conversa con su papá de hombre a hombre, es la criatura más feliz y libre que existe en el mundo. Una vez, un acróbata hizo un ejercicio

en el último piso de un rascacielos; se asomó completamente al exterior, apoyándose sólo en las puntas de los pies y teniendo en brazos a su propio hijo, de pocos años. Cuando bajaron, alguien preguntó al niño si no había tenido miedo y éste, asombrándose por la pregunta, respondió: «¡No, estaba en brazos de mi papá!» La fe pretende restituirnos algo de esta seguridad que puede hacer de nosotros criaturas nuevas, libres; quiere llevarnos a ese punto en que se exclama, convencidos, como hace san Pablo en nuestro contexto: «Si Dios está a favor nuestro, ¿quién podrá estar en contra? ¿Quién acusará, quién condenará, quién nos separará del amor de Dios? Todo lo superamos de sobra gracias al que nos amó» (cfr. Rom 8, 31 ss.). Abandonemos, pues, los miedos, la pusilanimidad y el descorazonamiento, dice Jesús. ¿De qué temer? Vuestro Padre «sabe»... Incluso los cabellos de vuestra cabeza están todos contados. Vosotros valéis más que muchos pájaros.

La misma afirmación solemne que «Dios no ha escatimado a su propio Hijo» le sirve al Apóstol para inculcar, con más fuerza, esta confianza: Si Dios no ha escatimado su propio Hijo, sino que lo ha entregado por todos nosotros, ¿cómo - añade - es posible que con él no nos lo regale todo? (Rom 8, 32): la primera parte de la frase tiene la finalidad de hacer creíble la segunda parte.

El Padre - decía Ireneo - tiene dos brazos: los dos brazos del Padre son el Hijo y el Espíritu Santo (Adv. Haer V, 1, 3). Con estos brazos él nos ha buscado en las tinieblas del mundo y ahora que nos ha encontrado, nos abraza. Estamos unidos al Padre, por medio de Cristo, en el Espíritu Santo, tan estrechamente como ningún hijo lo haya estado a su propio padre, porque no estamos fuera de él, sino que hemos sido admitidos en su misma intimidad. Jesús ha dicho -y estaba seguro de ser siempre escuchado -: Padre, quiero que, donde yo estoy, estén ellos también conmigo (Jn 17, 24), y ¿dónde puede estar el Hijo sino «en el seno del Padre»? Allí, pues, está «preparado

nuestro puesto» y nuestra «mansión», allí iremos, allí estaremos por siempre, contemplando su gloria y pronunciando un eterno, asombrado ¡Abbá!

Ante este misterio de la ternura del Padre celestial, surge espontáneamente el volverse hacia Jesús y decirle: «Jesús, tú que eres nuestro hermano mayor, ¡dinos qué podemos hacer para mostrarnos dignos de tanto amor y tanto sufrimiento del Padre!» Y Jesús responde a esta pregunta, nos responde a través de su Evangelio y de su vida. Hay - dice - una cosa que podéis hacer, que también yo he hecho y que hace feliz al Padre: dadle confianza, fiáos de él, dadle crédito! Contra todo, contra todos e incluso contra vosotros mismos. Pensemos en un hombre a quien todo el mundo acusa; toda evidencia está contra él, tanto que ni siquiera los de su casa creen ya en él y, por lo demás, sería casi una locura querer aún defenderlo. Pero, he aquí que el hijo de ese hombre se levanta contra todos, proclamando que lo que dicen no puede ser, pues él sabe bien quién es su padre y que no se rendirá jamás... La alegría y el ánimo que da a su propio padre ese hijo, con su inquebrantable confianza, ¿no le compensaría de la incomprensión de todo el resto del mundo? Pues bien, ¡nosotros podemos ser para nuestro Padre celestial ese hijo! Por eso, cuando nos encontramos en la oscuridad, en la angustia, cuando todo a nuestro alrededor y dentro mismo de nosotros parece acusar a Dios, cuando ya no vemos nada más que el más absurdo de los absurdos ante nosotros y estamos a punto de rendirnos, rehagámonos de inmediato con un arranque de fe y gritemos también nosotros: «¡Padre mío, ya no te comprendo, pero me fío de ti!» (Madre B.Schlink). También Jesús gritó así en el huerto de los olivos; dijo: «¡Padre, aparta de mí este trago!» El trago de ese cáliz lo tuvo que beber, pero él no perdió su confianza en el Padre y exclamó: «¡Padre, a tus manos encomiendo mi espíritu!» Y fue escuchado por su piedad. ¡Y tanto que fue escuchado! Fue escuchado más que si no hubiera bebido ese

trago; pues el Padre lo ha resucitado de la muerte y lo ha constituido, también en cuanto hombre, Señor nuestro.

Existe un trágico «complejo paterno», del que sin darse cuenta han quedado prisioneros los mismos que han introducido esa noción en el mundo. Ese complejo consiste en la incapacidad para aceptarse, a un nivel más radical y universal que el físico, como «hijos» - es decir, como engendrados por alguien, como criaturas dependientes - y, en consecuencia, en la incapacidad de aceptar a un Padre que sea fuente de la propia existencia y libertad, así como depositario del sentido último de las cosas. El rechazo del Padre que se da en nuestra época, enfatizado por el psicoanálisis, tiene la misma raíz que san Pablo ha puesto de manifiesto hablando del rechazo de Dios en general: la impiedad. Esta es la voluntad del hombre de ser, él mismo, dios, causa de sí mismo o, al menos, de poder construirse él, el propio dios al que someterse, llamando «dios» a la obra de sus propias manos o a la propia «invención». Leyendo cómo describen algunos psicólogos el complejo de Edipo de sus pacientes, un creyente tiene la misma penosa sensación que pinta la mujer de un médico secretamente enfermo de cáncer al oírle explicar a un paciente suyo, con mal disimulada conmiseración, los terribles síntomas del mismo mal. La psicología no podrá hacer mucho para extirpar de los hombres el complejo del padre, si antes no lo extirpa de sí misma. Para ello, sólo hay un medio: la fe. Creyendo se da ese salto, por el que uno acaba por encontrarse «completamente echado en brazos del invisible», en bienaventurada dependencia de la verdad, y descubre tener en Dios lo que, con todas sus fuerzas, siempre había buscado, sin encontrarlo por ninguna parte: «un refugio, una fuerza, un poderoso defensor en el peligro» (Sal 46, 2).

6. Una fiesta para el Padre

Es triste que no exista, en todo el año litúrgico, una fiesta del Padre. que no haya, en todo el Misal, ni siquiera una misa votiva en su honor. Es algo que, pensándolo bien, resulta muy extraño. Existen innumerables fiestas de Jesús, del Hijo; hay una fiesta del Espíritu Santo; hay muchas fiestas de la Madre... No hay ni una sola fiesta del Padre, «fuente y origen de toda la divinidad». Cabría decir casi que el Padre es, ahora, «el divino desconocido», no ya el Espíritu Santo. Es verdad que hay una fiesta de la SS. Trinidad, pero es la fiesta de un misterio, o de un dogma, no de una persona y, por tanto, no de una persona divina sola. Por lo demás, que exista una fiesta de la sagrada Familia no quita que la Iglesia haya sentido la necesidad de celebrar, también singularmente, a las tres personas de la sagrada Familia. Hay una fiesta, más bien dos, del padre putativo de Jesús, pero no existe ni siquiera una de su verdadero Padre. ¿No podría ser éste el momento de colmar esa laguna? Muchas fiestas han nacido para responder a particulares necesidades de una época: la fiesta del Corpus Christi, por ejemplo, ha nacido como respuesta de la fe a la negación de la presencia real, defendida por Berengario de Tours; a la amenaza del jansenismo, la Iglesia respondió con la fiesta y el culto del Sagrado Corazón y nadie sabrá jamás de cuántas y que gracias espirituales ha sido ocasión este culto. Hoy, la amenaza, se decía, se dirige al núcleo mismo de la fe cristiana que es la revelación de Dios como Padre - el «Padre de nuestro Señor Jesucristo», como lo llama continuamente san Pablo - y, por tanto, la misma Trinidad. Que la Providencia, en nuestros días, esté despertando la conciencia del misterio del sufrimiento de Dios, no puede ser casual, sino que el Espíritu Santo sabe que este es el remedio necesario para curar al pensamiento enfermo del hombre moderno que, en el sufrimiento, ha encontrado la piedra de tropiezo que lo aleja de Dios.

La fiesta ha sido siempre, en la pedagogía de la Iglesia, un medio privilegiado para hacer penetrar un particular misterio, o acontecimiento de la historia de salvación, en la vida de los fieles. El conocimiento y la familiaridad del Espíritu Santo serían ciertamente más pálidos sin la fiesta de Pentecostés. La fiesta es una catequesis viva y hoy hay una urgente necesidad de una catequesis sobre el Padre. Aparte de su valor catequético, una fiesta del Padre, como cualquier otra fiesta, tendría también el valor de homologesis, es decir, de confesión pública y gozosa de la fe. La fiesta es, en efecto, la forma más elevada y solemne de proclamar la fe, pues en ella se une la alabanza, la celebración y el agradecimiento, y porque todo el pueblo participa en ella coralmente. Los cristianos, ciertamente, darían una gran alegría al corazón del Señor resucitado si consiguieran realizar este proyecto «ecuménicamente», o sea, poniéndose de acuerdo, todas las Iglesias que lo aceptan, para celebrar, de común acuerdo, en un mismo día, la fiesta del Padre.

A la espera de ese día, nosotros ya podemos celebrar la fiesta del Padre «en espíritu y verdad», en lo íntimo de nuestros corazones, favoreciendo al menos pequeñas iniciativas espirituales que tengan por finalidad dar a conocer me or al Padre, honrarlo y expresarle todo el amor filial, en unión con Jesús, que festeja continuamente a su Padre... Es más, esto ya está sucediendo y muchas personas están experimentando el ímpetu nuevo y extraordinario que esto da a la fe y a toda la vida espiritual.

«La ignorancia del Padre - dice un autor del siglo II, aludiendo a la situación de los hombres antes de Cristo - fue origen de angustia y de miedo» (Evang. Veritatis). Esperando haber disminuido, al menos un poco, esta ignorancia del Padre que, a pesar de todo, aún perdura en el mundo, prosigamos ahora nuestro camino de redescubrimiento de la salvación, manteniéndonos siempre firmemente anclados -en la palabra de Dios.

VII. «¡NO REINE MAS EL PECADO EN VUESTRO CUERPO!»

137 La liberación del pecado

El capítulo sexto de la carta a los Romanos continua desarrollando el tema de la salvación, pero desde un punto de vista diverso. Hasta ahora san Pablo nos ha hecho descubrir cómo se entra en la salvación (gratuitamente, por la fe); nos ha hablado del autor de la salvación y del acontecimiento que la ha hecho posible (Jesucristo con su pasión y, tras él, el Padre con su compasión). Ahora, el Apóstol pasa a hablarnos del contenido de la salvación, es decir, de sus elementos constitutivos. Este contenido tiene un aspecto negativo, que es la liberación del pecado y de la ley (Rom 6-7), y un aspecto positivo, que es el don del Espíritu Santo (Rom 8). Así había sido descrita la salvación en los profetas que habían preanunciado la nueva y eterna alianza y así se ha realizado: Os rociaré con un agua pura que os purificará, de todas vuestras inmundicias e idolatrías os he de purificar, dice Dios en Ezequiel y añade inmediatamente: Os daré un corazón nuevo y os infundiré un espíritu nuevo (Ez 36, 25-26). Jesús ha realizado lo primero con su Pascua y lo segundo con Pentecostés.

Estos dos aspectos son interdependientes entre sí: la liberación es, en efecto, la condición para la venida del Espíritu; liberarse del señorío del pecado es el presupuesto para entrar en el señorío de Cristo que se actualiza en el Espíritu. En el libro de la Sabiduría se lee que la Sabiduría no entra en alma de mala Ley ni habita en cuerpo deudor del pecado (Sab 1, 4) y Jesús decía que nadie pone vino nuevo en odres viejos (cfr. Mt 9, 17). Dios no pone el vino nuevo de su Espíritu en el odre viejo que es el corazón todavía esclavo del pecado.

«Tú debes ser rellenado de bien: libérate, pues, del mal. Supón que Dios te quiere llenar de miel: si estás lleno de 138 vinagre, ¿dónde pondrás la miel? Hay que echar el contenido del vaso, es más, hay que limpiar bien el vaso, limpiarlo con energía y rascarlo a fondo, para que pueda recibir la nueva realidad» (S. Agustín, In Io. Ep. 4, 6; PL 35, 2009). El día de Pentecostés, san Pedro dijo a la gente una palabra en este sentido e hizo una promesa que es válida también para nosotros: Arrepentíos..., y recibiréis el don del Espíritu Santo (Hch 2, 38). Así hemos llegado al corazón de nuestro itinerario y a su punto crucial. Es aquí, en efecto - a través del arrepentimiento y del don del Espíritu Santo - cuando se debe llevar a cabo la renovación y actualización del bautismo que contribuye al punto más concreto de todo el trabajo emprendido. Lo que estamos a punto de llevar a cabo es una consecuencia directa del Kerygma que hemos escuchado antes. «Cristo ha muerto por nuestros pecados»: así, pues ¡muramos al pecado! «Cristo ha resucitado para justificación nuestra»: por tanto, ¡caminemos de forma nueva, caminemos según el Espíritu!

El pasaje de la carta a los Romanos que nos sirve de guía en este esfuerzo de liberación del pecado es todo el capítulo sexto, pero especialmente estas expresiones: ¿Qué sacamos de esto? ¡Persistamos en el pecado para que cunda la gracia! ¡De ningún modo! Tened esto presente: el hombre que éramos antes fue crucificado con él, para que se destruyese el individuo pecador y así no seamos más esclavos del pecado... Pues lo mismo: vosotros teneos por muertos al pecado... Por consiguiente, no reine más el pecado en vuestro ser mortal, obedeciendo vosotros a sus deseos, ni tengáis más vuestro cuerpo a su disposición como instrumento para la injusticia (Rom 6, 1-13).

Se trata de un verdadero y propio «éxodo» pascual. Celebrar la Pascua significa «hacer buena limpieza de la levadura del pasado para ser una masa nueva»; pasar «de los fermentos de maldad a los ázimos de autenticidad» (cfr. 1 Cor 5, 7-8); significa - comentaban los Padres

- «pasar del pecado a la vida, de la culpa a la gracia, de la mancha a la santidad» (S. Ambrosio, De sacr. 1, 4, 12). A través de las palabras del Apóstol y de otras del Nuevo Testamento, que hablan de la liberación del pecado, podemos determinar cuáles son las «acciones» o los «pasos» que debemos realizar para llevar a cabo nuestra «hermosa emigración» del pecado y, con la ayuda de Dios, aplicármolos. A ser posible, hoy mismo. Está escrito: Si hoy oís su voz, no endurezcáis el corazón (Heb 4, 7).

1. Reconocer el pecado

El primer paso, o la primera etapa, es reconocer el pecado. El Apóstol ya nos ha hecho dar este paso, al principio de su carta, diciéndonos que «todos han pecado», que todos somos «inexcusables» ante Dios y luego, a propósito de la pasión de Cristo, diciéndonos que él ha muerto «por nuestros pecados». Ahora, sin embargo, se trata de extender este reconocimiento también a los pecados actuales y a la diferente situación de cada uno; se trata, en definitiva de llegar a lo concreto. El mundo ha perdido el sentido del pecado. Se bromea, como si se tratara de la cosa más inocente del mundo. Condimenta con la idea de pecado sus productos y espectáculos para hacerlos más atractivos. Habla del pecado, incluso de los más graves, en diminutivo: pecaditos, pequeños vicios, dulces pecados... Ya no le tiene miedo. Tiene miedo de todo, excepto del pecado. Tiene miedo de la contaminación atmosférica, de los «males oscuros» del cuerpo, de la guerra atómica; pero no tiene miedo de la guerra a Dios que es el eterno, el omnipotente, el amor, mientras Jesús dice no temer a los que matan el cuerpo, y temer sólo a quien, tras haber matado, tiene el poder de echar al fuego (cfr. Le 12, 4-5).

Esta situación «ambiental» ejerce una influencia tremenda también sobre los creyentes que quieren vivir, a pesar de todo, según el Evangelio. Produce en ellos un adormecimiento de las conciencias, una especie de anestesia espiritual. Existe una narcosis de pecado. El pueblo cristiano ya no reconoce a su verdadero enemigo, el amo que lo mantiene esclavizado, sólo porque se trata de una esclavitud dorada. Muchos de los que hablan de pecado, tienen de él una idea completamente inadecuada. El pecado es despersonalizado y proyectado únicamente en las estructuras; se acaba identificando el pecado con la postura de los propios adversarios políticos o ideológicos. El pecado - dice uno - se encuentra «¡en la derecha!»; el pecado - dice otro - está «¡en la izquierda!» Pero también del reino del pecado vale lo que Cristo dice del reino de Dios (cfr. Le 17, 21): Cuando os digan: el pecado está aquí; o: El pecado está allá, ¡no lo creáis, pues el pecado está dentro de vosotros! Una encuesta sobre lo que piensa la gente del pecado daría unos resultados que, probablemente, nos espantarían. Más que en liberarse del pecado, todo el empeño está concentrado, hoy, en liberarse del 140 remordimiento del pecado; en vez de luchar contra el pecado, se lucha contra la idea de pecado. Se hace lo que en cualquier otro ámbito se considera lo peor de todo, o sea, negar el problema, antes que resolverlo; abandonar y enterrar el mal en el inconsciente, antes que extirparlo. Como quien cree eliminar la muerte, eliminando el pensamiento de la misma, o como quien se preocupa de eliminar la fiebre, sin preocuparse de la enfermedad, de la que aquélla no es más que un providencial síntoma revelador. San Juan decía que, si afirmamos estar sin pecado, nos engañamos a nosotros mismos y convertimos a Dios en un mentiroso (cfr. 1 Jn 1, 8-10); pues Dios, de hecho, dice lo contrario, dice que hemos pecado. La Escritura dice que Cristo «ha muerto por nuestros pecados» (cfr. 1 Cor 15, 3). Quita el pecado y habrás hecho vana la resurrección misma de Cristo, habrás

destruido el significado de su muerte. Cristo habría luchado contra simples molinos de viento; habría derramado su sangre por nada.

El reconocimiento del pecado, del que hasta ahora hemos hablado, es un reconocimiento que podríamos denominar doctrinal, en el sentido de que quien lo realiza acepta la doctrina de la Biblia y de la Iglesia sobre el pecado. Sin embargo, eso no basta; se nos pide otro tipo de reconocimiento, que no sea sólo teórico y general, sino también existencias e individual. Este reconocimiento consiste en la improvisada toma de conciencia de que el pecado - esa cosa monstruosa y terrible - está a tu lado, dentro de ti. Es un caer en la cuenta acompañado de estremecimiento. Como quien, una buena mañana, se levanta y descubre que ha dormido toda la noche con una serpiente venenosa aovillada en un rincón de la habitación. «Trata - dice un autor inglés medieval - de sentir el pecado en su totalidad, como un bloque compacto del que sólo sabes que es tu mismo yo. Entonces emites con todas tus fuerzas, en tu espíritu, este único grito: ¡Pecado! ¡Pecado! Este grito espiritual se aprende de Dios por experiencia, mejor que de la boca de un hombre. Es mejor cuando surge exclusivamente del espíritu, sin tan siquiera ser pensado ni expresado en palabras. En rarísimos momentos puede suceder, sin embargo, que el alma y el cuerpo estén tan oprimidos por el dolor y por el peso del pecado, que el espíritu, abrumado, no puede más que prorrumper en palabras» (Anónimo, *The Cloud of Unknowing*, c. 40).

Primer paso, pues, en nuestra salida del pecado, es reconocer el pecado, reconocerlo en su tremenda seriedad, despertamos del sueño, en el cual nos ha echado la «exaltación» del mundo.

2. Arrepentirse del pecado

El segundo paso es arrepentirse. Los Hechos de los Apóstoles cuentan que, al oír aquella terrible acusación recordada antes: «¡Vosotros habéis crucificado a Jesús de Nazareth!», los presentes se sintieron con el corazón traspasado y preguntaron a Pedro y a los demás apóstoles: ¿Qué tenemos que hacer, hermanos? Pedro les contestó: ¡Arrepentíos! (Hch 2, 37 s.). Un poco más adelante, en el mismo libro de los Hechos, encontramos algo que nos hace pensar mucho. Pedro repite el mismo tipo de discurso ante el Sanedrín: El Dios de nuestros padres resucitó a Jesús, a quien vosotros asesinasteis colgándolo de un madero. Pero, esta vez la reacción es muy diversa: Exasperados por esta respuesta, decidieron acabar con ellos (Hch 5, 31.33). Lo que, en esta ocasión, no pudieron hacer con los apóstoles, poco después, por el mismo motivo, lo hicieron con Esteban (cfr. Hch 7, 52-58). Esta comparación nos hace ver cómo, ante la palabra de Dios que nos reprueba de pecado, se pueden tomar dos caminos diametralmente opuestos: o el del arrepentimiento o el del endurecimiento. De los tres mil que escucharon a Pedro el día de Pentecostés se dice que «se arrepintieron» (katenugesan), que se sintieron tocados en lo profundo de su corazón. También de los del Sanedrín, que escucharon a Pedro y Esteban, se dice que fueron tocados en su intimidad, que «se estremecieron» en su corazón (dieprionto), pero de resentimiento, no por arrepentimiento. Ahí se sitúa el pecado contra el Espíritu Santo, del que Jesús dice que nunca será perdonado (cfr. Mt 12, 31). Este consiste precisamente en el rechazo a aceptar el perdón del pecado que pasa por el arrepentimiento. «Si Jesús dice que la blasfemia contra el Espíritu Santo no puede ser perdonada, ni en ésta ni en la vida futura, es porque ese no-perdón está unido, como a su causa, a la no-penitencia, es decir, al rechazo radical de convertirse» (Juan Pablo 11, Enc. Dominum et vivificantem, 46). Estamos ante el misterio de la libertad humana que puede decidirse o por Dios o por sí misma. Este hecho - decía - nos debe infundir temor y temblor; la alternativa, en efecto,

también está abierta ante nosotros; también nosotros podemos encaminarnos por uno u otro camino: el de las gentes o el del Sanedrín.

Pero, ¿qué significa arrepentirse? La palabra original, metanocin, indica un cambio de pensamiento, de mentalidad. Ahora bien, no se trata de cambiar nuestro modo de pensar por otro modo, también nuestro, diferente del anterior; no se trata de sustituir una mentalidad nuestra por otra, también nuestra, o un juicio por otro. Se trata de sustituir nuestro modo de pensar por el modo de pensar de Dios, nuestra mentalidad por la mentalidad de Dios, nuestro juicio por el juicio de Dios. Sí, arrepentirse es entrar en el juicio de Dios. Dios tiene un juicio sobre nosotros, sobre nuestro estado espiritual, sobre nuestra conducta. Este juicio es el único total y absolutamente verdadero; solo Dios conoce hasta el fondo nuestro corazón, nuestras responsabilidades y también nuestros atenuantes. Dios lo sabe todo sobre nosotros. Arrepentirse es hacer nuestro ese juicio de Dios sobre nosotros, diciendo: Dios mío, me someto a tu juicio. ¡Tú eres justo cuando hablas, y recto en tus juicios! (Sal 51, 6), Todo eso comporta una «compunción», o sea, una especie de punzada en el corazón, porque para dar la razón a Dios, debes denegártela a ti mismo, debes morir a ti mismo. Incluso porque, apenas entras en el juicio de Dios, ves lo que es el pecado y te espanta. El juicio de Dios - dice un salmo - «es como el gran abismo » (Sal 36-7).

Un componente esencial del arrepentimiento, cuando es sincero, es el dolor. El hombre no sólo reconoce haber actuado mal, sino que también se entristece por haber actuado así, y se entristece no sólo por el castigo que ha merecido y la pena que deberá padecer, sino mucho más por el disgusto que le ha dado a Dios, por haber traicionado su amor tan grande. Se entristece por lo que el pecado ha hecho sufrir a Jesús en la cruz. El verdadero dolor no nace más que en presencia del amor: «Me amó y se entregó a sí mismo por mí» (Gal 2, 20). Las

lágrimas son, a menudo, el signo visible de este dolor que entenece al corazón y lo lava. Es bueno pedir experimentar una vez este lavado de fuego. Un día, mientras meditaba sobre la agonía de Jesús en Getsemaní, un hombre sintió esta voz resonar dentro de sí: «¿Quieres costarme siempre sangre de mi humanidad, sin que tú derrames una sola lágrima?... Yo soy más amigo tuyo que aquel o aquel otro, porque he hecho por ti más que ellos, que nunca sufrirían por ti lo que yo, y jamás morirían por ti en tu infidelidad y crueldad, como yo lo he hecho» (B. Pascal, Pensamientos, n' 553 Br.).

En el arrepentimiento obra ya el Espíritu Santo, por más que lo haga con y sobre nuestra libertad: él - dice Jesús - «prueba al mundo que hay culpa» (cfr. Jn 16, 7). El Espíritu Santo, dedo de fuego de Dios, toca nuestro corazón, o sea, nuestra conciencia, en el punto que solo él conoce y hace que se abra a la luz de la verdad. Entonces el pecador salta en exclamaciones que expresan esa nueva «conciencia» de sí: Reconozco mi culpa... contra tí, contra ti solo pequé, cometí lo que tú repruebas. Tus argumentos te darán la razón, del juicio resultarás inocente (Sal 51, 5 ss). Dios es reconocido «justo»; el hombre empieza a ver el sufrimiento, en todas sus formas, con otros ojos, ya no como causado por Dios, sino por su propio pecado. Dios es disculpado del mal, es proclamado inocente; su amor y su bondad son puestos a buen seguro. Es liberada la verdad que estaba «prisionera de la injusticia». El prodigio del arrepentimiento es que, apenas el hombre se sitúa contra si mismo, Dios se pone a su favor, de inmediato lo defiende de sus propias acusaciones, incluso de las acusaciones de su mismo corazón (cfr. 1 Jn 3, 20s.). Apenas el hijo de la parábola ha dicho: «Padre, ¡he pecado!, el padre dice: «Rápido, traed aquí el vestido más hermoso...» (cfr. Le 15, 21 ss.).

En verdad, arrepentirse no es «un sentir de esclavos», como alguien ha pretendido (cfr. F. Nietzsche, La gaia sciéncia, nO 135).

La psicología moderna ha dado la impresión, a veces, de condenar indiscriminadamente cualquier sentido de culpa, como si fuera un hecho de neurosis. Pero tan sólo ha podido demostrar que ese sentimiento puede degenerar y convertirse en un «complejo» de culpa. Pero, ¿quién no sabía esto? En tales casos, sin embargo, el sentido de culpa no es la causa, sino lo que revela un estado morboso, cuando no es simplemente fruto de educación religiosa equivocada. En realidad, la conciencia de la culpa y el arrepentimiento, cuando son verdaderamente genuinos y libres, se revelan cada vez más claramente, incluso en la investigación psicológica, como sentimientos exquisitamente humanos y constructivos. Lejos de hacer retroceder a la persona a estados «mórbidos» de pasividad y de autolesión, el arrepentimiento se convierte en fuente de constante recuperación y renovación de vida. Nada regenera más la esperanza y la confianza que el decir, en determinadas ocasiones: ¡He pecado, me he equivocado!, y ello, tanto ante los hombres como ante Dios (cfr. P. Ricoeur, *Finítude et culpabilité*, París 1960). Si «es humano fallar», aún más humano es reconocer haber fallado, o sea, arrepentirse. El arrepentimiento no sirve a Dios, sino a nosotros. Dios no exige el arrepentimiento del hombre por el gusto de triunfar y 144 humillar a la criatura, sino porque sabe que es la salvación de la criatura, que es el único modo digno del hombre para volver a entrar en la vida y en la verdad, tras haber pecado. Un salmo describe la maravillosa transformación operada por el arrepentimiento:

Dichoso el que está absuelto de su culpa, a quien le han enterrado su pecado. - - Callase o rugiese todo el día, se consumían mis huesos, porque día y noche tu mano pesaba sobre mí.. Te manifesté mi pecado,

no te encubrí mi delito, propuse: «Confesaré al Señor mí culpa» y tú perdonaste mí culpa y mi pecado (Sal 32, 1 ss.)

Mientras el hombre mantiene dentro de sí su pecado y rechaza el reconocerlo, éste lo consume y lo hace triste; pero, cuando decide confesarlo a Dios, experimenta de nuevo la paz y la dicha.

El segundo paso es, pues, el arrepentimiento del pecado. Para «llevar a cabo» ese paso, no se requiere más que inmediatamente, ahora mismo, sintamos en el corazón aquella punzada y que de nuestros ojos broten las lágrimas. Esto depende de la gracia y puede tener lugar o de inmediato o lentamente, sin que nos demos cuenta. Lo que se requiere es comenzar inmediatamente a desear y querer arrepentirse, diciéndole a Dios: «¡Hazme conocer la verdadera contrición; no me niegues esa gracia antes de morir!» Quererarrepentirse es ya arrepentirse.

3. «Romper definitivamente con el pecado»

El tercer paso de nuestro éxodo es «romper definitivamente con el pecado». En este paso sigue guiándonos la palabra de Dios. San Pablo dice: Consideráos muertos al pecado, y: ¡que no reine más el pecado en vuestro cuerpo mortal! A esta palabra le hace eco aquella otra de Pedro que dice: Uno que ha sufrido en su carne ha roto con el pecado, para vivir el resto de sus días guiado por la voluntad de Dios no por deseos humanos. Bastante tiempo pasasteis ya viviendo en plan pagano (1 Pe 4, 1-3). Este paso consiste, pues, en

decir: «¡Basta!» al pecado, o, como dice Pablo, en «considerarse muertos al pecado». Esta es la fase de la decisión o del propósito. ¿De qué se trata? Es muy sencillo. Se trata de tomar la decisión, en lo que de nosotros depende, sincera e irrevocable, de no cometer más pecados. Dicho así, la cosa puede parecer caprichosa y

poco realista, pero no lo es. Nadie de nosotros se convertirá en impecable de un día para otro, pero tampoco es esto lo que Dios quiere de nosotros. Cada uno de nosotros, si se examina bien, caerá en la cuenta de que, junto a los muchos pecados que comete, hay uno diverso de los demás, diverso porque es más voluntario. Se trata de ese pecado al que, en secreto, estamos un poco apegados, que confesamos, sí, pero sin una real voluntad de decir «¡Basta!» Ese pecado del que nos parece que ya no podemos liberarnos, porque en realidad no queremos liberarnos, o no queremos liberarnos de inmediato. San Agustín, en sus Confesiones, nos describe su lucha por liberarse del pecado de la sensualidad. Hubo un momento en que imploraba a Dios diciendo: «Concédeme castidad y continencia..., pero - añadía secretamente una voz - ¡no inmediatamente!», hasta que llegó el momento en que se gritó a sí mismo: «Por qué mañana, mañana? ¿Por qué no ahora? ¿Por qué no este mismo momento significará el fin de mi vida vergonzosa?» (ConLVIII, 7.12). Bastó con decir este «¡Basta!» para sentirse libre. El pecado nos tiene esclavizados mientras no le decimos un verdadero «¡Basta!». Entonces pierde casi todo su poder sobre nosotros. Jesús nos dice, como al paralítico de la piscina de Betesda: ¿Quieres curarte? (Jn 5, 6). ¿Lo quieres verdaderamente? Porque si lo quieres de verdad, lo conseguirás.

En nuestra vida sucede lo que en la naturaleza. A veces se ven viejos olivos con el tronco completamente desgarrado y seco, pero que, a pesar de eso, aún tienen en lo alto ramas verdes y cargadas de hermosas aceitunas, cuando es el tiempo. Si se miran de cerca, se descubre la explicación del fenómeno: por alguna parte, en medio de ese amasijo de madera nudosa y seca, aún pasa una «vena» de madera viva que se hunde en la tierra y permite que el árbol siga vivo. Así sucede a veces con la mala planta del pecado que hay en nuestra vida. Debería estar completamente muerta y ser improductiva, desde el momento en que no queremos el pecado, tras haberlo confesado y

rechazado tantas veces, y sin embargo sigue produciendo sus frutos. ¿Por qué? La razón es que permanece también en nosotros alguna «ramita verde» que hunde sus raíces en la tierra viva de nuestra libertad...

146 Para descubrir cuál es, en nosotros, esa «ramita verde», hay que tratar de ver qué es lo que tememos que se nos quite, lo que, sin confesarlo, defendemos, lo que mantenemos a nivel inconsciente y no -sacamos a la luz, para no vernos luego obligados a renunciar a ello bajo los estímulos de la conciencia. Más que de un pecado particular, se trata de un hábito pecaminoso, o de una «omisión», a que hay que poner fin. Un religioso, que había adquirido la costumbre de no confesarse durante meses, se preguntaba cuál podía ser, para él, esa «ramita verde» a podar, y le parecía no encontrarla, hasta que el Señor le hizo entender que era precisamente la costumbre de aplazar la confesión. La palabra de Dios nos invita a determinar este «hilo» que nos mantiene aún atados y podarlo con resolución. San Juan de la Cruz dice que no importa si el pájaro está atado por un hilo de seda o por una cuerda, pues el resultado es, en cierto sentido, idéntico y es que el pájaro no puede volar (cfr. S. Juan de la Cruz. Subida al monte Carmelo, 1, 11, 4).

Concretamente, ¿qué hay que hacer? En un momento de recogimiento, durante un retiro, o incluso hoy mismo, ponernos en presencia de Dios y, de rodillas, decirle: «Señor, tú conoces bien mi fragilidad, como también yo la conozco. Fiándome, por eso, sólo de tu gracia y de tu fidelidad, te digo que quiero, de ahora en adelante, abandonar aquella satisfacción, aquella libertad, aquella amistad, aquel resentimiento, «aquel» pecado ... ; quiero aceptar la hipótesis de tener que vivir, de ahora en adelante, sin eso. Entre el pecado y yo - ese pecado que tú sabes - se ha acabado. Digo «¡Basta!» Ayúdame con tu Espíritu. Renueva en mí un espíritu firme, mantén en mí un ánimo generoso. Yo me considero muerto al «pecado». Después de

esto, el pecado ya no «reina», por el simple motivo que tú ya no quieres que reine; pues, de hecho, reinaba precisamente en tu voluntad. Si luego aún se da el pecado en tu vida - y, casi seguramente, lo habrá - ya no será connivencia con el pecado, sino sólo convivencia con él: es decir, convivirás a tu pesar, lo aceptarás como parte de tu purificación, lucharás con él; pero esto es algo completamente diferente de lo de antes, cuando mantenías connivencia, o sea, eras cómplice del pecado. Aparentemente incluso podría no cambiar nada; las personas que viven a tu lado pueden notar los mismos defectos, pero para Dios algo ha cambiado, pues tu libertad se habrá decantado por él.

Sin embargo, hay que insistir en un punto: ésta es una decisión que hay que actuar de inmediato, si no, se pierde. Hay que hacer, inmediatamente, un acto contrario, aprestándose a decir el primer «no» a la pasión o a la costumbre pecaminosa, pues de no ser así éstas recobran inmediatamente todo su poder. Un escritor cristiano hace esta aguda observación. A uno - dice - la palabra de Dios le ha revelado que su pecado es la pasión del juego; es esto lo que Dios le pide como sacrificio. (El ejemplo puede extenderse a otros hábitos pecaminosos, como la droga, la bebida, un rencor, decir mentiras, una hipocresía, un hábito impuro). Ese hombre, convencido de pecado, decide deshacerse de eso y dice: «Hago voto solemne y sagrado de no volver a jugar ya más: ¡esta noche será la última vez!» No ha solucionado nada; seguirá jugando como antes. Si acaso, debe decirse a sí mismo: «De acuerdo, todo el resto de tu vida y todos los días podrás jugar, ¡pero esta noche, no!» Si mantiene su propósito y esa noche no juega, está salvado; probablemente no volverá a jugar el resto de su vida. La primera resolución es una broma pesada que la pasión le juega al pecador; la segunda, por el contrario, es la broma

pesada que el pecador le juega a la pasión (cfr. S. Kierkegaard, Para el examen de sí mismo, Carta de Santiago 1, 22).

Nuestro «¡basta!», para ser sincero, debe referirse no sólo al pecado, sino también a la ocasión del pecado. Hay que rehuir -como recomendaba la moral tradicional - la ocasión próxima de pecado, pues mantenerla sería como mantener el pecado mismo. La ocasión hace como ciertos animales feroces que encantan e hipnotizan a la presa, para así poder devorarla, sin que ésta pueda moverse ni un sólo centímetro. La ocasión pone en movimiento, en el hombre, extraños mecanismos psicológicos; consigue «encantar» la voluntad con este sencillo pensamiento: «Si no aprovechas la ocasión, ya no la volverás a encontrar; es de tontos no aprovechar la ocasión ... » La ocasión hace caer en pecado a quien no la evita, como el vértigo hace caer en el precipicio a quien lo padece.

4. «Destruir el cuerpo del pecado»

San Pablo, en nuestro texto, alude a una última operación en relación con el pecado, que es la de «destruir el cuerpo del pecado»:

148 Tened esto presente: el hombre que éramos antes fue crucificado con él, para que se destruyese el individuo pecador. Quiere decir que Jesús, en la cruz, virtualmente ha destruido el cuerpo entero, es decir, la realidad del pecado y ahora nos da la posibilidad de destruir, de hecho, con su gracia, nuestro cuerpo de pecado. En qué consiste esta operación, es lo que quiero tratar de explicar con un ejemplo, o mejor, contando de qué manera me lo ha hecho entender el Señor. Un día, estaba recitando el salmo que dice: Señor, tú me sondeas y me conoces... de lejos percibes mis pensamientos... todas mis sendas te son familiares... (Sal 139, 1 ss.); un salmo que, recitándolo, te hace sentir como radiografiado por la mirada de Dios,

atravesado de parte a parte por su luz. A un cierto punto, me he encontrado, en el pensamiento, en la orilla de Dios, como si yo mismo me estuviera escrutando con su ojo. En la mente ha aflorado, muy nítida, una imagen: la de una estalagmita, es decir, una de esas columnas calcáreas que se forman en el fondo de algunas grutas milenarias, por la caída de gotas de agua calcárea del techo de la gruta. Al mismo tiempo he tenido la explicación de esta imagen. Mis pecados actuales, en el transcurso de los años, han caído en el fondo de mi corazón como esas numerosas gotas de agua calcárea. Cada uno de ellos ha depositado allí un poco de cal, o sea, de opacidad, de dureza y de resistencia a Dios, uniéndose al anterior pecado y haciendo una única masa. Como sucede en la naturaleza, el grueso desaparecía como el agua, gracias a las confesiones, a las encarristías, a la oración... Pero, cada vez, quedaba allí algo no disuelto, y ello porque el arrepentimiento y el propósito no eran totales y absolutos, no eran «perfectos». De esta manera, mi estalagmita ha crecido como una columna, como una gran piedra que me apesadumbraba. Entonces he comprendido de repente qué es ese «Corazón de piedra» de que Dios habla en Ezequiel, cuando dice: Arrancaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne (Ez 36, 26). Es el corazón que nos hemos creado por nuestra cuenta, a fuerza de compromisos y de pecados. Es algo más que la simple pena que queda, una vez perdonada la culpa; es, a la vez, pena y culpa. Es el hombre viejo.

¿Qué hacer en esta situación? No puedo eliminar esa piedra sólo con mi voluntad, pues está precisamente en ella. Aquí acaba la parte del hombre (lo que en teología se denomina el opus operantís) y empieza la parte de Dios (el opus operatum), por más que Dios, ciertamente, no estaba ausente tampoco en los actos precedentes. Lo más importante, con mucho, para la Biblia, por lo que se refiere al pecado, no es que nosotros seamos pecadores, sino que Dios perdona los pecados. El hombre puede cometer el pecado, pero no puede

perdonarlo. «Sólo Dios puede perdonar los pecados» (cfr. Me 2, 7). San Pedro, aquel día, tras haber dicho: ¡Arrepentíos!, añade: Bautizáos confesando que Jesús es Mesías para que se os perdonen los pecados (Hch 2, 38), uniendo de esta manera, indisolublemente, el arrepentimiento con el sacramento. Tratándose de la primera conversión a la fe, el sacramento era, en aquel caso, el bautismo; para nosotros, habiendo vuelto a pecar tras el bautismo, el sacramento es el de la penitencia, eso que los Padres llamaban «la segunda tabla de salvación, ofrecida a quien naufraga después del bautismo» (cfr. Tertuliano, De pacnit. 4, 2; 12, 9; CCL 1, pp. 326.340). Hijos míos - dice san Juan -, os escribo esto para que no pequéis; pero, en caso de que uno peque, tenemos un defensor ante el Padre, Jesús, el Mesías justo, que expía nuestros pecados (1 Jn 2, 1-2); La sangre de Jesús - dice también - nos limpia de todo pecado (1 Jn 1, 7). La sangre de Cristo es el gran y potente «disolvente» que, en el sacramento de la penitencia, gracias a la potencia del Espíritu Santo que obra en él, puede disolver el cuerpo del pecado. A la Iglesia le ha sido concedido el poder de perdonar los pecados en nombre de Jesús y en virtud del Espíritu Santo: Recibid - dijo Jesús a los apóstoles - el Espíritu Santo; a quienes les perdonéis los pecados, les quedarán perdonados (Jn 20, 22 s.). El Espíritu Santo no se limita, pues, a «convencernos de pecado»; él también nos libera del pecado. Más aún, es él mismo «la remisión de los pecados».

Ciertamente, Dios tiene el derecho de establecer el modo como deben ser perdonados los pecados; es peligroso que nos arroguemos, por nuestra cuenta, el derecho de cambiar este modo, diciendo que no hay necesidad de recurrir a la Iglesia y que basta con ponerse individualmente ante Dios. Jesús se ha asociado a sí a la Iglesia como su esposa, para que fuese una con él, al igual que él es uno con el Padre. «Por eso nada puede perdonar la Iglesia sin Cristo y Cristo nada quiere perdonar sin la Iglesia. Nada puede perdonar la Iglesia sino a quien está arrepentido, o sea a quien Cristo ha tocado con su

gracia; Cristo nada quiere considerar perdonado a quien desdeña recurrir a la Iglesia» (B. Isaac de la Estrella, *Dísc.* p150 11; PL 194, 1729). El modo elegido por Dios para perdonar los pecados, que pasa a través de su confesión, corresponde, por lo demás, a una necesidad cuanto menos natural y profunda de la psique humana, como es el liberarse de lo que la oprime manifestándolo. La misma práctica del psicoanálisis se basa en este hecho y constituye su involuntario confirmación y, quizás, un sucedáneo. La experiencia demuestra que el abandono de la confesión se resuelve siempre en una progresiva pérdida de sensibilidad para el pecado y de fervor espiritual.

Por lo demás, también nuestro modo de acercarnos al sacramento de la penitencia debe ser renovado en el Espíritu, para que sea verdaderamente eficaz y resolutivo, en nuestra lucha contra el pecado. Renovar el sacramento en el Espíritu significa vivirlo no como un rito, un hábito o una obligación, sino como una necesidad del alma, como un encuentro personal con Cristo resucitado que, a través de la Iglesia, nos comunica la fuerza salvadora de su sangre y nos devuelve «la alegría de estar salvados»; significa redescubrir la «potencia» misteriosa encerrada en este gesto, gracias al Espíritu Santo que actúa en él y que renueva y fortifica.

Renovar el sacramento en el Espíritu significa, además, revisar el objeto de nuestras confesiones. En nuestras confesiones nos ocupamos, por lo general, sólo de los pecados o defectos habituales o actuales; nos ocupamos de los pecados y no del pecado. El Apóstol nos ha revelado, al principio de la carta, que hay algo que precede cada uno de los pecados - soberbia, ira, impureza... - y de lo que estas cosas son, en cierto sentido, su consecuencia natural y su castigo. Antes que éstas está la impiedad, es decir, la falta de glorificación y de agradecimiento a Dios; está la falta de Dios, la marginación de Dios de nuestra vida. De ahí, como de una raíz, prolifera el pecado y, si no se elimina esa raíz, seguiremos recogiendo hasta el infinito, en

nuestras confesiones, grandes «manojos» de pecados y faltas, sin llevar a cabo jamás nada y sin que nada cambie verdaderamente en nuestra vida espiritual. Es necesario arrancar la causa de la ira divina, para que desaparezcan poco a poco, sus consecuencias. También en el presente capítulo de su carta, el Apóstol habla siempre del pecado en singular, como de una fuerza unitaria escondida en el hombre y que ordena a los miembros, como un invisible tirano desde su palacio. A propósito de raíces, se sabe que muchos árboles tienen una raíz-madre que baja perpendicularmente en la tierra bajo el tronco y es muy tenaz. El inexperto que quiere arrancar un árbol, o remover la cepa de un árbol cortado, comenzará a remover el terreno circundante y a cortar las raíces laterales, a medida que van aflorando, y luego empujará el árbol o la cepa, como si así ya tuviera que salir solo, cuando en realidad el árbol no parece darse por enterado. Sin embargo, el experto sabe que no debe dejar de cavar hasta que no sale a la luz esa raíz-madre y puede, finalmente, dejar caer el hacha sobre ella. Así sucede también con el árbol de nuestra vida... Nuestra raíz-madre es nuestro «yo» viejo, nuestra propia voluntad, «la voluntad de la carne», como la llama la Escritura.

¡Qué descubrimiento tan liberador y cómo podrían aumentar en eficacia nuestras confesiones, si tuviéramos el valor de bajar también nosotros, de una vez por todas, a la raíz, donde se decide la orientación de fondo de la persona y de su decisión fundamental! A veces me sorprendo imaginando una confesión un poco diferente de la normal. Se me acerca uno al confesionario y me dice, como por

costumbre: «¡Bendígame, padre, porque he pecado!» y yo le respondo: «¿Qué has hecho, hermano, cuáles son tus pecados?» y él, como quien finalmente ha descubierto la verdad: «He sido impío. Hasta ahora he vivido sólo para mí mismo y no para Dios». Entonces yo le digo: «¡Dichoso tú, hermano, porque eso no te lo han revelado ni la carne ni la sangre, sino el Espíritu de tu Padre que está en los

cielos! Has descubierto el escondrijo del pecado, su secreta madriguera. «¡Vete en paz y ruega también por mí!» Y le doy la absolución. A veces, al ir a confesarme, yo mismo he sentido un gran deseo de cambiar la fórmula tradicional y presentarme al sacerdote diciendo: «Bendígame, padre, porque soy pecado (no: he pecado)». Eso es tomar de verdad el cuerpo del pecado, mi yo viejo, y echarlo en brazos del crucificado, como se tira una piedra grande en un horno de cal viva para que se rompa y se disuelva.

Una vez hecha la propia confesión de pecado, hay que olvidar la propia obra, la propia preparación e, incluso, la propia contrición, y no pensar más que en la obra de Dios que se realiza a través de la absolución, para no perder la dulzura y el consuelo que proceden de ésta: «Aparta la mirada de tu contrición y estáte atento, con todo tu corazón, a la voz del hermano que te absuelve; no dudes que esa voz, en el sacramento, es una palabra pronunciada divinamente por el mismo Padre, Hijo y Espíritu Santo, de manera que 152 depende enteramente de lo que escuchas y no de lo que tú piensas o haces» (Lutero, WA, 40, 2, p. 412).

La acción sacramental sobre nuestro pecado no se limita sólo al sacramento de la penitencia, por más que sepamos que éste es indispensable para los pecados graves. Los Padres de la Iglesia y los teólogos siempre han reconocido en la Eucaristía una eficacia general para la liberación del pecado (cfr. S. Tomás, S. TH.III, q. LXXIX, aa. 3-6). La sangre de Cristo que recibimos en la Eucaristía «purifica nuestra conciencia de nuestras obras muertas» (cfr. Heb 9, 14). En la Eucaristía nos acercamos a la fuente misma de la remisión de los pecados; cada vez, el pecado sale un poco más consumido, como un bloque de hielo cuando es acercado al fuego. «Cada vez que tu bebes esta sangre - escribe san Ambrosio -, tú recibes la remisión de los pecados y te embriagas de Espíritu» (De sacr. V, 3, 17; CSEL 73, p. 65) y también: «Este pan es la remisión de los pecados» (De ben.

Patr. 9, 39; CSEL 32, 2, p. 147) Antes de distribuir el cuerpo de Cristo en la comunión, la liturgia hace decir al celebrante estas palabras: «¡He aquí el Cordero de Dios que quita los pecados del mundo!»

5. «Quien ha sufrido en la carne ... »

Nosotros podemos «cooperar» en la destrucción del cuerpo del pecado, secundando la acción de los sacramentos, sobre todo de dos formas: con el sufrimiento y con la alabanza. La Iglesia denomina a todo esto satisfacción o expiación y lo simboliza con la pequeña penitencia que impone a quien se ha acercado a la confesión. Esta pequeña penitencia es un «signo», indica un acto y una actitud que deben prolongarse más allá del sacramento. San Pedro, en el texto ya familiar, dice: Por tanto, dado que el Mesías sufrió en su carne mortal, armáos también vosotros del mismo principio: que uno que ha sufrido en su carne ha roto con el pecado (1 Pe 4, 1). De esta manera, él establece un principio de enorme importancia: quien sufre rompe con el pecado. El sufrimiento, después que el Hijo de Dios lo ha santificado al pasar por él, tiene el misterioso poder de «disolver» el pecado, de deshacer la trama de las pasiones y de desalojar al pecado de nuestros miembros. Sucede como cuando se zarandea con violencia un árbol y todos sus frutos marchitos caen a tierra. Nosotros no sabemos por qué es así, pero sabemos que es así. Lo constatamos a diario en nosotros mismos y en torno a nosotros. «Sufrir significa convertirse en particularmente susceptibles, particularmente sensibles a la obra de las fuerzas salvíficas de Dios ofrecidas a la humanidad en Cristo» (Juan Pablo 11, Enc. Salvifici doloris, n1 23). El sufrimiento es un canal que une, de forma única, a la pasión de Cristo, de la que deriva toda remisión de los pecados. No se trata, normalmente, de ir en busca del sufrimiento, sino de acoger con ánimo renovado el que

hay ya en nuestra vida. Debemos estar atentos, sobre todo, a no desperdiciar ese poco de sufrimiento «injusto» que hay en nuestra vida, pues éste nos une, de una forma absolutamente particular, a Cristo: humillaciones, críticas injustas, ofensas, hostilidades que nos parecen preconcebidas y que hacen sufrir tanto. Un cierto grado de intimidad con el Redentor se alcanza sólo por esta vía: a través de la «participación en sus sufrimientos» (Fil 3, 10). Sólo así. Ahí está la superación del pecado de fondo de la autoglorificación. No desperdiciar este sufrimiento significa, sobre todo, no hablar de él sin una necesidad real y sin una utilidad: guardarlo celosamente como un secreto entre uno y Dios, para que no pierda su perfume y su carácter expiatorio. «Por más grandes que sean tus penas - decía un padre del desierto -, tu victoria sobre ellas está en el silencio» (Apoph., Poemen 37; PO 65, 332). El sufrimiento es para el hombre un problema, pero un problema que, después de Cristo, encuentra en sí mismo su solución. Sufriendo con fe, en efecto, poco a poco se descubre el porqué del sufrimiento, para qué sirve; se toca con las manos el hecho de que los hombres ya no somos capaces, después del pecado, de caminar con Dios y de avanzar en la santidad, sin sufrimiento. Bastan pocos días de ausencia de cualquier cruz para volver a encontrarnos en una gran superficialidad y flaqueza de espíritu. El hombre -dice un salmo - no perdura en la opulencia, sino que perece como los animales (Sal 49, 13). Así se intuye por qué, para los santos, el sufrimiento deja de ser, a menudo, un problema y se convierte en gracia, como afirmaba ya el Apóstol, escribiendo a los Filipenses: A vosotros se os ha concedido el privilegio de estar al lado de Cristo, no sólo creyendo en él, sino subiendo por él (Fil 1,29).

Padecer puede convertirse, entonces, en lo único que valga la pena vivir, hasta llegar a pedirle a Dios, como hacía santa Teresa de Avila: «¡O padecer o morir!» (Vida, 40, 20). Pero no pretendemos haber llegado ya, también nosotros, a estas alturas y contentémonos, al menos, con aceptar el sufrimiento que nos toca y

con practicar un poco de renuncia. Hay que empezar, en efecto, por el sacrificio del placer, para llegar, un día, al placer del sacrificio...

Es falso pensar que todo esto pueda ir en perjuicio de la confianza en la cruz de Cristo y recrear la jactancia de las obras. Al contrario, «cuando un alma haya realizado las obras de la cruz y de una penitencia viva, diuturna y seria, entonces se reconocerá de verdad sierva completamente inútil, y si pide algo a Dios, lo hará no en nombre del propio sufrimiento, sino en nombre del sufrimiento que Cristo mismo soportó en ella y por ella» (B. Angela de Foligno, op. cit., p. 438).

Junto al sufrimiento, otro medio potente para destruir el «cuerpo del pecado» es la alabanza. La alabanza es, por excelencia, el antipeccado. Si el pecado-madre, como nos ha explicado al principio el Apóstol, es la impiedad, es decir, el rechazo a glorificar y dar gracias a Dios, ¡entonces lo exactamente contrario al pecado no es la virtud, sino la alabanza! Lo repito, ¡lo contrario del pecado no es la virtud, sino la alabanza! Lo contrario de la impiedad, es la piedad. Es necesario aprender a combatir el pecado con grandes medios, no con medios pequeños, con medios positivos, no sólo con medios negativos; y el medio grande y positivo por excelencia es Dios mismo. No tendríamos el pecado, si tuviéramos a Dios; donde entra Dios, sale el pecado. La Biblia habla a menudo de un «sacrificio de alabanza»: Ofrece a Dios - dice - un sacrificio de alabanza... El que ofrece el sacrificio de alabanza me honra... Te ofreceré sacrificios de alabanza (Sal 50, 14-23; Sal 116, 17). ¿Qué relación puede haber entre la alabanza y el sacrificio? El sacrificio indica inmólación y destrucción de algo; ¿qué es lo que inmola y destruye la alabanza? ¡Inmola y destruye el orgullo del hombre! El que alaba sacrifica a Dios la víctima más agradable que puede haber: la propia gloria. En eso reside el extraordinario poder purificador de la alabanza. En la alabanza se esconde la humildad. Lo más extraordinario de todo es

que no hay nada que no pueda ser transformado, si así lo queremos, en motivo de alabanza y agradecimiento a Dios, incluso el pecado. No hay situación de conciencia, por pesada que sea, que no pueda transformarse, con tal que, apartándonos con santa violencia de todos los razonamientos de la carne, nos decidamos a glorificar a Dios. Yo puedo glorificar a Dios - decía -

incluso por mi pecado: no por haber pecado (eso sería burlarse de Dios), sino por como Dios se ha comportado ante mi pecado, pues me ha mantenido vivo y no me ha apartado su misericordia. La Biblia conoce muchas razones para alabar a Dios, pero ninguna mayor que ésta: que él es un Dios que perdona los pecados: ¿Qué Dios como tú perdona el pecado y absuelve la culpa al resto de su heredad? No mantendrá siempre la ira, pues ama la misericordia (Miq 7, 18). Podemos alabar a Dios porque, habiendo transformado en bien el mal más grande del mundo, como es el pecado de Adán, hasta hacer exclamar a la liturgia: «¡O felix culpa!», transformará en bien y en gloria suya, de una manera que desconocemos, también los pecados de todos los que acogen la salvación, que ciertamente son males menores que aquél. «El pecado, de hecho, - ha asegurado Dios mismo a una célebre mística - es inevitable. Pero, al final todo será bien y todas las cosas serán buenas» (Juliana de Norwich, Libro de las revelaciones, c. 27).

Concibiendo nuestra liberación del pecado como un éxodo pascual, ésta debe transformarse, ahora que hemos llegado al final, en una fiesta, tal como sucedió en el primer éxodo. Los hebreos se habían mostrado reacios a moverse de Egipto y cuando llegaron ante el Mar Rojo se sintieron, por un momento, presos de temor y murmuraron; pero, apenas atravesaron el mar, desde la otra orilla, se sintieron presos de una incontenible alegría y se pusieron a cantar al igual que Moisés y María, diciendo:

Cantaré al Señor, sublime es su victoria,
caballos y carros ha arrojado en el mar... (Ex 15, 1).

Así lo queremos hacer también nosotros ahora. El faraón que Dios ha arrojado en el mar es nuestro «hombre viejo», sus caballos y caballeros son nuestros pecados. El «ha arrojado en el mar todos nuestros pecados» (Miq 7, 19). Habiendo atravesado el Mar Rojo, ahora nos ponemos en camino hacia nuestro Sinaí; habiendo celebrado la Pascua, nos disponemos a celebrar Pentecostés. Nuestro corazón es ahora un odre nuevo, dispuesto a recibir el vino nuevo que es el Espíritu Santo.

VIII. «LA LEY DEL ESPIRITU QUE DA LA VIDA»

157 El Espíritu Santo, principio de La Nueva Alianza

La narración de la venida del Espíritu Santo, en los Hechos de los Apóstoles, comienza con estas palabras: Al llegar el día de Pentecostés estaban todos reunidos en el mismo lugar (Hch 2, 1). De estas palabras deducimos que Pentecostés preexistía... respecto a Pentecostés. En otras palabras, ya había una fiesta de Pentecostés en el judaísmo; y fue durante esa fiesta cuando bajó el Espíritu Santo. Es más, durante algunos años, inmediatamente, tras la venida del Espíritu, los apóstoles siguieron celebrando, en la fecha establecida, este Pentecostés judío, junto con los demás hebreos (cfr. Hch 20, 16). Sabemos que también la Pascua ya existía y si Jesús muere precisamente con ocasión de una fiesta pascual, no es por casualidad,

sino para que quede patente que él es la verdadera Pascua, la realización definitiva de lo que antes sucedía sólo en figura. No comprendemos la Pascua nueva, si no la consideramos como prolongación de la Pascua antigua, la del éxodo y la de la liturgia hebrea. Ahora bien, mientras todos saben que existía una Pascua hebrea y lo que ésta conmemoraba, son pocos los que saben que existía una fiesta de Pentecostés y lo que conmemoraba. Y de la misma manera que no se comprende la Pascua cristiana sin tener en cuenta la Pascua hebrea, así tampoco se comprende el Pentecostés cristiano, sin tener en cuenta el Pentecostés hebreo. La venida del Espíritu Santo realiza también una figura y se trata, ahora, de conocer cuál es esta figura que lleva a realidad.

1. Pentecostés y la ley

En el Antiguo Testamento han existido dos interpretaciones fundamentales de la fiesta de Pentecostés. Al principio, Pentecostés era la fiesta de las siete semanas (cfr. Tb 2, 1), en la fiesta de la 158 cosecha (cfr. Nm 28, 26 ss.), cuando se ofrecía a Dios la primicia del grano (cfr. Ex 23, 16; Dt 16, 9). Posteriormente, sin embargo, en tiempos de Jesús, la fiesta se había enriquecido con un nuevo significado: era la fiesta de la concesión de la ley en el monte Sinaí y de la alianza; la fiesta, en definitiva, que conmemoraba los acontecimientos descritos en Exodo 19-20. Según cálculos internos de la Biblia, la ley, en efecto, fue dada en el Sinaí cincuenta días después de la Pascua. De fiesta ligada al ciclo de la naturaleza (la cosecha). Pentecostés se había transformado en una fiesta ligada a la hístoliade la salvación: «Este día de la fiesta de las semanas - dice un texto de la actual liturgia hebrea - es el tiempo de la concesión de

nuestra Torah». Habiendo salido de Egipto, el pueblo caminó durante cincuenta días por el desierto y, al final de éstos, Dios dio a Moisés la ley, estableciendo, sobre la base de la misma, una alianza con el pueblo y haciendo de éste «un reino de sacerdotes y una nación santa» (cfr. Ex 19, 4-6). Parece que san Lucas haya querido describir la venida del Espíritu Santo con los trazos que describieron la teofanía del Sinaí; usa, de hecho, imágenes que recuerdan las del terremoto y el fuego. La liturgia de la Iglesia confirma esta interpretación, desde el momento en que incluye Exodo 19 entre las lecturas de la vigilia de Pentecostés.

¿Qué nos viene a decir de nuestro Pentecostés todo esto? En otras palabras, ¿qué significa el hecho de que el Espíritu Santo desciende sobre la Iglesia precisamente el día en que Israel recordaba el don de la ley y de la alianza? Ya san Agustín se hacía esta pregunta: «¿Por qué - decía - celebran también los judíos Pentecostés? Es un misterio grande y maravilloso: si os dais cuenta, en el día de Pentecostés ellos recibieron la ley escrita con el dedo de Dios y en ese mismo día de Pentecostés vino el Espíritu Santo» (S. Agustín, Ser. Maí 158, 4; PLS 2, 525). Otro Padre - esta vez de Oriente - nos permite ver cómo esta interpretación de Pentecostés fue, en los primeros siglos, patrimonio común de toda la Iglesia: «En el día de Pentecostés - escribe - fue concedida la ley; era, por eso, conveniente que en el día en que fue concedida la ley antigua, en ese mismo día fuera concedida la gracia del Espíritu» (Severiano de Gabala, en Cat. in Act. Apost. 2, 1, ed. J. A. Cramer, 3, Oxford 1838, p. 16) A este punto, es clara la respuesta a nuestra pregunta, a saber, por qué el Espíritu baja sobre los apóstoles precisamente en el día de Pentecostés: es para indicar que él es la ley nueva, la ley espiritual que sella la nueva y eterna alianza y que consagra al pueblo real y sacerdotal que es la Iglesia. ¡Qué revelación tan grandiosa sobre el sentido de Pentecostés y sobre el mismo Espíritu Santo! «¡Quién no quedará impresionado - exclama san Agustín por esta coincidencia y,

a la vez, por esta diferencia? Cincuenta días se cuentan desde la celebración de la Pascua hasta el día en que Moisés recibió la ley en tablas escritas por el dedo de Dios; de la misma manera, cumplidos los cincuenta días de la muerte y resurrección del que, como cordero, fue conducido a la inmolación, el dedo de Dios, es decir, el Espíritu Santo, llenó de sí a todos los fieles reunidos» (S. Agustín, *De Spir.* lít. 16, 28; CSEL 60, 182). De repente, quedan iluminadas las profecías de Jeremías y Ezequiel sobre la nueva alianza: Así será la alianza que haré con Israel en aquel tiempo futuro - oráculo del Señor -: Meteré mi ley en su pecho, la escribiré en su corazón (Jer 31, 33). Ya no en tablas de piedra, sino en sus corazones; ya no una ley exterior, sino una ley interior. En qué consiste esta ley interior, lo explica mejor Ezequiel, que retoma y completa la profecía de Jeremías: Os daré un corazón nuevo y os infundiré un espíritu nuevo; arrancaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Os infundiré mí espíritu y haré que caminéis según mis preceptos y que pongáis por obra mis mandamientos (Ez 36, 26-27).

Lo que san Pablo dice del don del Espíritu, en el capítulo octavo de la carta a los Romanos, no se comprende más que sobre el trasfondo de estas premisas sobre el significado de Pentecostés y de la nueva alianza. En efecto, empieza diciendo: El régimen del Espíritu de la vida te ha liberado del régimen del pecado y de la muerte (Rom 8, 2). Todo el discurso sobre el Espíritu está hecho, en la carta a los Romanos, como contrapunto del discurso sobre la ley. El Espíritu mismo es definido como ley: la «ley del Espíritu» significa, en efecto, «la ley que es el Espíritu». Por lo demás, que el Apóstol tiene presente todo ese complejo de profecías ligadas al tema de la nueva alianza, se ve claramente a partir del pasaje en que él denomina a la comunidad de la nueva alianza una «carta de Cristo», compuesta no con tinta, sino con el Espíritu del Dios vivo, no sobre tablas de piedra, sino sobre las tablas de carne de los corazones» y en que define a los apóstoles «ministros aptos para el servicio de una nueva alianza, no de

código, sino de Espíritu; porque el código da muerte, mientras el Espíritu da vida (cfr. 2 Cor 3, 3.6).

160 Hemos descubierto, así, cuál es la principal clave de lectura para comprender el riquísimo discurso sobre el Espíritu, hecho por Pablo en nuestro capítulo. Esa clave es, una vez más, la «lectura espiritual». El capítulo octavo de la carta a los Romanos es una catequesis tipológica sobre el Espíritu Santo. El Apóstol tiene en mente las profecías del Antiguo Testamento que anunciaban la gran efusión del Espíritu en el tiempo de la nueva alianza y quiere mostrar que todas se han cumplido en Cristo y en la Iglesia y no se han cumplido por debajo de lo previsto, sino inmensamente por encima. Esta es, en nuestro itinerario, una catequesis «iluminadora»; debe servir para esclarecer nuestra mente, más que para tomar resoluciones prácticas; se propone ampliar nuestro horizonte de fe, consintiendo a nuestro organismo espiritual, por así decir, respirar a pleno pulmón, y no con una parte solo del mismo, de manera que no nos contentemos con mortecinas prácticas exteriores y devocionales, sino que tratemos de tener acceso a la entera plenitud del misterio cristiano.

2. El «Espíritu de Cristo»

En el Antiguo Testamento se habla del Espíritu Santo como del soplo de Dios que crea y da vida, que viene sobre algunos hombres invistiéndolos con su fuerza y dotándolos de poderes extraordinarios para combatir, gobernar o profetizar. Pero es sólo con los profetas, en particular con Jeremías y Ezequiel, como se pasa de esta perspectiva exterior y pública de la acción del Espíritu Santo a una perspectiva interior y personal, en que el Espíritu Santo es visto obrando en el corazón de cada uno, como principio de una renovación interior que lo

hará capaz de observar fielmente la ley de Dios, convirtiéndose en principio de una alianza nueva y de una vida nueva. El texto más claro de esta nueva orientación es precisamente el que hemos recordado de Ezequiel. El discurso de Pablo sobre la vida nueva en el Espíritu se sitúa en esta perspectiva interior. El jugo de sus palabras es esto: Dios ha escrito su ley en nuestros corazones con el Espíritu Santo; esta ley nueva es el amor que él ha infundido en nuestros corazones, en el bautismo, mediante el Espíritu Santo (cfr. Rom 5, 5); nos hace capaces de poner en práctica también las demás leyes, las escritas o pronunciadas; nos permite, brevemente, caminar según el Espíritu, obedeciendo al Evangelio.

Veamos, ahora reside en todo esto, la gran novedad traída por Cristo desde el inicio de la nueva alianza. San Pablo afirma que la ley antigua - es decir, toda ley exterior y escrita - sólo da «el conocimiento del pecado» (Rom 3, 20), pero no quita el pecado; no da la vida, sino que sólo saca a la luz el estado de muerte y de enemistad con Dios: Si se hubiera dado una ley capaz de dar vida, la rehabilitación dependería realmente de la Ley (Gal 3, 21). La ley mosaica - y, en general, toda ley positiva -, siendo una norma exterior al hombre, no modifica su situación interior, no influye en el corazón. La vida y la muerte preceden a la ley; dependen de que uno se vuelque con su corazón hacia Dios o se vuelque hacia sí mismo. La ley, en ambos casos, - es decir, tanto en la observancia como en la transgresión - es la manifestación externa de algo que se ha decidido con anterioridad en el corazón. He aquí por qué el pecado de fondo que es el egoísmo, «el amor a sí mismo llevado hasta el odio a Dios», como lo llama san Agustín (De civ. Dej.,XIV, 28), no puede hacerse desaparecer por la observancia de la ley, sino sólo en cuanto se restablezca el estado de amistad que había al principio entre Dios y el hombre y que la serpiente, por envidia, ha inducido al hombre a que lo

destruya. Y es precisamente esto lo que ha sucedido con la redención realizada por Cristo: Es decir, lo que le resultaba imposible a la Ley, reducida a la impotencia por los bajos instintos, lo ha hecho Dios: envió a su propio Hijo en una condición como la nuestra pecadora, por el pecado, y en su carne mortal sentenció contra el pecado (Rom 8, 3). Jesús, en la cruz, ha arrancado de toda la humanidad el corazón de piedra, o sea, todo el rencor, toda la enemistad y el resentimiento contra Dios, acumulado bajo la ley. Jesús, ha «crucificado al hombre viejo» y ha «destruido el cuerpo del pecado» (cfr. Rom 6, 6). Ha absorbido nuestra muerte y, a cambio, nos ha dado su vida, es decir, su amor al Padre, su obediencia, su nueva relación con Dios, su «espíritu de hijo». San Pablo expresa todo esto llamando al Espíritu Santo «Espíritu de Cristo» (Rom 8, 9) y diciendo que el Espíritu da la vida «en Cristo Jesús» (Rom 8, 2).

El Espíritu Santo que, en Pentecostés, es infundido a la Iglesia, procede de la Pascua de Cristo, es un Espíritu pascual. Es el soplo del Resucitado. Con la resurrección, el nuevo Adán se ha convertido en «Espíritu dador de vida» (1 Cor 15, 45). El Cuarto Evangelio expresa esta misma certeza de la Iglesia naciente, dándole una presentación casi plástica. Jesús, en la cruz, «expiró» (cfr. Jn 19,30) y eso, en el lenguaje de Juan, tiene dos significados: uno natural: «hizo el último suspiro, murió», y otro místico: «emitió el Espíritu». Para el evangelista Juan, el último suspiro de Jesús fue el primer suspiro de la Iglesia; la Iglesia, simbolizada por los sacramentos del bautismo y de la Eucaristía (el agua y la sangre), nace de la muerte de Cristo. Este significado místico está confirmado poco después, cuando, al atardecer de Pascua, en el cenáculo, el Resucitado «sopló» sobre los discípulos y dice: Recibid el Espílitu santo (Jn 20, 22).

El Espíritu Santo que hemos recibido es, ciertamente, más que una cosa, es una persona; es la tercera persona de la Trinidad que, como tal, también procede, primariamente, del Padre. De todas

formas, en el régimen de la redención, ésta nos viene de Cristo; es el Espíritu Santo que, en Cristo, «se ha habituado a vivir con los hombres», que ha llenado y santificado la Cabeza y de ella se difunde en los miembros para hacer con ellos «un solo cuerpo y un solo Espíritu». De ahí se ve que resulta absurdo pensar que Pentecostés pueda ensombrecer el papel de la Pascua y que la insistencia en el Espíritu Santo pueda dejar en la sombra a Jesús, como si representara una tercera economía o una «tercera era» superior a la de Cristo. Más bien, lo contrario: el Espíritu Santo es el que mantiene «viva» la memoria de Jesús, el que «da testimonio» de él, el que «toma de lo suyo» y nos lo comunica (cfr. Jn 16, 4). ¡El Espíritu Santo no hace cosas nuevas, sino que renueva las cosas!

3. El «corazón nuevo»

Este Espíritu de Cristo, al venir al creyente, a través de los sacramentos, la Palabra y todos los demás medios a su disposición, en la medida en que es acogido y secundado, es capaz de cambiar aquella situación interior que la ley no podía modificar. He aquí como sucede esto. Mientras el hombre vive «para sí mismo», o sea, en régimen de pecado Dios se le muestra inevitablemente como un antagonista y como un obstáculo. Hay, entre él y Dios, una sorda enemistad que la ley no hace más que poner en evidencia. El hombre «ansía» con concupiscencia, quiere determinadas cosas, y Dios es el que, a través de sus mandamientos, le cierra el camino, oponiéndose a sus deseos con los propios: «Tú debes» y «Tú no debes»: La tendencia a lo bajo significa rebeldía contra Dios, pues no se somete a la Ley de Dios (Rom 8, 7). El hombre viejo se revuelve contra su creador y, si pudiera, querría incluso que no existiera. Basta que - o por culpa nuestra, o por contraposición, o por simple permisión de Dios - nos

falte a veces el sentimiento de la presencia de -Dios, para descubrir inmediatamente que no sentimos en nosotros más que ira y rebelión y todo un frente de hostilidad contra Dios y contra los hermanos que surge de la antigua raíz de nuestro pecado, hasta ofuscar el espíritu y darnos miedo a nosotros mismos. Y esto hasta que no estemos establecidos para siempre en esa situación de completa paz, en que - como dice Juliana de Norwich - se está «plenamente contento de Dios, de todas sus obras, de todos sus juicios, contentos y en paz con nosotros mismos, con todos los hombres y con todo lo que Dios ama» (cap. 49). Cuando, en la situación unas veces de paz y otras de contraposición que caracteriza la vida presente, el Espíritu Santo viene y toma posesión del corazón, entonces tiene lugar un cambio. Si antes el hombre tenía clavado en el fondo del corazón «un sordo rencor contra Dios», ahora el Espíritu viene a él de parte de Dios, le atestigua que Dios le es verdaderamente favorable y benigno, que es su «aliado», no su enemigo; le pone ante sus ojos todo lo que Dios ha sido capaz de hacer por él y cómo no se ha reservado ni a su propio Hijo. El Espíritu lleva al corazón del hombre «el amor de Dios» (cfr. Rom 5, 5). De esta manera, suscita en él como un otro hombre que ama a Dios y cumple a gusto lo que Dios le manda (cfr. Lutero, Sermón de Pentecostés, ed. Weimar 12, p. 568 ss.). Por lo demás, Dios no se limita sólo a mandarle hacer o dejar de hacer, sino que él mismo hace con él y en él lo que manda. La ley nueva que es el Espíritu es mucho más que una «indicación» de voluntad; es una «acción», un principio vivo y activo. La ley nueva es la vida nueva. Por eso, mucho más a menudo que ley, es denominado gracia: ¡Ya no estáis en régimen de Ley, sino en régimen de gracia! (Rom 6, 14).

La ley nueva, o del Espíritu, no es, por eso, en sentido restringido, la promulgada por Jesús en el monte de las bienaventuranzas, sino la grabada en los corazones en Pentecostés. Los preceptos evangélicos son, ciertamente, más elevados y perfectos que los mosaicos; pero, por sí solos, también habrían resultado

ineficaces. De haber bastado con proclamar la nueva voluntad de Dios a través del 164 Evangelio, no se explicaría qué necesidad había de que Jesús muriera y viniera el Espíritu Santo. Pero los apóstoles mismos demuestran que no bastaba; ellos, que incluso lo habían escuchado todo -por ejemplo, que hay que poner la otra mejilla cuando te abofetean -, en el momento de la pasión no encuentran la fuerza de cumplir ningún mandamiento de Jesús. Si Jesús se hubiera limitado a promulgar el mandato nuevo, diciendo: Os doy un mandamiento nuevo: que os améis unos a otros (Jn 13, 34), éste habría quedado, como sucedía antes, en una ley vieja, «letra». Es en Pentecostés, al infundir, mediante el Espíritu, ese amor en los corazones de los discípulos, cuando éste resulta ser, con plenos derechos, ley nueva, ley del Espíritu que da la vida. Es por el Espíritu como ese mandamiento es «nuevo», no por la letra; por la letra, éste era «antiguo» y Juan el evangelista parece ser consciente de este hecho, pues dice: No os comunico un mandamiento nuevo, sino un mandamiento antiguo, para añadir con fuerza de inmediato: Y, sin embargo, el mandamiento que os comunico es nuevo (1 Jn 2, 7-8).

Sin la gracia interior del Espíritu, también el Evangelio, por tanto, también el mandamiento nuevo, habría seguido siendo ley vieja, letra. Retornando un atrevido pensamiento de san Agustín, santo Tomás de Aquino escribe: «Por letra se entiende toda ley escrita que queda fuera del hombre, incluidos los preceptos morales contenidos en el Evangelio, por lo que también la letra del Evangelio mataría, si no se le añadiera, en su interior, la gracia de la fe que cura» (S. Th1-11, q. 106, a. 2). Nos encontramos ante una certeza de fe verdaderamente ecuménica, es decir, que es patrimonio común de todas las grandes tradiciones cristianas. En efecto, no sólo la teología católica y la protestante, herederas del pensamiento agustiniano, sino también la teología ortodoxa comparte esta visión: «Los apóstoles y padres de nuestra fe - escribe un gran representante de esta tradición - tuvieron la ventaja de ser instruidos en toda la doctrina y además por el

Salvador en persona, fueron espectadores de todas las gracias derramadas por él en la naturaleza humana y de todos los padecimientos que él sufrió por los hombres. Lo vieron morir, resucitar y subir al cielo; Sin embargo aún habiendo conocido todo esto, hasta que no fueron bautizados (se entiende, en Pentecostés, con el Espíritu), no mostraron nada nuevo, noble, espiritual y mejor que lo antiguo. Ahora bien, cuando les llegó el bautismo y el Paráclito irrumpió en sus almas, entonces quedaron nuevos y abrazaron una vida nueva, fueron guías de los demás e hicieron arder la llama del amor de Cristo en sí mismos y en los otros... Del mismo modo, Dios conduce a la perfección a todos los santos que les siguieron: éstos lo conocen y lo aman, no atraídos por desnudas palabras, sino transformados por la potencia del bautismo, mientras el amado los plasma y los transforma, creando en ellos un corazón de carne y alejando su insensibilidad. El escribe, pero, como dice Pablo, no en tablas de piedra, sino en tablas de carne, en el corazón (2 Cor 3, 3); y ahí no graba simplemente la ley, sino al mismo legislador. Es él el que se graba a sí mismo» (N. Cabasilas, Vida en Cristo. 11, 8; PG 150, 552 s.).

Ahora bien, ¿cómo actúa, en concreto, esta ley nueva que es el Espíritu y en qué sentido se le puede llamar «ley»? ¡Actúa a través del amor! La ley nueva no es más que lo que Jesús llama el «mandamiento nuevo». El Espíritu Santo ha escrito la ley nueva en nuestros corazones, infundiendo en ellos el amor: El amor que Dios nos tiene inunda nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha dado (Rom 5, 5). Este amor es el amor con que Dios nos ama y, al mismo tiempo, con el que hace que nosotros le amemos a él y al prójimo. Es una capacidad nueva de amar. El amor es el signo y el revelador de la vida nueva traída por el Espíritu: Nosotros sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida porque amamos a los hermanos (1Jn 3, 14).

El que se acerca al Evangelio con mentalidad humana, encuentra absurdo que se haga del amor un «mandamiento»; ¿qué amor es este - se objeta - si no es libre, si es mandado? La respuesta es que hay dos modos como el hombre puede ser inducido a hacer, o dejar de hacer, una determinada cosa: o por constricción o por atracción; la ley lo induce del primer modo, por constricción, con la amenaza del castigo; el amor lo induce del segundo modo, por atracción. Cada uno, en efecto, es atraído por lo que ama, sin sufrir ninguna constricción externa. Muéstrale a un niño nueces y verás cómo se lanza a cogerlas. ¿Quién lo empuja? Nadie, es atraído por el objeto de su deseo. Muéstrale el Bien a un alma sedienta de verdad y se lanzará hacia él. ¿Quién le empuja? Nadie, es atraída por su deseo. El amor es como un «peso» del alma que tira hacia el objeto del propio placer, en que sabe que encuentra el propio reposo (cfr.. S. Agustín, In Ioh. 26, 4-5; Confes. XII, 9). Es en este sentido como el Espíritu Santo - concretamente, el amor - es una 166 «ley», un «mandamiento»: este crea en el cristiano un dinamismo que lo lleva a hacer todo lo que Dios quiere, espontáneamente, sin tan siquiera pensar en ello, pues ha hecho propia la voluntad de Dios y ama todo lo que Dios ama. El amor alcanza la voluntad de Dios en su misma fuente. Alcanza, en el Espíritu, la voluntad viva de Dios. Sucede como en el «enamoramiento» cuando, poseídos de amor, cualquier cosa se hace con alegría, espontáneamente, no por costumbre o por cálculo. «El que ama vuela, corre, salta de gozo, está libre y nada puede detenerlo... A menudo el amor no conoce medida, sino que estalla sin medida. El amor no siente el peso, ni le preocupa la fatiga, quisiera hacer más de lo que puede; no aduce pretextos ante la imposibilidad, pues todo lo cree lícito y posible. El amor se siente capaz de cualquier cosa, hace muchas y tiene éxito, mientras que quien no ama desfallece y se rinde» (Imít. de Cristo, 111, 5). Podríamos ' decir que vivir bajo la gracia, gobernados por la ley nueva del Espíritu, es un vivir de «enamorado», o sea, transportados por el

amor. La misma diferencia que crea, en el ritmo de la vida humana y en la relación entre dos criaturas, el enamoramiento, la crea, en la relación entre el hombre y Dios, la venida del Espíritu Santo.

4. El amor custodia la ley y la ley custodia el amor

En esta nueva economía del Espíritu, ¿qué lugar ocupa la observancia de los mandamientos? Es este un punto neurálgico que debe ser aclarado, pues puede ayudar a superar uno de los mayores obstáculos que se encuentran en el diálogo con el judaísmo, que no quiere, justamente, renunciar a lo que para él representa «la Ley». Incluso después de Pentecostés subsiste la ley escrita: están los mandamientos de Dios, el decálogo, como están los preceptos evangélicos; a estos se han añadido, posteriormente, las leyes eclesíásticas. ¿Qué sentido tienen el Código de derecho canónico, las reglas monásticas, los votos religiosos, en definitiva, todo lo que indica una voluntad objetivada, que se me impone desde el exterior? Estas cosas, ¿son como cuerpos extraños en el organismo cristiano? Se sabe que, en el curso de la historia de la Iglesia, ha habido movimientos que han pensado así y han rechazado, en nombre de la libertad del Espíritu, toda ley, tanto como para llamarse precisamente movimientos «anomistas», pero siempre han sido excomulgados por la autoridad de la Iglesia y por la misma conciencia cristiana. En nuestros días, en un contexto cultural marcado por el existencialismo ateo, a diferencia del pasado, no se rechaza ya la ley en nombre de la libertad del Espíritu, sino en nombre de la libertad humana pura y simple: «Ya no hay nada en el cielo - dice un personaje de J.P. Sartre - ni Bien, ni Mal, ni persona alguna que pueda darme órdenes... Soy un hombre, ¡por Júpiter!, y todo hombre debe inventar su propio camino» (Les Mouches, París 1943, p. 134 s.).

La respuesta cristiana a este problema nos viene del Evangelio. Jesús dice no haber venido a «abolir la ley», sino a «darle cumplimiento» (cfr. Mt 5, 17). ¿Y cuál es el «cumplimiento» de la ley? ¡El pleno cumplimiento de la ley - responde el Apóstol - es el amor! (Rom 13, 10). Del mandamiento del amor - dice Jesús - dependen toda la ley y los profetas (cfr. Mt 22, 40). El amor, por tanto, no sustituye a la ley, sino que la observa, la «cumple». Es más, el amor es la única fuerza que puede hacerla observar. En la profecía de Ezequiel se atribuía al don futuro del Espíritu y del corazón nuevo la posibilidad de observar la ley de Dios: Os Infundiré mi Espíritu y haré que caminéis según mis preceptos y que pongáis por obra mis mandamientos (Ez 36, 27). Y Jesús dice, en el mismo sentido: Uno que me ama, hará caso de mi mensaje (Jn 14, 23), es decir, será capaz de observarla. Entre ley interior del Espíritu y ley exterior escrita no hay oposición o incompatibilidad, en la nueva economía, sino, por el contrario, plena colaboración: la primera ha sido concedida para custodiar la segunda: «La ley fue dada para que se buscara la gracia y la gracia fue dada para que se observara la ley» (s. Agustín, *De Spir. Litt.* 19, 34). La observancia de los mandamientos y, en la práctica, la obediencia es el banco de pruebas del amor, el signo para reconocer si se vive «según el Espíritu» o «según la carne»: Amar a Dios significa cumplir sus mandamientos (1 Jn 5, 3). Así ha sido para el mismo Jesús; en sí mismo ha trazado él el modelo sublime de un amor que se expresa en la observancia de los mandamientos, es decir, en la obediencia: También yo he cumplido los mandamientos del Padre y me mantengo en su amor (Jn 15, 10).

El mandamiento no anula, pues, los mandamientos sino que los custodia y los cumple. No sólo en el sentido que el que ama tiene la fuerza de observar lo que la ley manda, sino también en el sentido más profundo de que el que ama - y sólo él - realiza la finalidad última de toda ley, que es poner en sintonía con la voluntad de Dios. El que, por hipótesis, observara a la perfección toda ley, pero sin esa

disposición interior del corazón concedida por el amor, en realidad no observaría la ley, sólo haría como si la observara. Por eso, tiene razón san Pablo cuando dice que to su scurso no tiende a «quitarle todo valor» a la ley, sino, por el contrario, a «establecer» y «fundar» la ley (cfr. Rom 3, 31). La «justicia de la Ley» - dice él -, es decir, lo que en la ley hay de perennemente válido y santo, se cumple en nosotros que caminamos según el Espíritu (cfr. Rom 8, 4). La ley no es promovida, en ese sentido, de golpe, al rango que antes se le ha negado, o sea, dadora de vida; sigue siendo exactamente lo que acabamos de ver, o sea, un medio para conocer la voluntad de Dios y nada más. La diferencia, sin embargo, es que ahora, tras la venida del Espíritu, se le reconoce abiertamente esta función limitada y, de esa manera, resulta saludable, mientras que antes, cuando de ella se esperaba la vida, resultaba engañosa y no hacía más que favorecer el orgullo del hombre y el pecado. La misma «letra» no está a salvo, en otras palabras, más que en el Espíritu.

Para comprender la relación positiva que se instaura, en el régimen de la gracia, entre ley y amor, recurrimos al ejemplo de la mujer encinta. El médico, o la comadrona, o - según los lugares y las costumbres - los familiares le transmiten a la joven mujer reglas que debe observar durante el embarazo; le dicen lo que, en su estado, debe hacer o dejar de hacer, lo que puede y no puede comer, lo que puede vestir y lo que no... La mujer, consciente - especialmente si es su primer embarazo - del milagro de la nueva vida que siente brotar y crecer en su vientre y que ya vive sólo para ella, hasta el punto de enternecerse recordándola, ciertamente observará todas esas «reglas» que le son impuestas e, incluso, estará agradecida, en lo profundo de su corazón, a quien se las transmite; no las observará porque «está escrito» en alguna parte, o para lucirse, o para evitar las críticas de la gente, sino únicamente porque ama a su criatura. Su ley es el amor. No actúa por constricción, sino por atracción, y nadie podría actuar con más celo y diligencia que ella. Ella ama a su criatura, sólo quiere

su bien, pero, joven e inexperta como es, no. conoce exactamente lo que favorece o lo que daña la nueva vida y por eso se somete, a gusto, a las indicaciones que le vienen del exterior, de la experiencia y de la autoridad. ¡Ese es, exactamente el lugar y el sentido de la ley bajo la gracia! Comprendemos porqué el Apóstol, tras haber consumido capítulos enteros de su carta para demostrar el fin de la ley, en la segunda parte, él mismo da tantas leyes a los cristianos: «la caridad, que no sea ficción», «cada uno se somete a las autoridades constituidas»... Se ha acabado un determinado modo de concebir la ley, pero ha empezado otro. Estas leyes están ahora al servicio de la nueva vida que se ha encendido en nosotros en el bautismo; son como las reglas dadas a la mujer que lleva en su vientre una nueva vida.

Como se ve, entre ley y amor se establece un admirable intercambio, una especie de circularidad y de pericoreosis. En efecto, si es verdad que el amor custodia la ley, también es verdad que la ley custodia el amor. El amor es la fuerza de la ley y la ley es la defensa del amor. De diversas maneras la ley está al servicio del amor y lo defiende. Sobre todo, se sabe que «la ley ha sido dada para los pecadores» (cfr. 1 Tim 1, 9) y nosotros somos aún pecadores; sí, hemos recibido el Espíritu, pero solo como primicia; en nosotros, el hombre viejo aún convive con el hombre nuevo y, mientras se den en nosotros las concupiscencias, es providencial que existan los mandamientos que nos ayudan a reconocerlas y a combatirlas, aún mediante la amenaza del castigo. La ley es un apoyo dado a nuestra libertad todavía incierta y vacilante en el bien. Es para, no contra, la libertad y hay que decir que los que han creído tener que rechazar toda ley, en nombre de la libertad humana, se han equivocado, desconociendo la situación real e histórica en que actúa esa libertad.

Junto a esta función, por decirlo así, negativa, la ley ejerce otra función positiva, de discernimiento. Con la gracia del Espíritu Santo, nos adherimos globalmente a la voluntad de Dios, la hacemos nuestra

y deseamos cumplirla, pero aún no la conocemos en todas sus aplicaciones. Estas nos son reveladas, además de a través de los acontecimientos de la vida, por las leyes. En este sentido, santo Tomás dice que también los preceptos morales del Evangelio, en sentido «secundario», son «ley nueva»; éstos, en efecto, expresan cuáles son, en concreto, las exigencias de la voluntad de Dios, hacia qué dirección empuja la ley interior, no siempre reconocible dentro de nosotros a causa de las pasiones (cfr. S. Th. I-11, q. 106, a. 1-2).

170 Pero aún hay un sentido más profundo, en el que se puede decir que la ley custodia el amor. «Sólo cuando hay el deber de amar se ha escrito -, sólo entonces, el amor está garantizado para siempre contra cualquier alteración; eternamente liberado, en feliz independencia; asegurado en eterna bienaventuranza contra cualquier desesperación» (S. Kierkegaard, Los actos del amor, 1, 2, 40; edición de C. Fabro, Milán 1983, p. 177 ss.). El sentido de estas palabras es el siguiente. El hombre que ama, cuanto más intensamente ama, tanto más percibe con angustia el peligro que corre su amor, peligro que no proviene más que de él mismo; de hecho, él sabe bien que es voluble y que mañana, ¡ay!, podría cansarse y no amar ya más. Y como quiera que ahora, estando en el amor, ve con claridad qué irreparable pérdida comportaría esto, se asegura «atándose» al amor con la ley y anclando, de esa manera, su acto de amor, que se da en el tiempo, a la eternidad. El hombre de hoy se pregunta cada vez más a menudo qué relación puede haber entre el amor de dos jóvenes y la ley del matrimonio y qué necesidad tiene el amor de «vincularse». Así, cada vez son más numerosos los que tienden a rechazar, en la teoría y en la práctica, la institución del matrimonio y a escoger el así llamado amor libre o la simple convivencia. Sólo si se descubre, a través de la palabra de Dios, la profunda y vital relación que hay entre ley y amor, entre decisión e institución, se puede responder correctamente a estas preguntas y ofrecer a los jóvenes un motivo convincente para «atarse» a amar para siempre y a no tener miedo a hacer del amor un «deber».

El deber de amar protege al amor respecto a la «desesperación» y lo hace «feliz e independiente» en el sentido de que protege de la desesperación de no poder amar para siempre. «Para ser verdaderamente libre - se ha dicho con profunda verdad - el hombre debe comenzar por atarse a sí mismo» (Silvano del Monte Athos).

Esta consideración no vale sólo para el amor humano, sino también, y con mayor razón, para el amor divino. ¿Por qué - se puede preguntar - vincularse a amar a Dios, sometiéndose a una regla religiosa, porqué hacer los «votos» que nos «constrañen» a ser pobres, castos y obedientes, si tenemos una ley interior y espiritual que puede conseguir todo eso por «atracción»? Es porque, en un momento de gracia, tú te has sentido atraído por Dios, lo has amado y has deseado poseerlo para siempre, totalmente, y, temiendo perderlo por causa de tu inestabilidad, te has «atado» para garantizar tu amor ante cualquier «alteración». Lo mismo se da, de forma diferente, en todo aquel que se convierte y decide darse en serio a Dios.... también en el curso de este camino nuestro, descubre, en un momento, quién es Dios, qué irreparable daño sería perderlo; entonces, mientras está en esa situación afortunada del amor, se ata con una decisión, con una promesa, con un voto personal, o de otra manera que el Espíritu inventa o sugiere. Se ata por el mismo motivo por el que se ató al mástil de la nave aquel célebre navegante antiguo que quería volver a ver su patria y a su esposa, sabiendo que debía pasar a través del lugar de las Sirenas y temiendo naufragar como tantos otros antes que él... Un modo, de los más eficaces y necesarios, de llevar a cabo este «atarse» por amor consiste en elegir un padre espiritual, o un confesor, comprometiéndose a someterle regularmente las decisiones de cierto peso en la propia vida y a obedecerle.

En cierto sentido, el hombre está llamado a reproducir en sí mismo, voluntariamente, lo que en Dios sucede naturalmente. En Dios el amor es deber; Dios «debe» amar, por necesidad de naturaleza,

pues él «es amor»; no puede dejar de hacerlo, está vinculado a ello. Y, a pesar de todo, nada es más libre y gratuito que el amor de Dios. El «deber» amar no se opone, en él, a la libertad del amor; es más, ambas cosas coinciden perfectamente. El hombre se acerca a Dios e imita a Dios cuando, libremente, se vincula a amar para siempre; hace del amor un deber, una ley, o mejor, acepta la ley que la palabra de Dios le da: Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y al p-rójimo como a ti mismo (Mt 22, 37 ss.).

5. Un nuevo Pentecostés para la Iglesia

Conocer la diferencia entre la ley antigua y la gracia no es sólo una cuestión teórica, de mayor o menor inteligencia de la fe, sino una cuestión práctica, de la que brotan consecuencias inmediatas para la orientación de nuestra vida. Nosotros, en efecto, no sólo debemos «comprender» en qué consiste el paso de la ley a la gracia, sino que también debemos «llevarlo a la práctica». El paso del Antiguo al Nuevo Testamento, históricamente, ha tenido lugar de una vez para siempre, hace dos mil años, con Jesucristo que ha establecido la nueva alianza en su sangre, pero existencialmente y espiritualmente debe tener lugar de nuevo, en cada época y en cada creyente. Nosotros nacemos con los deseos de la carne en rebelión contra Dios, nacemos con el temor, el «orgullo» y la confianza en nuestras obras. En verdad, nacemos «bajo la ley». ¡Ya al nacer somos hombres viejos! El paso, por derecho, a la nueva alianza tiene lugar en un instante, en el bautismo, pero el paso moral, psicológico, o de hecho, requiere toda una vida. Se puede vivir objetivamente e históricamente bajo la gracia, pero subjetivamente, con el corazón, bajo la ley.

No sólo esto: también se puede recaer insensiblemente en la ley, incluso después de haberse abierto a la libertad del Espíritu y a la gracia. San Pablo tuvo que combatir dos grandes batallas en su vida de Apóstol: la primera para empujar al judaísmo a pasar de la ley a la gracia, de la antigua a la nueva alianza; la segunda para impedir que comunidades enteras, después de haber dado el paso, retrocedieran y se dejaran engullir por la ley y por las obras. Esa fue la batalla que combatió con los Gálatas. A éstos les reprocha que hayan recaído nuevamente en la carne, después de haber comenzado con el Espíritu (cfr. Gal 3, 3). Para que seamos Libres nos liberó el Mesías; con que manteneos firmes y no os dejéis atar de nuevo al yugo de la esclavitud (Gal 5, 1). El Apóstol nos muestra que se puede perder la gracia no sólo pecando, sino también de otras maneras. ¡Habéis caído en desgracia! grita san Pablo, en un determinado momento (Gal 5, 4). Nosotros conocemos un único modo de perder la gracia - a saber: con el pecado grave -, pues le hemos dado al término «gracia» un sentido muy empobrecido y «cosificado». Se puede perder la gracia, caer en desgracia, con el legalismo, con la búsqueda de la propia justicia y con el miedo. Por eso san Pablo amonesta a los Romanos, diciendo: Mirad, no recibisteis un espíritu que os haga esclavos y os vuelva al temor (Rom 8, 15).

Este peligro de «acabar en la carne» y de volver con la mentalidad y el corazón, al Antiguo Testamento, no ha desaparecido con la muerte de Pablo; ha existido siempre y seguirá existiendo; y nosotros debemos combatirlo y conjurarlo como hizo el Apóstol en su tiempo. Vivir en la nueva alianza es como nadar contra corriente: «No penséis - escribía Orígenes - que baste la renovación de la vida habida una vez por todas, al principio; continuamente, cada día, hay que renovar la misma novedad» («ipsa novitas innovando est») (Orígenes, Comm. in Rom. 5, 8; PG 14, 1042 A). El dato revelador es ver con qué idea de Dios vive el pueblo cristiano, con qué ojos le mira: si con los ojos temerosos e interesados del esclavo, o con los ojos contados

del hijo. Hoy se va afirmando un nuevo modo de escribir la historia de la Iglesia que consiste en no detenerse en las vicisitudes externas, en las instituciones, o en los grandes personajes, sino en descender a lo «vívido» por el pueblo cristiano, intentando reconstruir la cualidad religiosa de la vida de una porción de la Iglesia, en un momento dado de su historia. Examinando, por ejemplo, a partir de investigaciones de archivo, la predicación de un párroco, durante todo el período de su permanencia en una parroquia, se ve con claridad qué religión y qué idea de Dios se le inculcaba a la población. Muy a menudo la conclusión es que la religiosidad propuesta era fundamentalmente la del Antiguo Testamento, «una religión del temor» (cfr. J. Delumeau, *Histoire vécue du peuple chrétien*, Ed. Privat 1979). Así pues, ni siquiera una religiosidad basada en lo que de vivo y perennemente válido había en el Antiguo Testamento, sino en una religiosidad anclada en lo que, en él, había de caduco y destinado a ser perfeccionado por Cristo. Esto nos muestra qué falaz resulta la oposición Ley-Evanglio, llegando a hacerla coincidir mecánicamente con la oposición Sinagoga-Iglesia o judíos-cristianos. En realidad, hay que decir también de este caso particular, lo que san Agustín decía en general de la pertenencia a la Iglesia: «¡Cuántos lobos hay dentro del redil y cuántas ovejas fuera!» (In Ioh. 45, 12): ¡cuántos hay que viven, en lo que está de su parte, según el espíritu de la nueva alianza fuera de la Iglesia, en medio del pueblo de la antigua alianza, y cuántos los que viven según el espíritu de la antigua alianza dentro de la Iglesia, en medio del pueblo de la nueva alianza.

La ofuscación de la novedad cristiana tiene lugar cuando, en la predicación, en la catequesis, en la dirección espiritual y en todos los demás momentos Normativos de la fe, se insiste unilateralmente en los deberes, virtudes y vicios, en las penas y, en general, en el «hacer» del hombre, considerando la gracia como un subsidio que se añade, en el curso del empeño humano, para suplir lo que el hombre no consigue realizar por sí solo, y no, al contrario, como algo que viene antes de

todo ese esfuerzo y lo hace posible; cuando es la ley, y no la gracia, la que crea el «deber» y cuando el deber no se concibe, consecuentemente, como nuestro débito de gratitud 174 hacia Dios, sino más bien como algo que crea, si bien lo observamos, un débito de gratitud de Dios hacia nosotros; cuando, en otras palabras, la moral se separa del Kerygma. En un ámbito más restringido - el de la vida religiosa - se da una ofuscación análoga cuando, en la formación de los jóvenes y novicios, en los ejercicios espirituales y en el resto de la vida, se emplea más tiempo hablando del propio carisma, de las propias tradiciones, reglas y constituciones, así como de la propia espiritualidad (a veces, del todo inconsistentes), que no hablando de Cristo Señor y de su santo Espíritu. El baricentro de la atención se traslada insensiblemente de Dios al hombre y de la gracia a la Ley. La Ley - dice san Juan - fue dada por medio de Moisés, la gracia sin embargo viene por medio de Jesucristo (cfr. Jn 1, 17) y esto, aplicado a nosotros, hoy, en la Iglesia, quiere decir que los hombres pueden legislar, como los fundadores, reglas de vida, pero que sólo Jesucristo, con su Espíritu, puede dar la fuerza para vivirlas.

De nuestra reflexión se desprende la llamada y el impulso para una profunda renovación en el Espíritu y para una «conversión hacia el Señor». San Pablo habla de un «velo extendido sobre el corazón» que impide ver la sobreeminente gloria de la nueva alianza y que se aparta «cuando se da la conversión hacia el Señor» (cfr. 2 Cor 3, 14 ss.). Esa conversión debe comenzar por los guías espirituales del pueblo. El pueblo de Hipona, a comienzos del siglo V, era simple e iletrado, pero conocía perfectamente la diferencia entre la Ley y la gracia, entre el temor y el amor; era, en verdad, un pueblo de la nueva alianza, simplemente porque había quien, día tras día, explicando las Escrituras, les hablaba de estas cosas: su obispo Agustín. Este no temía dirigirse a ellos con estas palabras: «Despojáos de cuanto en vosotros hay de viejo: habéis conocido un cántico nuevo. Nuevo hombre, nuevo Testamento, nuevo cántico. El cántico nuevo no es

apropiado para hombres viejos: lo aprenden sólo los hombres nuevos, renovados de su vejez por medio de la gracia, que ya pertenecen al Nuevo Testamento, que es el Reino de los cielos» (Enarr. Ps. 32, 8; CCL 38, p. 253); «Cristo - decía en otra predicación al pueblo - nos ha dado un mandamiento nuevo: que nos amemos unos a otros como él nos ha amado. Es este amor el que nos renueva, haciéndonos hombres nuevos, herederos del Testamento nuevo, cantores del cántico nuevo» (In Ioh. 65, 1; CCL 36, p. 491).

En nuestro siglo, el Señor resucitado ha difundido aquí y allá, en varias partes de su cuerpo dividido, el ábito y la experiencia de un «nuevo Pentecostés». Este ábito, con ocasión del concilio ecuménico Vaticano 11, ha tomado cuerpo con energía también en el seno de la Iglesia Católica. No ha quedado sólo como plegaria en los labios de un Papa, sino que ha empezado a ser realidad a través de muchos signos. Pero, ¿qué significa implorar «un nuevo Pentecostés» para la Iglesia? Un nuevo Pentecostés no puede consistir sólo en un nuevo florecimiento de carismas, de ministerios, de poderes, en una ráfaga de aire fresco en el rostro de la Iglesia. Todo esto es sólo el reflejo y el signo de algo más profundo. Hemos visto en qué consistió el primer Pentecostés: en el don de la ley nueva, que crea el corazón nuevo y la alianza nueva y hace posible, en Cristo, un nuevo modo de amar y servir a Dios. Pentecostés no fue sólo la realización de la profecía de Joel que habla de todo género de carismas: sueños, visiones y prodigios (cfr. Hch 2, 17 ss.), sino también, y antes, de las profecías de Jeremías y Ezequiel sobre el corazón nuevo y el espíritu nuevo. El espíritu de Cristo que caracteriza la nueva alianza no es primariamente una manifestación exterior de poder taumatúrgico y carismático, sino en un principio interior de vida nueva. Un nuevo Pentecostés, para ser verdaderamente tal, debe tener lugar, por eso, en

esta profundidad; debe renovar el corazón de la Esposa, no sólo su vestido. Debe ser, en definitiva, una «renovación de alianza».

Para cada uno de nosotros, la puerta de entrada a este nuevo Pentecostés, en acto en la Iglesia, es una renovación de nuestro bautismo. El fuego del Espíritu ha sido puesto en nosotros en el bautismo; debemos remover el manto de cenizas que lo recubre para que vuelva a arder y hacernos capaces de amar. Si esta meditación ha hecho nacer en nosotros la nostalgia de la novedad del Espíritu, si la deseamos y la invocamos, Dios no tardará en ofrecernos, también a nosotros, la ocasión para experimentarla, de manera que también nosotros, de modo consciente y verdadero, nos convirtamos en «hombres nuevos, herederos del Testamento nuevo, cantores del cántico nuevo».175

IX. «EL ESPIRITU INTERCEDE POR NOSOTROS»

177 La oración «en el Espíritu»

El capítulo octavo de la carta a los Romanos es el capítulo del Espíritu Santo. De treinta veces que aparece el término «Espíritu» en toda la carta, diecinueve se encuentran en este capítulo. Este está repleto de la presencia misteriosa y operante de esta realidad divina. De este Espíritu, convertido en el bautismo en principio de vida nueva para cada uno de nosotros, el Apóstol saca ahora a la luz algunas operaciones más importantes y entre éstas, en primerísimo plano, la oración. El Espíritu Santo, principio de vida nueva, es también, en consecuencia, principio de oración nueva. Entre las obras buenas que el hombre redimido puede cumplir para crecer en gracia, la oración tiene la característica única de ser «útil para todo» (cfr. 1 Tim 4, 8); es

el instrumento indispensable para avanzar en todas las virtudes que bien pronto nos indicará la palabra de Dios para que las practiquemos. «Si quieres empezar a poseer la luz de Dios, ora; si ya estás empeñado en el ascenso de la perfección y quieres que esa luz aumente en ti, ora; si quieres la fe, ora; si quieres la esperanza, ora; si quieres la caridad, ora; si quieres la pobreza, ora; si quieres la obediencia, la castidad, la humildad, la mansedumbre, la fortaleza, ora. Cualquier virtud que tú desees, ora... Cuanto más tentado seas, tanto más debes perseverar en la oración. Es en virtud de tu continua oración como merecerás ser tentado y en virtud de la continua oración como merecerás ser liberado de las tentaciones; la oración, en efecto, te da luz, te libera de las tentaciones, te hace puro, te une a Dios» (B. Angela da Foligno, *Il Libro...*, Quaracchi 1985, p. 454 ss.). Si es exacto decir, como hacemos los latinos, siguiendo a san Agustín: «¡Ama y haz lo que quieras!», no es menos exacto decir, como hacen nuestros hermanos ortodoxos: «¡Oray haz lo que quieras!» (Anónimo, *Relatos de un peregrino ruso*). Orar es recogerse en sí mismo y sumergir la propia alma en el infinito que es Dios. La oración es como la respiración del alma: como una buena capacidad respiratoria es necesaria para el sano funcionamiento de todos los órganos del cuerpo, sobre todo si se quiere obtener de éste elevadas prestaciones atléticas, así lo es también para el alma una fuerte voluntad de oración, sobre todo cuando emprendemos «ascensiones» espirituales. Esta meditación que dedicamos a la oración «en el Espíritu» hace, por eso, de gozne entre la primera parte, kerigmática, de nuestro camino, en que mediante la fe nos hemos apropiado del actuar de Cristo, y la segunda parte, parenética, en que seremos exhortados a imitar en nuestra vida el actuar de Cristo.

1. La «debilidad» de nuestra oración

Toda la segunda mitad del capítulo octavo de la carta a los Romanos habla del Espíritu Santo, que suscita la oración desde el corazón de la creación y desde el corazón del hombre. Nosotros partimos de dos versículos que nos atañen más de cerca: Pero, además, precisamente el Espíritu acude en auxilio de nuestra debilidad: nosotros no sabemos a ciencia cierta lo que debemos pedir, pero el Espíritu en persona intercede por nosotros con gemidos sin palabras; y aquel que escruta el corazón conoce la intención del Espíritu, porque éste intercede por los consagrados como Dios quiere. (Rom 8, 26-27). Estos dos versículos nos dicen muchas cosas sobre la oración. Ante todo explican el «porqué» y el «cómo» de la oración; es decir, nos ayudan a descubrir el fundamento teológico de la oración. De hecho, si lo consideramos bien, el mismo perdurar de la necesidad de orar después de Cristo constituye un problema, no es algo en sí mismo obvio. Si ahora, gracias a la redención, lo tenemos todo y «no nos falta ningún don de la gracia», «si ya no hay más condena para los que están en Cristo Jesús», si hemos sido liberados de la ley del pecado y de la muerte, ¿cómo es posible este «gemido» y esta necesidad de oración que surge de lo creado mismo, además de la Iglesia y del corazón del hombre? ¿Y qué significa esta «debilidad», en cuya ayuda se dice que acude el Espíritu? ¿Estamos o no estamos redimidos, hemos o no hemos recibido el Espíritu? La respuesta, clarísima, está contenida en nuestro mismo contexto: tenemos, sí, el Espíritu, pero lo tenemos a modo de «primicia», tenemos ya la redención, pero todavía no la plena redención, pues con esta esperanza nos salvaron (Rom 8, 23 s.). Queda de manifiesto aquí, en toda su evidencia, la situación de los creyentes en el mundo que es una situación tensa entre un «ya» y un «todavía no». Pensándolo bien, la razón de la oración reside precisamente ahí, es más, es la oración la que revela esa situación: nosotros no podríamos orar, si no tuviéramos al menos las primicias del Espíritu y no debéramos orar, si tuviéramos ya la plenitud del Espíritu. La oración de los redimidos brota

precisamente en la tensión entre la fe y la esperanza, entre lo que ya poseemos y lo que aún esperamos. Es fundamentalmente ansioso anhelo de la libertad plena de los hijos y de la gloria, y se parece - dice el Apóstol - a los gemidos del parto (Rom 8, 22). Debemos precisar que aquí se trata, sobre todo, de la oración entendida en el sentido estricto y común del término, es decir de la oración de petición y de intercesión (proseuché) que es la oración propia y exclusiva del tiempo de «precariedad», como es nuestro actual tiempo de «caminantes».

La presente situación de «debilidad» en que vivimos se refleja, en primer lugar, en nuestra misma oración. Tenemos una oración débil, no sabemos, en efecto, «qué» pedir y tampoco sabemos «cómo» pedir: ambas cosas las saca a la luz el texto paulino, aunque no siempre resulten claras en las traducciones modernas. La Vulgata latina traducía bien: «Quíd oremus, sicut oportet nescimus»: no sabemos qué debemos pedir ni cómo se debe pedir. También san Agustín distinguía dos cosas: qué pides y cómo pides, «quid ores» e «qualis ores» (cfr. Ep.130, 4, 9; CSEL 44, p. 50). La imperfección no está, pues, sólo en las cosas por las que oramos, sino también, y más profundamente, en la actitud y en el espíritu con que se ora. La ineficacia de nuestra oración deriva - según una máxima latina bastante eficaz - del hecho que nosotros «malj, mala, male petimus», es decir, pedimos como malos (mali), cosas malas (mala), y de forma mala (male). El Espíritu viene en nuestra ayuda rectificando toda esta maldad o imperfección que hay en nosotros a causa del egoísmo persistente.

Ante todo, la imperfección que hay en las cosas pedidas («mala»). San Pablo afirma que nosotros no sabemos «qué» pedir, pero eso parece desmentido por la realidad de los hechos. Nos parece saber muy bien qué pedir a Dios; tenemos siempre una infinidad de cosas que pedirle, apenas nos ponemos a orar un poco; las cosas se

nos amontonan en los labios. Es verdad, pero a menudo parecemos aquel aldeano, de que habla un antiguo maestro espiritual, que ha obtenido una audiencia del rey; finalmente puede hablar con el rey en persona, puede dirigirle directamente su petición; es la ocasión de su vida... Pero, cuando llega el momento y está en presencia del soberano, ¿qué le pide? Le pide al rey que le regale... ¡un quintal de estiércol para sus campos! (cfr. Isaac de Nínive, *Discorsi ascetici*, 111, Roma 1984, p. 73). Lo que nosotros pedimos, las más de las veces, a Dios son cosas pequeñas, que se refieren al bienestar material y sólo sirven para esta vida; son «estiércol», respecto a las que Dios está dispuesto a concedernos; son las cosas que él da «por añadidura» a sus amigos que buscan el Reino. El Espíritu Santo nos socorre en esta incertidumbre sobre las cosas a pedir, por el hecho de que él intercede por nosotros «según los designios de Dios». Es decir, pide precisamente aquéllo que él sabe que el Padre quiere concedernos a través de la oración y así la oración resulta, en la práctica, infalible. El, que escruta «las profundidades de Dios», sabe cuáles son los proyectos que Dios tiene para nosotros.

2. La Biblia: escuela de oración

Sin embargo, la mayor imperfección de nuestra oración no es la que reside en el objeto de la oración, sino la que reside en el sujeto de la oración; no es la incluida en el sustantivo «mala», sino la incluida en el adjetivo «malí». El Espíritu Santo viene en ayuda de nuestra debilidad rectificando, sobre todo, la fuente misma de nuestra oración que es el corazón. El nos enseña a orar no ya como «malos», sino como «buenos», con actitud de hijos, no de esclavos, y es sobre este punto sobre el que queremos dejarnos instruir por él en esta meditación.

San Pablo afirma que el Espíritu ora en nosotros «con gemidos inenarrables» (y diciendo que el Espíritu «ora», es como si dijera: «nos hace orar»). Si pudiéramos descubrir porqué y cómo ora el Espíritu, en el corazón del creyente, habríamos descubierto el secreto mismo de la oración. Pues bien, a mí me parece que esto es posible. El Espíritu, en efecto, que ora en nosotros secretamente y sin estrépito de palabras, es el mismo idéntico Espíritu que ha orado a las claras en la Escritura. El, que ha «inspirado» las páginas de la Escritura, también ha inspirado las oraciones que leemos en la Escritura. En cierto sentido, podemos decir que nada hay más seguro y más claramente «expresado» que estos gemidos «inexpresados» del Espíritu. Si es verdad dogmáticamente que el Espíritu Santo sigue hablando hoy en la Iglesia y en las almas, diciendo, de modo nuevo siempre, lo mismo que ha dicho por medio de los profetas en las Sagradas Escrituras, también es verdad que ora hoy, en la Iglesia y en las almas, como ha enseñado a orar en la Escritura. El Espíritu Santo no tiene dos oraciones diversas.

Nosotros, pues, debemos acudir a la escuela de oración de la Biblia, para aprender a «concordar» con el Espíritu y a orar como ora él. ¿Cuáles son los sentimientos del orante bíblico? Tratemos de descubrirlo a través de la oración de algunos grandes amigos de Dios, como Abraham, Moisés, Jeremías, que la Biblia misma presenta como los máximos intercesores (cfr. Jer 15, 1; 2 Mac 15, 14). Lo primero que sorprende en estos orantes «inspirados» es la gran confianza y el increíble valor con que hablan con Dios. Nada de ese servilismo que los hombres acostumbran a asociar a la palabra «oración». Conocemos bien la oración de Abraham en favor de Sodoma y Gomorra (cfr. Gen 18, 22 ss.). Abraham empieza diciendo: ¿Es que vas a destruir al inocente con el culpable?, como diciendo: ¡no puedo creer que tú quieras hacer una cosa parecida! A cada sucesiva petición de perdón, Abraham repite: ¡Me he atrevido a hablar a mi Señor! Su súplica es «atrevida» y él mismo se da cuenta. Pero resulta

que Abraham es el «amigo de Dios» (Is 41, 8) y entre amigos se sabe hasta dónde se puede llegar.

Moisés aún va más lejos en su atrevimiento. Tenemos un ejemplo extraordinario en dos textos: en el capítulo 32 del Exodo y en el capítulo 9 del Deuteronomio. Después de que el pueblo se ha construido el becerro de oro, Dios dice a Moisés: Levántate, baja de aquí en seguida, que se ha pervertido tu pueblo, el que tú sacaste de Egipto. Moisés responde diciendo: Son tu pueblo la heredad que sacaste con tu esfuerzo poderoso y con tu brazo extendido (Dt 9, 12.29; cfr. Ex 32, 7. 1 1). La tradición rabínica ha recogido bien el sobreentendido que hay en las palabras de Moisés, cuando hace decir al caudillo: «Cuando este pueblo te es fiel, entonces es "tu" pueblo que "tú" has sacado de Egipto, pero cuando te es infiel, entonces es "mi" pueblo que "yo" he sacado de Egipto». Dios recurre entonces al arma de la seducción: hace aparecer ante su siervo la idea de que, una vez destruido el pueblo rebelde, hará de él «una gran 182nación» (Ex 32, 10). Moisés responde recurriendo a un pequeño, pero claro, chantaje; dice a Dios: ¡Mira que, si destruyes este pueblo, se dirá que lo has hecho porque no eres capaz de introducirlo en la tierra que les habías prometido! (cfr. Ex 32, 12; Dt 9, 28). La Biblia comenta diciendo que el Señor hablaba con Moisés «como un hombre habla con otro hombre.» ¡Y es el Espíritu Santo el que inspiraba estas oraciones!

Jeremías llega hasta la protesta explícita y grita a Dios: ¡Me sedujiste! y: ¡No me acordaré de él, no hablaré más en su nombre! (Jer 20, 7.9).

Si además miramos los salmos, se diría que Dios no hace más que poner en labios del hombre las palabras más eficaces para lamentarse contra él. Uno de los más grandes especialistas de los salmos ha titulado su libro «Alabanza y lamento», pues el salterio es, de hecho, una mezcla única de la más sublime alabanza y el más apesadumbrado lamento. A menudo, Dios es abiertamente encausado:

«Despierta, ¿por qué duermes, Señor?», «¿Dónde están tus promesas de otro tiempo?», «¿Por qué te quedas lejos y te escondes en el tiempo de la desgracia?», «¿nos tratas como ovejas para el matadero!» «¿No te hagas el sordo, Señor!» «¿Hasta cuándo estarás mirando?»

¿Cómo se explica todo esto? ¿Es que Dios empuja al hombre hasta la irreverencia hacia él, dado que, en última instancia, es él quien inspira y aprueba este tipo de oración? La respuesta es: todo esto es posible porque en el hombre bíblico está segura la relación creatural con Dios. El orante bíblico está tan íntimamente imbuido por el sentido de la majestad y santidad de Dios, tan totalmente sometido a él, Dios es tan «Dios» para él, que todo está seguro, habida cuenta de este dato pacífico. La explicación, en fin, está en el corazón con que estos hombres oran: no oran «como malos» (mal) y, por eso, no oran «mal» (male). En mitad de sus tempestuosas oraciones, Jeremías revela el secreto que lo explica todo y lo deja todo en su sitio: ¡Tú, Señor, me examinas y me conoces; tú sabes cuál es mi actitud contigo! (Jer 12, 3). También los salmistas intercalan, en sus lamentos, análogas expresiones de absoluta fidelidad: ¡Dios es la boca de mi espíritu! (Sal 73, 26). En cuanto a Moisés, es el que continuamente recuerda al pueblo: «¿Reconoce que Dios es Dios! (cfr. Dt 7, 9). Ha tenido lugar una especie de soldadura entre el corazón de estos hombres y el corazón de Dios, y nada ni nadie los mueve. La disputa, la angustiada interrogación, el desconcierto está al nivel de su mente (pues perdura el misterio del actuar de Dios), pero no de su corazón. Nunca se ve perturbada la sumisión del corazón. Por eso, cualquier cosa que haga Dios, este orante está siempre dispuesto a reconocer que él tiene razón, incluso cuando Dios está airado contra él (cfr. Is 12, 1), y cuando el hombre es «alcanzado por su furor» (Sal 76, 11). El hombre sabe con quién se las tiene que ver y lo acepta hasta el fondo; también sabe que ha pecado y que en eso está la explicación de todo lo que no comprende de Dios. Su oración preferida, en el momento de la prueba, es siempre la misma y dice: Lo

que has hecho con nosotros está justificado, todas tus obras son justas, tus caminos son rectos, tus sentencias son justas. Porque hemos pecado (Dn 3, 27 ss.; cfr. Dt 32, 4 s.). «¡Tú eres justo, Señor!»: después de estas tres o cuatro palabras - dice Dios - el hombre puede decirme lo que quiera: ¡estoy desarmado!

3. La oración de los hipócritas

La oración bíblica nace, pues, de la aceptación serena y gozosa de Dios en cuanto Dios y de sí mismos en cuanto criaturas de Dios. Tenemos la posibilidad de evaluar mejor esta oración «buena», comparándola con la «mala» oración, que también está descrita en la Biblia. Hasta ahora hemos visto cómo ora el hombre bíblico, es decir que acepta la palabra de Dios; veamos ahora cómo ora el hombre al que no aprueba la Biblia, o sea, el hombre «humano», el hombre carnal.

En el profeta Isaías leemos este lamento de Dios (esta vez es Dios quien se lamenta del hombre): Este pueblo se me acerca con la boca, y me glorifica con los labios, mientras su corazón está lejos de mí (Is 29, 13). Citando este pasaje dijo Jesús un día a los fariseos: ¡Hipócritas! Bien profetizó Isaías de vosotros diciendo... y cita el pasaje de Isaías (Mt 15, 7-8). Jesús califica esa oración como «hipócrita». El orante bíblico es el que puede decir con las palabras de Jeremías: «¡Pero mi corazón está contigo, tú lo sabes!»; el orante hipócrita es aquel de quien dice Dios: «¡Pero su corazón está lejos de mí!». El orante bíblico tiene su corazón con Dios y su boca, a menudo, contra Dios, en el sentido que, como se ha visto, utiliza 184 palabras duras, de lamentación e incluso de acusación contra Dios; el orante hipócrita, por el contrario, tiene su boca con Dios (aunque usaría palabras que no fueran respetuosas con él), y su corazón contra

Dios. Así, hay un salmo que dice de estos orantes: Lo adulaban con su boca, le mentían con su lengua; su corazón no era sincero con él (Sal 78, 36 s.) y Jeremías, dirigiéndose al Señor, dice de ellos: Tú estás cerca de sus labios y lejos de su corazón (Jer 12, 2). Cuando Dios se lamenta diciendo: «Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí», no se trata de la simple distracción en la oración, en que la mente está ausente de lo que se dice; no, se trata de algo mucho más grave: el corazón miente, contradice a la boca. Esto sucede cuando el hombre quiere las cosas de Dios, más que a Dios mismo. Entonces, Dios ya no es Dios, es decir, por encima de todo; queda instrumentalizado y reducido a satélite del hombre. Es la oración, no del amigo, sino del esclavo taimado y oportunista que reconoce su propia pequeñez y el poder de su dueño, pero sólo para aprovecharse de ella. La oración ya no es cordial, o sea, hecha con el corazón, sino codiciosa.

De este estado de ánimo brota una oración extraña y retorcida que yo llamaría la oración diplomática. En la experiencia humana es fácil darse cuenta de cuando se trata de un coloquio amigable y cordial o cuando se trata de un coloquio diplomático. En el primer caso, se es interiormente libre, se mira a los ojos, no se sopesan las palabras en la mente, uno se entiende con pocas palabras o incluso sin palabras, con la simple mirada. En el segundo caso, no se sabe como esconder el embarazo: se evitan las miradas, las palabras resultan estudiadas, se habla mucho, poniendo cuidado en no decir nada y no se ve la hora de que acabe la cosa. La diferencia, en el caso de la oración, es que el hombre «ve el rostro», mientras Dios «escruta el corazón» y, por tanto, el hombre puede engañarse, Dios no. El hipócrita se engaña a sí mismo, no a Dios. La mirada de Dios va directa a la fuente; en quien se dirige a él, busca una cosa sobre todo: la sinceridad del corazón: Tú quieres la sinceridad del corazón... (Sal 51, 8). Teniendo ésta, todo lo demás le resulta aceptable; sin ésta, nada le agrada.

Hay que decir que en el hombre moderno el velo de desconfianza e hipocresía que obstaculiza la oración genuina se ha hecho muy espeso. Los diversos humanismos han terminado por inducir - aún sin quererlo - una especie de rivalidad tácita entre el hombre y Dios. Dios va bien, se piensa, mientras no se toque en nada la libertad y la autonomía del hombre. El hombre, necio, está dispuesto a defender su libertad, no de Satanás y del pecado, sino de Dios. ¡Como si el que la ha creado fuera a amenazarla! En la mentalidad de algunos pensadores, Dios acaba apareciendo como el que le hace la competencia al hombre, por lo que cuanto más espacio se concede a Dios, más se le quita al hombre. De ahí que la oración del hombre moderno sea a menudo tan retorcida. Nos resulta muy difícil seguir orando con la simplicidad y atrevimiento de Abraham, de Moisés o de los salmistas; la mala conciencia hace notar inmediatamente sus sentidos de culpa y justamente, pues faltan las condiciones interiores que permitían aquel tipo de oración, al menos hasta que no nos volvamos a hacer un corazón bíblico.

4. La oración de Job y la de sus amigos

La Biblia nos presenta un caso ejemplar, en el que es posible distinguir y valorar - como en un díptico - los dos tipos de oración analizados hasta aquí, y es el caso de Job y de sus amigos. Dios somete a su amigo Job a una prueba espantosa. Lo primero que hace Job, cuando llega la prueba, es asegurar su relación con Dios. Como cuando llega el huracán a una isla, un hombre corre a su casa y se apresta a poner a salvo lo más precioso que tiene y a lo que le tiene un gran cariño, así también Job entra dentro de sí y se apresura a asegurar su sumisión a Dios: Entonces Job se levantó, se rasgó el manto, se rapó la cabeza, se echó por tierra y dijo: «Desnudo salí del vientre de

mi madre y desnudo volveré a él. El Señor me lo dio, el Señor me lo quitó, bendito sea el nombre del Señor». (1, 20-21). (Notemos que Job hace todos estos gestos y pronuncia estas palabras con rapidez, de un tirón, como si tuviera miedo de no llegar al fondo).

Pero, sigamos el desarrollo de la historia. Llegan los amigos de Job y guardan silencio durante siete días. Luego empieza el diálogo que inmediatamente toma un cariz extraño e inesperado. Job maldice el día en que nació; los amigos, entonces, inician una larga y apasionada defensa de Dios (4, 1 ss.): «¿Puede - dicen - un mortal ser justo ante Dios?» Job gritaba: «¡Ay, desventurado de mí!», ellos replican: «¡Bienaventurado el hombre al que Dios corrió!» De esta manera queda trazado el cuadro según el cual se desarrolla todo el drama posterior. Por una parte, el pobre Job que discurre e implora, desafía, acusa a Dios, pasa del grito a la invocación; le dirige a Dios palabras desgarradoras: «¡No me condenes! Dentro de poco me buscarás y no me encontrarás; ¿por qué me consideras enemigo tuyo? ¿Qué te he hecho?» Por otra parte, los tres amigos que, uno tras otro, toman la defensa de Dios contra Job, diciendo cosas estupendas en favor de la divinidad y contra el hombre. Job está desconcertado por la actuación de Dios, confiesa no entender nada: «¿Soy inocente?», se pregunta y responde: «¡Ni siquiera yo lo sé!» (9, 21). Los defensores de Dios, en cambio, lo saben todo; para ellos, todo está claro: donde hay sufrimiento, hay pecado; les falta incluso la sospecha de una justicia de Dios diferente, que aún esté por manifestarse; para ellos, la revelación podía incluso darse por terminada en aquel momento; desde su perspectiva, no había necesidad de nada más, ni siquiera de la venida de Jesucristo. Job acusa a sus amigos de «parcialidad» en favor de Dios y de hipocresía; dice que si Dios les escrutase en lo profundo de su corazón, descubriría que hay engaño en sus palabras (13, 7 ss). Pero después, en su angustia, llega a implorarles a ellos y dice: «¡Piedad, piedad de mí, al menos vosotros amigos míos, pues la mano de Dios me ha herido!» (19, 21).

Y, ¿cuál es el epílogo de este drama entre Dios y el hombre? ¿Qué responde Dios a todo esta serie de contradicciones sobre él? Dios entra en escena en el capítulo 38; habla, primero, directamente a Job de su grandeza e incomprensibilidad, y Job, inmediatamente, se rehace y se arrepiente, llevándose la mano a la boca (40, 4; 42, 2). Pero lo más desconcertante es lo que viene después; una vez terminado este discurso cara a cara con Job, Dios se dirige a Elifaz de Temán, diciendo: Estoy irritado contra tí y tus dos compañeros porque no habéis hablado rectamente de mí, como lo ha hecho mí siervo Job (42, 7). ¡Aquí hay un misterio! ¿Por qué este desconcertante veredicto de Dios en favor de su acusador y contra sus mismos defensores? Es que Dios mira la sinceridad del corazón. Job ha sido sincero con Dios; en la comezón de su dolor ha gritado a Dios: «¿Por qué, por qué?», pero su ánimo se ha mantenido - a pesar de alguna incertidumbre - ante la terrible tensión. No se ha separado de Dios, no ha retirado su inicial sumisión a Dios; su relación profunda con Dios estaba «a salvo». «Mis pies pisaban sus huellas», puede decir él de Dios (23, 11). Dios sabía que, con su Job, podía ir lejos con la prueba y Job sabía que, con su Dios, podía ir lejos con el lamento. La defensa de los amigos es barata; es fundamentalmente hipócrita y falsa, porque no ha pasado a través del fuego del sufrimiento. Es la defensa de quien presume de sí mismo y piensa que, llegado el caso, lo haría mejor; de quien cree saberlo todo de Dios y así lo ofende en lo profundo, desconociendo quién es Dios en realidad y faltando al respeto que es, para Dios, lo más sagrado. Dios sabe distinguir bien entre admiradores y aduladores; los amigos de Job - Job lo había comprendido - eran más aduladores que admiradores sinceros de Dios. Dios no quiere aduladores, no tiene necesidad de ellos. Los aduladores esconden siempre un algo de interés y quién sabe si los amigos de Job no pensaban evitar, de esa manera, caer en la misma situación de su amigo.

Esta condena de los amigos de Job me da mucho que pensar, pues me parece entrever en nosotros, «ministros de Dios», teólogos y predicadores, el peligro de pertenecer a su misma categoría. Es fácil caer en la presunción de ser los defensores de oficio de Dios y de su justicia. Esto sucede cuando damos a la gente la impresión que no hay ningún misterio para nosotros en la actuación de Dios y en la existencia humana, que todo está claro y establecido desde siempre; cuando, ante un gran sufrimiento, no sabemos callar y llorar también nosotros - como hizo Jesús ante el dolor de la viuda de Naín y ante la tumba de Lázaro -, sino que nos perdemos en vana charlatanería y en vanas explicaciones.

5. La oración de Jesús y del Espíritu

El libro de Job no es sólo un libro «sapiencias», sino también «profético»; es decir, no contiene sólo una enseñanza moral, sino también una profecía. En Jesús se repetirá, en efecto, a un nivel infinitamente más alto - sin esas incertidumbres que aún se notan en Job -, la historia del justo sufriente. También Jesús, en la hora de la prueba, elevó a Dios «oraciones con fuertes gritos y lágrimas» (cfr. Heb 5, 7). Los defensores de oficio de Dios - los fariseos y los doctores de la ley - decían de él (como los «amigos» decían de Job): «¡Blasfema!» y continuamente trataban de cogerlo en oposición a Dios. Pero él les replica: ¡A ver, uno que pruebe que estoy 188 en falta! (Jn 8, 46). En Job, la inocencia sólo era relativa, en Jesús es absoluta. También Jesús dirige al Padre su angustiado «¿Por qué?»: ¿Por qué me has abandonado? Y la sentencia de Dios es, una vez más, -en favor de aquél a quien él ha herido. En el caso de Job - de acuerdo con el estadio aún imperfecto de la fe -, la restauración tiene lugar en el plano de los hijos y de los rebaños («¡Dios concedió a Job

el doble de lo que poseía antes!»); en el caso de Jesús, se da en el plano espiritual y eterno y consiste en la resurrección. Job resurge a la vida de antes; Jesús entra en otra vida.

Si es importante conocer cómo ha orado el Espíritu en Moisés, en los Salmos, en Jeremías y en Job, aún es más importante conocer cómo ha orado en Jesús, porque es el Espíritu de Jesús el que ahora ora en nosotros con gemidos inenarrables. En Jesús es llevada a la perfección aquella interior adhesión del corazón y de todo el ser a Dios que, como se ha visto, constituye el secreto bíblico de la oración. El Padre lo escuchaba siempre, porque él siempre hacía las cosas que le eran gratas (cfr. Jn 4, 34; 11, 42); lo escuchaba «por su piedad», es decir, por su filial sumisión. En este vértice absoluto, alcanzado en la oración del Hijo de Dios, se opera una singular adecuación de voluntad: como el hombre no pide más que lo que Dios quiere, sucede que Dios quiere todo lo que el hombre pide.

La palabra de Dios, que culmina en la vida de Jesús, nos enseña, pues, que lo más importante, en la oración, no es tanto lo que se dice, cuanto lo que se es, no es tanto lo que se tiene en los labios, cuanto lo que se tiene en el corazón. No está tanto - decía en el objeto como en el sujeto. La oración, como el actuar, «sigue al ser». La novedad aportada por el Espíritu Santo, en la vida de oración, consiste en que él reforma precisamente, el «ser» del orante; suscita - como hemos visto en la precedente meditación - el hombre nuevo, el hombre amigo y aliado de Dios, arrancando el corazón hipócrita y hostil a Dios propio del esclavo. Viniendo a nosotros, el Espíritu no se limita a enseñarnos cómo hay que orar, sino que ora en nosotros, como - a propósito de la ley - él no se limita a decirnos lo que debemos hacer, sino que lo hace con nosotros. El Espíritu no da una ley de oración, sino una gracia de oración. La oración bíblica no nos llega, pues, a nosotros, primeramente, por aprendizaje exterior y analítico, es decir en cuanto tratamos de imitar las actitudes encontradas en Abraham, en

Moisés, en Job y en el mismo Jesús (aunque, ciertamente, todo eso será necesario y requerido en un segundo momento), sino que nos llega por infusión, como don. ¡Esta es la «buena noticia» a propósito de la oración cristiana! Viene a nosotros el principio mismo de esa oración nueva, y ese principio consiste en que Dios envió a vuestro interior el Espíritu de su Hijo, que grita: ¡Abba! ¡Padre! (Gal 4, 6). Esto significa orar «en el Espíritu», o «mediante el Espíritu» (cfr. Ef 6, 18; Jds 20).

También en la oración, como en todo lo demás, el Espíritu «no habla de sí mismo», no dice cosas nuevas y diversas; simplemente, él resucita y actualiza, en el corazón de los creyentes, la oración de Jesús: El tomará de lo mío y os lo interpretará, dice Jesús del Paráclito (Jn 16, 14): tomará mi oración y os la dará a vosotros. A raíz de eso, nosotros podemos exclamar con toda verdad: «¡Ya no soy yo el que ora, sino Cristo el que ora en mí!» El mismo gritó ¡Abba! demuestra que quien ora en nosotros, a través del Espíritu, es Jesús, el Hijo único de Dios. Por sí mismo, en efecto, el Espíritu Santo no podría dirigirse a Dios, llamándolo Padre, pues él no es «engendrado», sino que sólo «procede» del Padre. Cuando nos enseña a gritar ¡Abba!, el Espíritu Santo - decía un autor antiguo - «es como una madre que enseña a su propio hijo a decir «papá» y repite ese nombre con él, hasta que lo acostumbra a llamar al padre incluso en el sueño» (Diadoco de Fotica, Cap. perf., 61; S Ch. 5 bis, p. 121).

Es el Espíritu Santo el que infunde, pues, en el corazón, el sentimiento de la filiación divina, el que nos hace sentirnos (¡no sólo sabernos!) hijos de Dios: Ese mismo Espíritu le asegura a nuestro espíritu que somos hijos de Dios (Rom 8, 16). A veces, esta operación fundamental del Espíritu se realiza de forma repentina e intensa, en la vida de una persona, y entonces puede contemplarse todo su esplendor, como cuando se observa el abrirse de una flor en un film de colores que abrevia el tiempo y acelera el movimiento. Con ocasión

de un retiro, de un sacramento recibido con particular disposición, de una palabra de Dios escuchada con corazón disponible, o con ocasión de la oración al Espíritu (el así llamado «bautismo en el Espíritu»), el alma es inundada con una luz nueva, en la que Dios se le revela, de un modo nuevo, como Padre. Se tiene la experiencia de lo que quiere decir, verdaderamente, la paternidad de Dios; el corazón se enternece y la persona tiene la sensación de renacer de esta experiencia. Dentro de ella aparece una gran confianza y ternura y un sentido jamás experimentado de la condescendencia de Dios. Otras veces, en cambio, esta revelación del Padre va acompañada por un sentimiento de la majestad y trascendencia de Dios tal que el alma está como abrumada y durante un tiempo no consigue ni siquiera pronunciar la palabra «Padre», pues, apenas empieza a pronunciarla, se llena de sagrado temor y estupor y no consigue seguir. Decir «¡Padre nuestro!» ya no es, entonces, una cosa simple e inocua; parece una empresa, un riesgo, una bienaventuranza, una concesión y una condescendencia tal que el alma tiene miedo de echarlo a perder y recae en el silencio. Se entiende porqué algunos santos comenzaban el «Padre nuestro» y después de horas aún estaban parados en las primeras palabras. De Santa Catalina de Siena, su confesor y biógrafo, el beato Raimundo de Capua, escribe que «difícilmente llegaba al final de un "Padre nuestro", sin estar ya en éxtasis» (Legenda maior, 113). Cuando san Pablo habla del momento en que el Espíritu irrumpe en el corazón del creyente y le hace gritar: «¡Abba! ¡Padre!», alude a este modo de gritarlo, a esta repercusión de todo el ser, en el grado más alto. «¡Bienaventurados los que reconocen al Padre!» («Felices qui Patrem agnoscunt»), exclamaba Tertuliano en los inicios del cristianismo (De orat. 2, 3; CCL 1, 258); y nosotros repetimos lo mismo: ¡Bienaventurados los que conocen de este modo al Padre!

De todas formas, este modo vivo de conocer al Padre, habitualmente, no dura mucho aquí en la tierra; pronto vuelve el

tiempo en que el creyente dice «¡Abba!» sin «sentir» nada, y sigue repitiéndolo sólo por la palabra de Jesús. Es el momento, entonces, de recordar que ese grito, cuanto menos feliz hace a quien lo pronuncia, tanto más feliz hace al Padre que lo escucha, pues se hace por pura fe y abandono. Entonces, somos como aquél célebre músico que, habiendo quedado sordo, seguía componiendo e interpretando espléndidas sinfonías para gozo de quien las escuchaba, sin poder él mismo escuchar ni una sola nota, hasta el punto que, cuando el público, tras haber escuchado una obra suya, explotaba en un mar de aplausos, tenían que estirarle del borde de su vestido para que se diera cuenta y se volviese. La sordera, en vez de apagar su música, la hizo más pura; lo mismo hace la avidez con nuestra oración. En realidad, cuando se habla de la exclamación «¡Abbá! ¡Padre!», solemos pensar sólo en lo que esa palabra significa para el hombre que la pronuncia, en lo que a nosotros se refiere. Casi nunca se piensa en lo que significa para Dios, que la escucha, ni en lo que produce en él. No se piensa en la alegría de Dios por sentirse llamar papá. Sin embargo, quien ha sido, y es, padre, sabe lo que se siente al oírse llamar padre, con el inconfundible timbre de voz del Propio hijo o de la propia hija. Es como volver a ser padre cada vez, pues cada vez ese grito te recuerda y te hace caer en la cuenta que lo eres; llama a la existencia la parte más recóndita de ti mismo. Jesús lo sabía, por eso ha llamado tan a menudo a Dios ¡Abbá! y nos ha enseñado a que hagamos lo mismo. Nosotros le damos a Dios una alegría sencilla y única llamándolo papá: la alegría de la paternidad. Su corazón «se conmueve» dentro de él, sus vísceras «tiemblan de compasión», al sentirse llamar así (cfr. Os 11, 8). Y todo esto - decía - lo podemos hacer también cuando no «sentimos» nada.

Es precisamente en este tiempo de lejanía de Dios y de avidez cuando se descubre toda la importancia del Espíritu Santo para nuestra vida de oración. El, sin que lo veamos ni lo sintamos, llena nuestras palabras y nuestros gemidos de deseo de Dios, de humildad, de amor,

«y el que escruta los corazones sabe cuáles son los deseos del Espíritu». ¡Nosotros no lo sabemos, pero él sí! El Espíritu se convierte, entonces, en la fuerza de nuestra oración «débil», en la luz de nuestra apagada oración; en una palabra, en el alma de nuestra oración. En verdad, él «ríega lo que es ávido», como decimos en la secuencia en su honor. Todo esto sucede por fe. Basta que yo diga o piense: «Padre, tú me has dado el Espíritu de Jesús; por eso, formando "un solo Espíritu" con Jesús, yo recito este salmo, celebro esta santa Misa o, simplemente estoy en silencio aquí, en tu presencia. Quiero glorificarse y darte la alegría que te daría Jesús, si estuviera en la tierra aún, orando». Un perfume sube hacia Dios desde esta oración y me gusta ver realizada aquí la figura bíblica de Isaac, cuando olió el olor de los vestidos de su hijo y exclamó: Aroma de un campo que bendijo el Señor es el aroma de mí hijo (Gen 27, 27). Nosotros somos, de hecho, «el buen olor de Cristo» y lo somos, sobre todo, para el Padre, «ante Dios» como dice el Apóstol (cfr. 2 Cor 2, 15).

Cuando quiero estar seguro de orar precisamente con el Espíritu de Jesús, he descubierto que el modo más sencillo es el de orar también con las palabras de Jesús, diciendo el «Padre nuestro». He descubierto el «Padre nuestro» continuado, que consiste en repetir, 192 incluso durante horas, las palabras del «Padre nuestro», pero no como si se tratara de muchos «Padre nuestros» dichos uno tras otro, sino como si fuera un único e ininterrumpido «Padre nuestro». El «Padre nuestro» resulta, así, un modo particularmente bíblico de cultivar la oración del corazón que tantos han cultivado sirviéndose de la invocación del nombre de Jesús. Más que orar a Jesús, aquí se ora con Jesús. No somos capaces, ciertamente, (al menos yo no lo soy) de prestar atención todo el tiempo a todas las palabras, especialmente si entretanto se hacen otras cosas pero se establece igualmente como un ritmo mental de oración. De cuando en cuando la atención se detiene y se revaloriza, con simplicidad, la palabra sobre la que se ha parado la mente, aunque siga mientras tanto la oración: «Venga tu reino», o

«Hágase tu voluntad», o «Perdónanos nuestras deudas», o «Líbranos del mal». No hay necesidad espiritual o temporal, ni hay estado de ánimo que no encuentre, en el «Padre nuestro», su espacio y su posibilidad de traducirse en oración. Aparentemente falta en el «Padre nuestro» lo más importante de todo: el Espíritu Santo, tanto que en la antigüedad se intentó colmar, en algunos códices, esta laguna añadiendo, tras la invocación del pan cotidiano, las palabras: «que el Espíritu Santo venga a nosotros y nos purifique». Pero es más sencillo pensar que el Espíritu Santo no se encuentra entre lo que se pide, precisamente porque es quien las pide. Dios - está escrito - envió a nuestro interior el Espííitu de su Híjo, que gíita: ¡Abbá! ¡Padre! (Gal 4, 6): es el Espíritu Santo, pues, el que entona en nosotros el «Padre nuestro», y, sin él, quien grita «¡Abbá!», grita en vacío.

No hay - decía - estado de ánimo que no se refleje en el «Padre nuestro» y que no encuentre en él la posibilidad de traducirse en oración: la alegría, la alabanza, la adoración, la acción de gracias, el arrepentimiento. Pero el «Padre nuestro» es, sobre todo, la oración de la hora de la prueba. Hay una semejanza evidente entre la oración que Jesús dejó a sus discípulos y la que él mismo elevó al padre en Getsemaní. En realidad, él nos ha dejado su oración. En Getsemaní él se dirige a Dios, llamándolo «¡Abbá! ¡Padre!» (Me 14, 36), o «Padre mío» (Mt 26, 39); pide que «se haga su voluntad»; pide que «pase el trago», como nosotros pedimos ser «librados del mal» y «no caer en tentación», es decir en la prueba (peírasmos). ¡Qué consuelo, en la hora de la prueba y de la oscuridad, saber que el Espíritu Santo continua en nosotros la oración de Jesús en Getsemany, que los «gemidos inenarrables» con que el Espíritu intercede por nosotros, en estos momentos, llegan al Padre entremezclados con las «oraciones y súplicas con fuertes gritos y lágrimas», que el Fhjo elevó a él «en los días de su vida terrena»! (cfr. Heb 5, 7).

«Nuestro Señor Jesucristo Hijo de Dios, - dice san Agustín - es el que ora por nosotros, que ora en nosotros y a quien nosotros oramos. Ora por nosotros como sacerdote nuestro, ora en nosotros como cabeza nuestra, y nosotros oramos a él como Dios nuestro. Reconocemos, pues, en él nuestra voz, y en nosotros su voz» (Enarr. Ps. 85, 1).

6. «¡Concédeme lo que me ordenas!»

A causa de todo esto, hay en nosotros como una veta secreta de oración. ¡Hay un «tesoro escondido» en el campo de nuestro corazón! Hablando de esta voz interior del Espíritu, el mártir san Ignacio de Antioquía escribía: «Siento en mí agua viva que murmuraba y dice: ¡Ven al Padre!» (Ad Rom 7, 2). ¿Qué se hace en algunos países afligidos por la sequía cuando, por algunos indicios, se descubre que hay en el subsuelo una vena de agua? No se para de excavar hasta que se alcanza esa vena y se saca a la superficie. Tampoco nosotros debemos dejar de esforzarnos para sacar renovadamente a la luz de nuestro espíritu ese manantial de agua que salta dando una vida sin término» (Jn 4, 14), que está en nosotros por el bautismo. Digo sacarlo a la luz «renovadamente», porque nosotros echamos residuos y tierra en ese manantial y lo recubrimos, cada vez que nos llenamos el alma de alboroto, de disipación y de activismo vano y frenético, cada vez que damos vía libre dentro de nosotros a los pensamientos y deseos de la carne «contrarios al Espíritu» (Gal 5, 17).

A un cristiano que redescubre, en nuestros días, la necesidad y el gusto de la oración y a veces siente la tentación de irse lejos, hasta el Oriente, o que va buscando sin descanso, fuera de él mismo, lugares y guías de oración, quisiera decirle: ¿Dónde vas? ¿Dónde buscas? «Entra en ti mismo: dentro del hombre habita la Verdad» (S. Agustín,

De vera re]. 39, 72; CCL 32, 234). Dios está dentro de ti, ¿y tú lo buscas fuera? La oración está dentro de ti? ¿y tú la buscas fuera?

Esta vena interior de oración, constituida por la presencia del Espíritu de Cristo en nosotros, no vivifica sólo la oración de petición, sino que también hace viva y verdadera cualquier otra forma de oración: la de alabanza, la espontánea, la litúrgico. Sobre todo, claro, la litúrgico. En efecto, cuando nosotros oramos espontáneamente con palabras nuestras, es el Espíritu el que hace suya nuestra oración, pero cuando oramos con las palabras de la Biblia o de la liturgia, somos nosotros los que hacemos nuestra la oración del Espíritu y eso es lo más seguro.

También la oración silenciosa de contemplación y de adoración encuentra una incalculable ayuda para ser hecha «en el Espíritu». Según san Basilio, el Espíritu Santo es el «lugar» donde hay que entrar para contemplar a Dios y adorarlo. El aplica al orante, en sentido espiritual, lo que se lee de Moisés, que entró «en la cavidad de la roca» para poder contemplar a Dios que pasaba: «La Escritura dice del Espíritu: Ahí, junto a la roca, tienes un sitio donde ponerte (Ex 33, 21). ¿Qué indica este lugar - prosigue san Basilio - sino la contemplación en el Espíritu? Allí Moisés pudo ver a Dios mostrándosele abiertamente. Este es el lugar adecuado para la verdadera adoración. ¡Cuidado! No ofrecerás sacrificios en cualquier santuario que veas - sigue diciendo la Escritura -, sino sólo en el lugar que el Señor se elija (Dt 12, 13-14). El holocausto espiritual es el sacrificio de alabanza y el lugar donde lo ofrecemos es «en el Espíritu». ¿De quién lo hemos aprendido? Del Señor en persona, que ha dicho: Los verdaderos adoradores le darán culto en Espíritu y verdad (Jn 4, 23)» (S. Basilio Magno, De Spir. S. XXVI; PG 32, 181 ss.). No sólo, pues, el alma es el templo del Espíritu Santo, sino que también el Espíritu Santo es el templo del alma. En este templo «no hecho por mano de hombre», sino real, se puede contemplar a Dios

«de cerca»; el Espíritu Santo, en efecto, pertenece al mundo de Dios, él mismo es Dios; en él llegamos a Dios mismo, no a un intermediario. Él está en nosotros y está en Dios. Adorar «en el Espíritu» significa adorar en la luz increada del Espíritu Santo que nos desvela, desde el interior, el misterio de Cristo y, a través de él, nos hace llegar al Padre. Este es su secreto, su prerrogativa.

La capacidad de orar «en el Espíritu» es nuestro gran recurso. Muchos cristianos, incluso verdaderamente comprometidos, experimentan su impotencia frente a las tentaciones y la imposibilidad de adecuarse a las exigencias altísimas de la moral evangélica y concluyen, a veces, que no pueden y que les es imposible vivir integralmente la vida cristiana. En cierto sentido, tienen razón. Es imposible, en efecto, por sí solos evitar el pecado; nos hace falta la gracia; pero también la gracia - se nos enseña - es gratuita y no se la puede merecer. ¿Qué hacer, entonces, desesperar, rendirse? «Dios - dice el concilio de Trento - al concederte la gracia, te ordena hacer lo que puedes y pedir lo que no puedes» (DS, 1536). Cuando uno ha hecho todo lo que está en su mano y no ha tenido éxito, aún le sigue quedando una posibilidad: ¡orar y, si ya ha orado, volver a orar más! La diferencia entre la antigua y la nueva alianza consiste precisamente en esto: en la ley, Dios impera, diciendo al hombre: «¡Haz lo que te mando!»; en la gracia, el hombre ímpetra, diciendo a Dios: «¡Concédeme lo que me mandas!» Una vez descubierto este secreto, san Agustín, que hasta entonces había combatido inútilmente para conseguir ser casto, cambió el modo de luchar y, en vez de luchar con su cuerpo, comenzó a luchar con Dios; «¡Oh Dios, tú me ordenas ser casto - decía -; pues bien, concédeme lo que me mandas y, luego, manda lo que quieras!» (Conf. X, 29). ¡Y obtuvo la castidad! La oración - decía yo al principio - es la respiración del alma. De la misma manera que al que está a punto de desvanecerse, o a quien se dispone a realizar un gran esfuerzo físico, se le dice que haga buenas respiraciones profundas, así también a quien está a punto de caer en la

tentación o de rendirse ante las dificultades y el cansancio, hay que recomendarle orar, hacer buenas respiraciones profundas de oración. Muchas personas pueden dar testimonio de que su vida ha cambiado a partir del momento en que han tomado la decisión de dedicar una hora de oración personal al día, vallando, como con alambre espinoso, este tiempo en su agenda para defenderlo de todo lo demás.

7. La oración de intercesión

La fuerza de la oración se expresa, sobre todo, en la intercesión. El Espíritu Santo - se ha escrito - «intercede» por nosotros. El modo más seguro para concordar con la oración del Espíritu es, pues, el de interceder también nosotros por los hermanos, por el pueblo. Hacer oración de intercesión significa unirse, en la fe, a Cristo resucitado que vive en perenne estado de intercesión por el mundo (cfr. Rom 8, 34; Heb 7, 25; 1 Jn 2, 1). Jesús, en la gran oración con que concluyó su vida terrena, nos ofrece el más sublime ejemplo de intercesión. «Te ruego por ellos - dice -, por los que 196 me has confiado... Protégelos en tu nombre. No te ruego que los saques del mundo, sino que los protejas del Malo. Conságralos en la verdad... No te ruego sólo por éstos, sino también por los que van a creer en mí mediante su mensaje ... » (cfr. Jn 17, 9 ss.). Jesús dedica relativamente poco espacio a rogar por sí mismo («¡Padre, glorifica a tu hijo!») y mucho más a rogar por los demás, es decir, a interceder. A través del Espíritu Santo que intercede por nosotros, es Jesús mismo el que continua su oración de intercesión por nosotros.

La eficacia de la oración de intercesión no depende de «multiplicar las palabras» (cfr. Mt 6, 7), sino que depende del grado de unión que se consigue realizar con las disposiciones filiales de Cristo. Más que las palabras de intercesión, hay que multiplicar, en

todo caso, los intercesores, es decir, invocar la ayuda de María y de los Santos, como hace la Iglesia en la fiesta de todos los Santos, cuando pide a Dios que sea escuchada «por la abundancia de intercesores» (multiplicatis intercessoribus»). Se multiplican los intercesores también cuando rogamos unos por otros. «Si tú ruegas por ti - dice san Ambrosio -, rogarás solamente por ti, y si cada uno sólo ruega por sí mismo, la gracia que obtenga el que ruega será menor que la del que intercede por los demás. Ahora, como quiera que los individuos ruegan por todos, sucede que también todos ruegan por los individuos. Por tanto, para concluir, si tú ruegas sólo por ti, estás solo rogando por ti. En cambio, si tú ruegas por todos, todos rogarán por ti, estando incluido tú entre esos todos» (S. Ambrosio, De Cain et Ab. 1, 39; CSEL 32, 1, p. 372).

No sólo, pues, el Espíritu Santo intercede por nosotros, sino que también nos enseña a interceder, por nuestra parte, por los demás. A través de la Biblia, el Espíritu Santo nos ha revelado que el verdadero orante es «atrevido» en la oración, sobre todo cuando intercede por los demás. La oración de intercesión es tan aceptable para Dios, porque es la más exenta de egoísmo, refleja más de cerca la gratuidad divina y es concorde con la voluntad de Dios, que quiere «que todos los hombres se salven» (cfr. 1 Tim 2, 4). Al final del libro de Job, se lee que Dios perdona a los tres amigos «porque Job ha intercedido por ellos» y que restablece, a su vez, a Job en su anterior situación afortunada, porque ha orado por sus tres amigos (cfr. Job 42, 8-10). El elemento resolutivo de todo parece ser, pues, la oración de intercesión. Del mismo Siervo de Yavé - o sea, en realidad, de Jesús - está escrito que Dios «le ha concedido como premio una multitud, pues intercedió por los pecadores» (cfr. Is 53, 12). Dios es como un padre piadoso que tiene el deber de castigar, pero que busca todos los posibles atenuantes para no tener que hacerlo y está contento, en su corazón, cuando los hermanos del culpable lo retienen. Si faltan estos brazos fraternales elevados hacia él, él se lamenta en la Escritura, El

Señor ve que no hay nadie, se extraña de que nadie intervenga (Is 59, 16). Ezequiel nos transmite este lamento de Dios: Busqué entre ellos uno que levantara una cerca, que por amor a la tierra aguantara en la brecha frente a mí, para que yo no la destruyera; pero no lo encontré (Ez 22, 30).

La palabra de Dios pone de relieve el extraordinario poder que ha tomado Dios - por su misma disposición - la oración de aquellos que él ha puesto a la cabeza de su pueblo. Dice, una vez, que Dios había decidido exterminar a su pueblo a causa del becerro de oro, «si Moisés no hubiera estado en la brecha frente a él para apartar su cólera del exterminio» (cfr. Sal 106, 23). A los pastores, me atrevo a decirles: Cuando, en la oración, sentís que Dios está en pleito con el pueblo que os ha confiado, ¡no os decantéis por Dios, sino con el pueblo! Así lo hizo Moisés, hasta declarar que él mismo quería ser eliminado, con ellos, del libro de la vida (cfr. Ex 32, 32), y la Biblia deja entender que esto era precisamente lo que Dios deseaba, pues él «abandonó su propósito de perjudicar a su pueblo». Cuando estéis delante del pueblo, tenéis que dar razón, con toda vuestra fuerza, a Dios. Cuando Moisés, poco después, se encontró ante el pueblo, se encendió de ira: destrozó el becerro de oro, tiró los trozos al agua e hizo tragar el agua a la gente (cfr. Ex 32, 19 ss.). ¿Así le pagas al Señor, pueblo necio e insensato?, le gritaba a Israel (Dt 32, 6). Sólo quien ha defendido al pueblo ante Dios y ha soportado el peso de su pecado, tiene el derecho - y tendrá el coraje -, después, de gritar contra él, en defensa de Dios, como hizo Moisés.

En la Biblia encontramos este hermoso elogio del intercesor (Jeremías) que la liturgia ha aplicado a esas figuras de pastores y pontífices santos y que resuena ahora entre nosotros, como augurio y programa: Este es el que ama a sus hermanos e intercede continuamente por el pueblo y la Santa Ciudad (2 Mac 15, 14).

X. «LA CARIDAD SIN FICCIONES»

El amor cristiano 199

Al dibujar la vida nueva en el Espíritu, san Pablo, en el capítulo octavo de la Carta a los Romanos, presenta una singular oscilación de pensamiento y de expresiones. Al principio, esta vida nueva parece un hecho cumplido, un don recibido: El régimen del Espíritu de la vida te ha liberado del régimen del pecado y de la muerte (Rom 8, 2): nosotros ya estamos, pues, libres, ya vivos en el Espíritu. Vosotros - añade - ya no estáis sujetos a los bajos instintos, sino al Espíritu (Rom 8, 9). Sin embargo, luego, más adelante, encontramos esta afirmación diferente del Apóstol: Si vivís con el Espíritu y dáis muerte a las bajas acciones, viviréis (Rom 8, 13). Al principio, la vida es presentada como algo adquirido, aquí en cambio como algo a adquirir; en el primer caso los verbos estaban en tiempo pasado, aquí en futuro («viviréis»). Si de este tema de «vivir según el Espíritu» pasamos al tema, emparentado con aquél de «revestirse del hombre nuevo», esta oscilación aún se hace más evidente y significativa. En otro pasaje el Apóstol dice: 'Os despojasteis del hombre que erais antes y de su manera de obrar y os vestisteis de ese hombre nuevo que por el conocimiento se va renovando a imagen de su Creador (Col 3, 9-10). Aquí, el paso del hombre viejo al hombre nuevo es algo que ya ha tenido lugar, que está detrás de nosotros, en cuanto realizado históricamente en la muerte de Cristo y, sacramentalmente, en el bautismo; pero si pasamos a la carta a los Efesios, vemos que, aquí, despojarse del hombre viejo y revestirse del nuevo es, en cambio, un imperativo, algo que está delante de nosotros y que hay que realizar a lo largo de toda la vida; en efecto, dice: Despojáos, respecto a la vida anterior, del hombre que erais antes, que se iba desintegrando

seducido 200 por sus deseos, y cambiad vuestra actitud mental y revestíos de ese hombre nuevo creado a imagen de Dios, con la rectitud y santidad propias de la verdad (Ef 4, 22-24). La misma oscilación se repite también a propósito de «revestirse de Cristo» que es otro modo de decir lo mismo. A veces esto aparece como algo ya habido en el bautismo: Todos, al bautizaros vinculándoos al Mesías, os revestisteis del Mesías (Gal 3, 27); otras veces, en cambio, se trata de un mandato, de algo a realizar: ¡Revestíos del Señor, Jesús Mesías! (Rom 13, 14).

¿Qué significa esta doble serie de expresiones? ¿Quizás que la palabra de Dios y el mismo Pablo están en contradicción con ellos mismos? Al contrario, precisamente este hecho contiene una enseñanza fundamental; se dice que el paso de la vida según la carne a la vida según el Espíritu, del hombre viejo al hombre nuevo, es, al mismo tiempo, obra de Dios y obra nuestra, obra ya realizada y obra aún por llevar a cabo.

En nuestro itinerario de reevangelización, hemos llegado al punto en que, tras haber contemplado y hecho nuestro, en la fe, lo que Dios ha hecho por nosotros en Cristo, debemos responder con nuestra vida y nuestras decisiones; habiendo recibido el don del Espíritu, debemos producir «los frutos del Espíritu». La enseñanza fundamental de la carta a los Romanos, antes aún que en lo que se dice, está en el orden con que se dice, o sea, en la disposición misma de la materia. El Apóstol no trata primero de los deberes del cristiano (caridad, humildad, servicio, etc.) y luego de la gracia - como si ésta fuera una consecuencia de aquellos -, sino, por el contrario, primero trata de la justificación y de la gracia, luego de los deberes que de ahí brotan, pues «no se va de las virtudes a la fe, sino de la fe a las virtudes» (S. Gregorio M., In Ez. 11, 7; PL 76, 1018). De hecho, gracias a esa generosidad - dice -, estáis ya salvados por la fe; es decir, no viene de vosotros, es don de Dios; no es por lo que hayáis hecho,

para que nadie se engalle. Somos realmente hechura suya, creados, mediante el Mesías Jesús, para hacer el bien que Dios nos asignó de antemano como línea de conducta (Ef 2, 8-10). Nosotros somos hechura de Dios: esto es lo principal; la obra buena la ha hecho Dios; las «obras buenas» que nosotros debemos realizar vienen después y son posibles y necesarias por aquélla. No nos salvamos, en efecto, por las buenas obras, pero no nos salvamos sin las buenas obras.

También el estilo y el género literario cambian en este pasaje de la carta: del Kcrygmase pasa a la parénesis, o exhortación: Os exhorto, hermanos, por ese cariño de Dios... así empieza el capítulo 12, con que se abre la segunda parte de la carta a los Romanos. De lo que Dios ha hecho «por nosotros», se pasa a lo que él quiere hacer «con nosotros». Sabemos, en efecto, que «el que nos ha creado sin nosotros, no nos salva sin nosotros» (cfr. S. Agustín, Ser. 169, 13). De esa manera, somos ayudados, como decía al principio, en la introducción, para reconstruir una de las síntesis más vitales y difíciles de mantener: la síntesis entre el elemento misterioso y el elemento ascético de nuestra vida espiritual, entre Cristo como «don» y Cristo como «modelo». «Como quiera que la Edad Media - se ha escrito - se había desviado cada vez más acentuando la parte de Cristo como modelo, Lutero acentuó la otra parte, afirmando que él es don y que este don le toca a la fe aceptarlo» (S. Kierkegaard, *Díaio*, X' A 154). Siguiendo el itinerario trazado por Pablo en la carta a los Romanos, podemos recomponer en unidad católica y ecuménico estos dos aspectos de la fe. El Apóstol nos enseña que no se debe comenzar por la «imitación», sino por la «fe» (y en esto aceptamos con gratitud la advertencia de Lutero), pero nos enseña también que no hay que quedarse en la «sola fe», sino que a ésta debe seguirle la «imitación» (las «buenas obras») como única expresión verdaderamente auténtica de nuestra respuesta y de nuestra gratitud y como verdadera y

completa expresión de la misma fe. «Si de verdad amamos - dice san Agustín -, imitemos. De hecho, no podríamos dar a cambio un fruto más exquisito de nuestro amor que el que consiste en la imitación» (Ser. 304, 2; PL 38, 1395 s.).

La finalidad de la imitación no es simplemente la de «asemejarse» a Cristo, la de hacer lo que él hace, sino la de «revestirse» de Cristo, o sea, la de llenarse de él, transformarse en él, para formar con él «un solo espíritu» (1 Cor 6, 17). «La finalidad de la vida cristiana - ha dicho un santo ruso, yendo directamente a lo esencial es la adquisición del Espíritu Santo» (S. Serafin de Sarov, Coloquio con Motovílov). Las virtudes cristianas no son un fin en sí mismas, ni tienen por finalidad la perfección moral del que las cumple, o su «heroísmo» en la virtud (el concepto de «heroicidad de las virtudes» es desconocido para el vocabulario cristiano hasta el siglo XVI), sino que tienen por finalidad a Dios. En eso, éstas se distinguen de las virtudes paganas, aunque lleven el mismo nombre. En la práctica pagana o natural, las virtudes tienen un fin negativo -la impasibilidad, o apatheia, o sea, la extinción de las pasiones - y un fin humano - vivir de acuerdo con la razón -; en la práctica evangélica, éstas tienen un fin positivo - la adquisición del Espíritu Santo - y un fin divino: vivir según Cristo. Antes de pasar a indicar los diferentes campos del compromiso del cristiano y las diferentes virtudes, el Apóstol mismo explica cuál es el «fin» de todo esto: hacer de la propia vida un «sacrificio vivo, santo y agradable a Dios» (Rom 12, 1).

1. Un amor sincero

Entre los frutos del Espíritu, o virtudes cristianas, que el Apóstol indica en Gálatas 5, 22, en primer lugar encontramos el

amor. Y es con éste como, coherentemente, comienza también la parénesis sobre las virtudes en nuestra carta. Todo el capítulo 12 es una sucesión de exhortaciones a la caridad: El amor, sin ficciones ... ; como buenos hermanos, sed calificados unos con otros, rivalizando en la estima mutua... (Rom 12, 9 ss.). El capítulo 13 contiene las célebres declaraciones de principio sobre la caridad como resumen y cumplimiento de la ley: A nadie le quedéis debiendo nada, fuera del amor mutuo, pues el que ama al otro tiene cumplida la Ley (Rom 13, 8-10). El capítulo 14 recomienda la caridad en la forma particular de caridad hacia los débiles y hacia quienes, en la comunidad, piensan de forma diferente sobre cualquier asunto. En el capítulo octavo, el Apóstol nos ha hablado de la caridad en cuanto «ley del Espíritu», o sea, en cuanto disposición infusa que nos hace capaces de amar; ahora nos habla de la caridad en cuanto «fruto del Espíritu», o sea, en cuanto virtud adquirida mediante el esfuerzo continuado de la libertad que colabora con la gracia.

Para comprender el alma que unifica todas estas recomendaciones, la idea de fondo o, mejor, el «sentimiento» que Pablo tiene de la caridad, hay que partir de aquellas palabras iniciales: ¡La caridad, sin ficciones! Esta no es una de tantas exhortaciones, sino la matriz de que derivan todas las demás. Contiene el secreto de la caridad. Intentemos ver, con ayuda del Espíritu, ese secreto. El término original usado por san Pablo y traducido «sin ficciones», es *anhypókitos*, o sea sin hipocresía. Este vocablo es una especie de luz-espía? es, en efecto, un término raro que vemos utilizado, en el Nuevo Testamento, casi exclusivamente para definir el amor cristiano. La expresión «amor sincero» (*anhypóktitos*) vuelve a aparecer en 2 Cor 6, 6 y en 1 Pe 1, 22. Este último texto permite entender, con toda certeza, el significado del término en cuestión, pues lo explica con una perífrasis; el amor sincero- dice - consiste en amarse intensamente «de verdadero corazón».

San Pablo, pues, con esa simple afirmación: «¡la caridad, sin fñecciones!» lleva el discurso a la raíz misma de la caridad, al corazón. Lo que se requiere del amor es que sea verdadero, auténtico, no ficticio. Como el vino, para ser «sincero», debe ser exprimido de la uva, así también el amor del corazón. También en esto el Apóstol es el eco fiel del pensamiento de Jesús; en efecto, él había indicado, repetidamente y con fuerza, el corazón como el «lugar» en que se decide el valor de lo que el hombre hace, lo puro o impuro en la vida de una persona: Porque del corazón salen las malas ideas... (Mt 15, 19). Podemos hablar de una intuición paulina, en lo referente a la caridad; consiste en mostrar, detrás del universo visible y exterior de la caridad, hecho de obras y palabras, otro universo del todo interior que es, respecto al primero, lo que el alma respecto al cuerpo. Volvemos a encontrar esta intuición en el otro gran texto sobre la caridad, 1 Cor 13: lo que san Pablo dice ahí, si bien lo miramos, se refiere a esta caridad interior, a las disposiciones y a los sentimientos de caridad: la caridad es paciente, es benigna, no es envidiosa, no se exaspera, disculpa siempre, se fña siempre, espera siempre... Nada que se refiera, de por sí y directamente, a hacer el bien, o a las obras de caridad, sino que todo es reconducido a la raíz del querer bien. La benevolencia va antes que la beneficencia. Es el mismo Apóstol el que explica la diferencia entre las dos esferas de la caridad, diciendo que el acto más grande de caridad exterior (distribuir a los pobres los propios bienes) no serviría para nada sin la caridad interior. Sería lo contrario de la caridad «sincera». La caridad hipócrita, en efecto, es precisamente la que hace el bien, sin querer bien, que muestra al exterior algo que no tiene correspondencia en el corazón. En este caso, se tiene una apariencia de caridad que, como máximo, puede esconder egoísmo, búsqueda de sí, instrumentalización del hermano o, simplemente, remordimiento de conciencia.

204 Sería un error fatal contraponer caridad del corazón y caridad de hechos, o refugiarse en la caridad interior, para encontrar

en ella una especie de coartada a la falta de caridad de hechos. Sabemos con qué vigor la palabra de Jesús (Mt 25), de Santiago (2, 16 s) y de san Juan (1 Jn 3, 18) inducen a la caridad de hechos. Sabemos la importancia que el mismo san Pablo concedía a las colectas, en favor de los pobres de Jerusalén. Además, decir que, sin la caridad, «de nada me sirve» incluso el darlo todo a los pobres, no significa decir que eso no le sirve a nadie y que resulta inútil; significa, más bien, decir que no me sirve «a mí», mientras sí le puede servir al pobre que lo recibe. No se trata, pues, de atenuar la importancia de las obras de caridad, cuanto de asegurarles un fundamento seguro contra el egoísmo y sus infinitas astucias. San Pablo quiere que los cristianos estén «enraizados y fundamentados en la caridad» (Ef 3, 17), es decir, que la caridad sea la raíz y el fundamento de todo. Dios mismo ha establecido este fundamento, cuando ha dicho: ¡«Amarás al prójimo como a ti mismo!» (Mt 22, 39). El no podía asegurar el amor al prójimo en otro «amarse» más firme que éste; no habría conseguido el mismo fin ni siquiera diciendo: «¡Amarás al prójimo como a tu Dios!», pues con el amor a Dios - o sea, sobre lo que es amar a Dios - el hombre aún puede hacer trampas, pero con el amor a sí, no. El hombre sabe muy bien lo que significa, en cada circunstancia, amarse a sí mismo; es un espejo que tiene siempre ante sí.

Amar sinceramente significa amar a esta profundidad, donde ya no puedes mentir, pues estás solo, ante ti mismo. Solo, delante del «espejo», bajo la mirada de Dios. El prójimo entra, por esta vía, en el sagrario más íntimo de mi persona, que la Escritura llama «el hombre interior»; se convierte verdaderamente, y hasta el fondo, en «prójimo», pues lo llevo conmigo en el corazón, incluso cuando estoy solo con Dios y conmigo mismo. El «prójimo» se convierte en «íntimo». Esta es la máxima dignidad que una persona pueda conceder a otra persona y es a través de la caridad como Dios ha encontrado el modo de llevar a cabo esta cosa sublime que anticipa la comunión final de los santos, cuando cada uno estará, por amor, en

todos y todos en cada uno y la alegría de cada uno se multiplicará por la alegría de todos. Es también un signo de lo que sucede desde siempre en Dios: Dios, en efecto, nos lleva en el corazón; nos ha hecho el bien, porque nos quería bien.

2. Un amor divino

Para ser genuina, la caridad cristiana debe, por tanto, partir del interior, del corazón; las obras de misericordia de las «entrañas de misericordia» (Col 3, 12). De todas formas, hay que precisar inmediatamente que aquí se trata de algo mucho más radical que la simple «interiorización», o sea, trasladar el acento de la práctica exterior de la caridad a la práctica interior. Esto es sólo el primer paso. Las profundidades del hombre no son sólo las profundidades psicológicas; por la inhabitación del Espíritu Santo, se han convertido también en profundidades teológicas, en profundidades de Dios. Ahí reside el misterio de la caridad; ahí está la novedad que la vida nueva en el Espíritu ha creado en nosotros. Si no se entiende esto, no se entiende nada y se permanece, a pesar de todo, dentro de un horizonte viejo y natural, donde el amor cristiano no se diferencia, cualitativamente, de otros tipos de amor. La caridad «moral» se funda en la caridad «teológica» y a ella se refiere. ¡La interiorización descansa en la divinización! El cristiano - decía san Pedro - es el que ama «de verdadero corazón»: pero, ¿con qué corazón? ¡Con el corazón nuevo! En otro tiempo se invocó para el hombre, bajo la ley, un corazón nuevo: ¡Crea en mí, oh Dios, un corazón nuevo! (cfr. Sal 51, 12); Dios mismo había prometido dar un corazón nuevo (cfr. Ez 36, 26). Ahora este corazón nuevo ha sido creado, es una realidad de hecho, existente en todo bautizado. Hay que hacerlo entrar en acción, ejercitarlo. A esto se refiere la parénesis apostólica.

Cuando nosotros amamos «de corazón», es Dios, presente en nosotros con su Espíritu, el que ama en nosotros; a través de nosotros pasa el amor mismo de Dios. El actuar humano es, verdaderamente, divinizado. Convertirse en «partícipes de la naturaleza divina» (2 Pe 1, 4) significa, de hecho, llegar a ser partícipes de la acción divina (la acción divina de amar, porque Dios es amor). Algo tan grande, no es que lo deduzcamos, quién sabe con qué razonamientos de la palabra de Dios; está contenida claramente en el Nuevo Testamento: El amor que Dios nos tiene inunda nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha dado (Rom 5, 5). Nosotros amamos a los demás no sólo porque Dios los ama, o porque él quiere que los amemos, sino porque, dándonos su Espíritu, él ha infundido en nuestros corazones su mismo amor por ellos. Jesús 206 ruega al Padre para que el amor que ha recibido de él, esté en sus discípulos (cfr. Jn 17, 26). Sucede como con la consolación: Dios nos alienta en todas nuestras dificultades, para que podamos nosotros alentar a los demás en cualquier dificultad, con el ánimo que nosotros recibimos de Dios (2 Cor 1, 4). Nosotros consolamos con el aliento con que somos consolados y alentados por Dios, amamos con el amor con que somos amados por Dios. No con otro diferente. Eso explica la resonancia, aparentemente desproporcionado, que a veces tiene un sencillo acto de amor, a menudo incluso escondido, la novedad y la vida que crea en torno. Es signo y vehículo de otro amor, un poco como - salvadas las distancias - el pan eucarístico es signo de otro alimento. El amor cristiano se distingue, pues, de cualquier otro amor por el hecho de que es amor de Cristo: ¡ya no soy yo el que ama, sino Cristo el que ama en mí! El ágape que procede del manantial eterno de la Trinidad, que en Jesucristo ha tomado una forma y un corazón humanos, ahora anhela extenderse para «irrigar» toda la tierra; quiere circular en los corazones como la miel en el panal. A este nivel profundo y escondido, tiene lugar la verdadera transformación del mundo. Se cierra el manantial del egoísmo y se vuelve a abrir el manantial del

amor que «se derrama». ¡Se vuelve a abrir la creación! La caridad es, en verdad, la esencia del mundo nuevo.

Yo mismo puedo ser, si lo quiero, un centro de irradiación del amor de Dios. Y, ciertamente, no hay nada de embriagador y excitante en este pensamiento. Es, por el contrario, el pensamiento más «sobrio» que puede haber, pues «¿qué hay que no hayas recibido?» (1 Co 4, 7). Es el pensamiento más sobrio también porque, para poner en acción el corazón nuevo, hay que hacer callar al viejo; hay que morir a sí mismos.

3. Quitar el veneno de los juicios

Meditando la exhortación del Apóstol sobre la caridad, en un momento determinado, han acudido a mi mente con fuerza las palabras que se leen en el profeta Jeremías: Roturad los campos y no sembréis cardos, el prepucio quitadlo de vuestros corazones (Jer 4, 3). Sobre el trasfondo del amor sincero delineado por la palabra de Dios, se me ha perfilado ante la mirada la visión de mi corazón, como la de un terreno no cultivado, lleno de espinas, que espera a ser roturado. Pero, al mismo tiempo, también un deseo y una necesidad nuevos de emprender la obra de mejora y bonificación, de hacer de mi corazón un lugar «acogedor» para los hermanos, como el corazón de Dios, del que se ha escrito que «tiene compasión de todos y no desprecia nada de lo que ha creado» (cfr. Sab 11, 23 s.).

Una vez que me encontraba en Africa, delante de un paisaje parecido al que debía tener ante sí el profeta Jeremías, he comprendido a qué aludía él con las palabras que acabo de recordar. Durante los meses de sequía, los campos, abandonados, se llenan literalmente de zarzas, espinos y otros arbustos. Cuando está a punto de llegar la estación de las lluvias y de la siembra, el campesino va a

su campo, recoge en un montón todas estas zarzas y arbustos y los quema, para no sembrar entre las espinas. Al caer la noche, se descubren, aquí y allá, en el inmenso y silencioso paisaje africano, muchas hogueras ardiendo. Nosotros debemos - dice el profeta hacer lo mismo con el campo que es nuestro corazón. Debemos «destruir en nosotros mismos la enemistad». La palabra de Dios nos sugiere hacer, en particular, tres hogueras.

La primera hoguera es la de los malos juicios. Tú - dice ¿por qué juzgas a tu hermano? Y tú, ¿por qué desprecias a tu hermano? Por tanto, basta ya de juzgarnos unos a otros (Rom 14,10. 13). Los juicios hostiles, cargados de aversión y de condena, son las espinas de que hablaba aquel texto del profeta Jeremías: hay que erradicarlos y quemarlos, librar nuestro corazón de ellos. Jesús dice: No juzguéis y no os juzgarán... ¿Por qué te fijas en la mota que tiene tu hermano en el ojo y no reparas en la viga que llevas en el tuyo? (Mt 7, 1-3). El sentido de estas palabras no es: no juzguéis a los hombres y así éstos no os juzgarán (sabemos por experiencia que no es siempre así), sino más bien: no juzgues a tu hermano, a fin de que Dios no te juzgue; o, mejor aún: no juzgues al hermano, pues Dios no te ha juzgado a ti. No se trata de una moral utilitarista, sino kerygmática. El Señor parangona el pecado del prójimo (el pecado juzgado), sea el que sea, a una mota, en comparación con el pecado del que juzga (el pecado a juzgar) que es una viga. La viga es el hecho mismo de juzgar, tan grave es a los ojos de Dios.

Santiago y san Pablo aducen cada uno un motivo propio y profundo a esta prohibición de juzgar. El primero dice: ¿Quién eres tú para juzgar al prójimo? (Sant 4, 12). Quiere decir: sólo Dios puede

juzgar porque él conoce los secretos del corazón, el porqué, la intención y la finalidad de cada acción. Pero, ¿qué sabemos nosotros de lo que pasa en el corazón de otro hombre cuando hace algo

determinado? ¿Qué sabemos de todos los condicionamientos a que está sujeto por su temperamento y su educación, y de los recovecos de sus intenciones? Querer juzgar es para nosotros una operación peligrosísima, como disparar una flecha con los ojos cerrados, sin saber donde irá a parar; nos exponemos a ser injustos, despiadados obtusos. Basta observar qué difícil es comprendernos y juzgarnos a nosotros mismos y cuántas tinieblas envuelven nuestros pensamientos, para comprender que no es del todo imposible descender a las profundidades de otra existencia, a su pasado, a su presente, al dolor que ha conocido: ¿Quién conoce a fondo la manera de ser del hombre sino es el espíritu del hombre que está dentro de él? (1 Cor 2, 11). Se lee que un día, habiendo sabido de un hermano que había pecado, un anciano dijo: «¡Qué mal tan grande ha cometido!» Entonces, un ángel puso ante él el alma del hermano que había pecado y le dijo: «Mira, el que tú has juzgado ha muerto. ¡Dónde quieres que lo envíe, al Reino o al castigo eterno!» El santo anciano quedó tan conmovido que pasó el resto de su vida entre gemidos, lágrimas y fatigas, suplicando a Dios que perdonara su pecado (cfr. Doroteo de Gaza, Enseñanzas, VI S.Ch. 92, París 1963).

El motivo aducido por san Pablo es que el que juzga hace lo mismo que juzga. Por eso tú, amigo, el que seas, que te eriges en juez, no tires disculpa; al dar sentencia contra el otro te estás condenando a tí mismo, porque tú, el juez, te portas igual (Rom 2, 1). Esta es una verdad de la que quizás nos hemos dado cuenta por nosotros mismos, cada vez que hemos juzgado a alguien y luego hemos tenido ocasión de reflexionar sobre nuestra misma conducta, Es un trazo típico de la psicología humana juzgar y condenar, en los otros sobre todo, lo que nos disgusta en nosotros mismos, pero que no nos atrevemos a afrontar. El avaro condena la avaricia, el sensual ve por todas partes pecados de lujuria, y nadie es más agudo y atento que el orgulloso poniendo de relieve a su alrededor pecados de orgullo...

Pero el discurso sobre los juicios es delicado y complejo y no se puede dejar a mitad, sin que aparezca inmediatamente como poco realista. De hecho, ¿cómo se consigue vivir sin juzgar? El juicio está implícito en vosotros, incluso en una mirada. No podemos observar, escuchar, vivir, sin hacer valoraciones, o sea, sin juzgar. ¡En realidad, no es tanto el juicio lo que se debe apartar de nuestro corazón, cuanto el veneno de nuestro juicio! Es decir, el rencor, la condena. En la redacción de Lucas, el mandamiento de Jesús: ¡No juzguéis! y no seréis juzgados! va seguido inmediatamente, como para explicitar el sentido de estas palabras, del mandato: No condenéis y no seréis condenados (Le 6, 37). De por sí, el juzgar es una acción neutral, el juicio puede acabar tanto en condena como en absolución y justificación. Son los juicios negativos recogidos y pregonados por la palabra de Dios, los que con el pecado condenan también al pecador. Una madre y una persona extraña pueden juzgar al hijo por el mismo defecto, que, objetivamente, tiene; pero, ¡qué diferente son el juicio de la madre y el de la persona extraña! La madre, en efecto, sufre por ese defecto, como si fuera suyo, se siente corresponsable, está dispuesta a ayudar a su hijo a liberarse, no va proclamando a los cuatro vientos el defecto de su hijo... Pues bien, nuestro juicio sobre los hermanos debe parecerse al de la madre, porque «somos miembros los unos de los otros» (Rom 12, 5); los otros son «nuestros».

A veces, de acuerdo con el oficio que uno ejerce o del tipo de santidad a que está llamado, Dios puede exigir - y conceder, al mismo tiempo, el don - el cese completo de toda actividad del juicio sobre los demás. Pero, normalmente, no es así, un padre, un superior, un confesor, un juez, cualquiera que tenga cierta responsabilidad sobre otros, debe juzgar. Es más, a veces, el juzgar es, precisamente, el tipo de servicio que uno está llamado a prestar a la sociedad o a la Iglesia, como el ojo que, en el cuerpo humano, tiene la función de observar. La fuerza del amor cristiano está en eso: que es capaz de cambiar el signo del juicio y, de acto de no-amor, convertirlo en acto de amor.

San Pablo, en nuestra carta, juzga - y sabemos con qué lucidez y rigor - a sus connacionales, los hebreos (cfr. Rom 2, 17 ss.); pero él puede decir: Como cristiano que soy, dígo la verdad, no miento; me lo asegura mi conciencia, iluminada por el Espíritu Santo: siento una gran pena y dolor íntimo e incesante, pues, por el bien de mis hermanos, los de mi raza y sangre, quisiera ser yo mismo un proscrito lejos del Mesías (Rom 9, 1-3). El Apóstol «sabe», ante Dios y su propia conciencia, que los ama: éste es el amor «sincero» y sin ficciones.

He ahí, pues, un terreno práctico de trabajo. No juzgar, más que cuando se pued 'e decir lo que dice san Pablo, o - si se está obligado a hacerlo, sin haber alcanzado todavía esa postura de caridad - humillarse, reconocerlo y no extrañarse si la corrección no produce de inmediato y claramente su fruto. Dios quiere corregirnos, mientras corregimos a los otros; es decir, quiere servirse de la necesidad que tenemos de corregir a los demás, para corregirnos también a nosotros. Es más, nuestra corrección se la toma, a menudo, más a pecho que cualquier otra cosa. A veces, tras haber intentado por mucho tiempo y en vano hacer comprender algo a un súbdito o a un hermano, caemos en la cuenta de que no lo amamos de verdad, de corazón, y que toda la dificultad nace de ahí, por lo que hay que volver a empezar desde el principio de otra forma. Jesús lo dice claramente: primero hay que apartar la «viga» de nuestro ojo y, luego, veremos mejor para poder quitar la mota del ojo del hermano (cfr. Mt 7,5); o sea, hay que arrancar el resentimiento y el no-amor, pues así la observación será acogida y el hermano se dejará, quizás, quitar su mota. Se fiará. ¿Quién se dejaría meter los dedos en el ojo para apartar una mota, si se hace con violencia, como si se tratara de arrancar la hierba del terreno?

Otro punto de calificar la caridad interior, unido estrechamente ,al anterior, es la estima: Rívalizad en la estima mutua... (Rom 12,

10). Pero aquí, de nuevo, tocamos ese punto neurálgico, donde el amor se enfrenta con su enemigo, el egoísmo. Para estimar al hermano, es necesario no estimarse demasiado uno mismo, no estar siempre seguro de sí mismo; es necesario - dice el Apóstol - «no hacerse una idea demasiado elevada de sí mismo» (Rm 12, 3). Quien tiene una idea demasiado elevada de sí mismo es como un hombre que tiene ante sus ojos una fuente de luz intensa en la noche: no consigue ver nada más fuera de esa luz; no consigue ver las luces de los hermanos, sus méritos y sus valores.

La segunda hoguera que hay que encender, es, pues, la de los pensamientos y sentimientos de no estima y desprecio de los hermanos. «Relativizar» debe convertirse en nuestro verbo preferido en las relaciones con los demás: relativizar nuestros méritos y los defectos de los otros. ¡No relativizar nuestros defectos y los méritos de los demás, como, a menudo, solemos hacer, que es lo diametralmente opuesto! Hay que aprender a mantener el propio «yo» constantemente en el banquillo de los acusados y, en cuanto se aleje de ahí, para situarse en el del juez, volver a llevarlo con dulzura y decisión. Es el camino para llegar al verdadero arrepentimiento del corazón que, al mismo tiempo, permite el crecimiento tanto en la humildad como en la caridad.

El obstáculo que puede impedir todo este trabajo en favor de la caridad sincera es el detenerse en lo que los demás nos hacen a nosotros («¡pero él no me estima, sino que me desprecia!»); a la luz del Nuevo Testamento, esto está fuera de lugar. La ley nueva del amor no consiste, en efecto, en hacerles a los otros lo que éstos te hacen a ti (como sucedía en la antigua ley del talión), sino en hacerles a los demás lo que Dios te ha hecho a ti: El Señor os ha perdonado, haced vosotros lo mismo (Col 3, 13). Es verdad que también los otros pueden servir como criterio de medida, pero, incluso en tal caso, ¡no se trata de lo que los otros te hacen a ti, sino de lo que tú quisieras que

te hicieran! (cfr. Mt 7, 12). Por eso, tú te debes comparar con Dios y contigo mismo, no con los otros. Debes ocuparte sólo de lo que haces a los otros y de cómo aceptas lo que ellos te hacen a ti; el resto es pura distracción y no incide lo más mínimo en el problema. Se refiere a los demás.

4. Ni una mala palabra

Entre el ámbito interior de los sentimientos, de los juicios y de la estima, y el exterior, de las obras de caridad, hay un ámbito intermedio que tiene un poco de uno y otro poco del otro y es el ámbito de las palabras. La boca es la espía del corazón, pues la boca habla de la plenitud del corazón (mt 12, 34). Es verdad que no debemos amar sólo «de palabra y con la lengua» (1 Jn 3, 18), sino que debemos amar también con palabras y con la lengua. La lengua dice Santiago - puede «vanagloriarse de grandes cosas», en bien y en mal; puede «incendiar un gran bosque», está «llena de veneno mortífero» (Sant 3, 1-12). ¡Cuántas muertes produce la lengua! En la vida comunitaria y familiar las palabras negativas, cortantes, despiadadas tienen el poder de hacer que cada uno se encierre en sí mismo y abandone toda confianza y clima fraterno. Los más sensibles son literalmente «mortificados» por las palabras duras, o sea, matados, y quizás también nosotros tengamos alguno de estos muertos sobre nuestra conciencia... Es verdad que no hay que preocuparse de reformar hipócritamente sólo el lenguaje, sin empezar por el corazón que es su manantial («un manantial salado - dice allí Santiago - no puede manar agua dulce»), por más que es verdad que una- cosa ayuda a la otra. Por eso san Pablo da a los cristianos esta regla de oro para las palabras: Malas palabras no salgan de vuestra boca; lo que digáis sea bueno, constructivo y oportuno; así hará bien a los que lo oyen (Ef

4, 29). Estas palabras, por sí solas, podrían constituir el programa espiritual de una Cuaresma; contienen una forma de ayuno, como mínimo, saludable: ¡el ayuno de las malas palabras! Si uno se decide a tomar como regla estas palabras del Apóstol, en poco tiempo experimentará la circuncisión de los labios y luego la del corazón, de la que antes hablaba Jeremías. Esta es la tercera hoguera que hay que encender: la de todas las malas palabras.

No es difícil aprender a reconocer las malas y las buenas palabras; por decirlo así, basta seguir mentalmente, o prever, su trayectoria, ver dónde van a parar: si acaban en nuestra gloria, o en la gloria de Dios y del hermano, si sirven para justificar, compadecerse o hacer valer mi «yo», o, por el contrario, el del prójimo. La mala palabra, al principio, saldrá de los labios y habrá que retirarla con una excusa o un acto de reparación, después, poco a poco, se retendrá, como suele decirse, en la punta de la lengua, hasta que empiece a desaparecer, para dejar paso a la buena palabra. ¡Qué don, entonces, para los hermanos y qué aportación a la caridad fraterna! Una buena palabra que brota del corazón es bálsamo, es sostén para el hermano, es don de Dios mismo, pues como hemos visto, cuando nosotros amamos de corazón, es Dios el que ama en nosotros. Dios ha hecho de la palabra su medio preferido para consolar, iluminar, dar vida al mundo y revelar su amor. Jesús mismo es la «Buena Palabra» salida del corazón del Padre; según los Padres de la Iglesia, es Dios el que dice, en el salmo, de su Hijo: Me brota del corazón una buena palabra («Eruptavi cor meum verbum bonum») (Sal 45, 2 según la Vulgata).

5. Mirar al hermano con ojos nuevos

El amor es, en verdad, la solución universal. Es difícil establecer, en cada caso, qué es actuar bien: si callar o hablar, si dejar

correr o corregir... Pero, si en tí está el amor, cualquier cosa que hagas, será la justa, pues el amor no hace daño alguno al prójimo (Rom 13, 10). En este determinado sentido, san Agustín decía: ama y haz lo que quieras. «De una vez para siempre, se te impone este breve precepto: ama y haz lo que quieras. Si callas, calla por amor; si hablas, habla por amor; si corriges, corrige por amor; si perdonas, perdona por amor. Que viva en ti la raíz del amor, pues de esa raíz no puede proceder más que el bien» (In Ep. Ioh. 7, 8; PL 35, 2023).

El amor es la única deuda que tenemos con todos: A nadie le quedéis debiendo nada, fuera del amor mutuo (Rom 13, 8). Cada persona que se te acerca es un acreedor tuyo que se acerca para cobrar la deuda que le debes. Quizás te pide cosas que no puedes concederle; es más, a veces, incluso, debes negárselas, ahora bien, aunque lo despidas sin haber atendido a su petición, cuida de no despedirlo sin su deuda que es el amor. Dios, en Cristo, te ha concedido un amor para compartirlo con los hermanos; ese amor no te pertenece; el hermano tiene derecho a reclamar su parte. Eres deudor de una deuda que jamás se extingue, pues, hagas lo que hagas, nunca conseguirás igualar la medida de amor que has recibido para distribuirlo. Esta es «la ración de comida» que el dueño, al partir, ha confiado a su administrador para que la distribuya, en el tiempo adecuado, a sus siervos y siervas (cfr. Mt 24, 45 ss.).

La caridad interior, que el Apóstol nos ha señalado hasta aquí, es la caridad que todos y siempre podemos ejercer. Los actos externos de caridad necesariamente deben interrumpirse; pero la caridad no. Esta no es una caridad que distingue entre ricos y pobres, sanos y enfermos. Todos pueden ejercer esta caridad, los pobres no menos que los ricos. A menudo, esta caridad trastoca las partes establecidas por la suerte o por la injusticia humana y hace de los pobres los verdaderos ricos y los verdaderos dadores.

Esta caridad, además de universal, es también concretísima. No se trata, en efecto, de emprender una lucha abstracta contra los propios pensamientos, sino de comenzar a mirar con ojos nuevos a las personas y situaciones que hay a nuestro alrededor. No es que debamos ir nosotros buscando ocasiones para realizar este programa: son ellas las que continuamente nos buscan. Son las personas con que nos vamos a encontrar hoy mismo. Basta que «decidas» querer mirar a una persona con ese amor sincero y te des cuenta, con estupor, que es posible una actitud del todo diferente para con ella. Como si se abriera, en ti, otro ojo, diferente del habitual y natural. Todas las relaciones cambian. No hay situación en que no podamos hacer algo para avanzar en esta tarea. Pongo un ejemplo. Estás en la cama, enfermo o insomne; no consigues rezar en todo ese tiempo. La palabra de Dios te sugiere una tarea de extrema importancia: alterna la oración con la caridad fraterna. Mira cómo. Haz entrar en tu habitación - mediante la fe -, de entre las personas que conoces, a las que Dios te ha hecho venir a la mente en ese momento y que son, probablemente, aquéllas respecto de las que más has de cambiar. Mientras cada una de ellas está allí, delante de ti, o mejor, dentro de tu corazón, empieza a mirarla con los ojos y el corazón de Dios, con los mismos que tú quisieras que Dios te mirara. Como por un milagro, verás desaparecer todos los motivos de prevención y de hostilidad, todos los resentimientos; se te presentará como una pobre criatura que sufre, que lucha con sus debilidades y sus límites, como tú, como todos. Como «¡alguien por quien ha muerto Cristo!» (Rom 14, 15). Y te asombrará no haberlo descubierto antes y lo despedirás en paz, como se despiden a un hermano, tras besarle en silencio. Así, uno tras otro, mientras la gracia recibida te asista... Nadie se ha dado cuenta de nada; si llega alguien, lo encontrará todo como antes, quizás sólo el rostro un poco más radiante; pero, entre tanto, ha venido a ti el reino de Dios. ¡Te ha visitado la reina Caridad! Un poco del cielo nuevo y de la tierra nueva ha ocupado el lugar de la vieja tierra y los primeros

beneficiados de ello serán esos hermanos con quienes te has reconciliado. Pues la calidad califica (1 Cor 8, 2). Ese mundo reconciliado, en paz, - en que a cada uno se le reconoce su dignidad de hombre y su lugar -, que todos deseamos e invocamos, en ese día, ha comenzado a realizarse alrededor de tu lecho. Ese mundo, de hecho, no se realizará «fuera» del hombre, si antes no se ha realizado, de alguna manera, «dentro» de él, en su corazón.

Concluyamos haciendo nuestra la oración que la liturgia de la Iglesia eleva a Dios en la Misa «para pedir la virtud de la caridad»: "Inflama, oh Padre, nuestros corazones con el Espíritu de tu amor, para que pensemos y obremos según tu voluntad y te amemos en los hermanos con corazón sincero. Por Jesucristo nuestro Señor».

XI. «NO MOSTREIS SUFICIENCIA»

La humildad-verdad 215

El pescador de perlas de los mares del sur que se tira al agua en busca de perlas preciosas hace una experiencia singular que, de forma más reducida, ha hecho cada uno, nadando, al intentar alguna vez sumergirse. El agua, con toda su masa, tiende a empuñarlo hacia fuera. Es el conocido principio de Arquímedes sobre el empuje, de abajo hacia arriba, que sufre un cuerpo introducido en un líquido. Cuanto más grande y voluminoso es un cuerpo, tanto mayor es la masa de agua que desplaza y, por tanto, mayor la resistencia que sufre. Todo, pues, tiende a mantener o a hacer volver al pescador a la superficie. Pero él se siente atraído hacia abajo por la esperanza y, a menudo, también por la necesidad, pues con ese trabajo consigue su

sustento. Por eso, con vigorosas brazadas y moviendo velozmente sus pies, se dirige en perpendicular hacia el fondo. Es una terrible fatiga, pero que da lugar a una incontenible alegría cuando se perfila ante su mirada, en el fondo del mar, una concha entreabierta que deja entrever la perla reluciente.

La búsqueda de la humildad es una aventura parecida a la del pescador de perlas. De hecho, también aquí, hay que ir más al fondo, sumergirse por debajo del lago tranquilo de las propias auto-ilusiones, bajar y bajar hasta alcanzar el terreno sólido donde reposa la verdad sobre nosotros mismos. Y todo eso mientras una fuerza mucho más terrible que la del mar - la fuerza de nuestro orgullo innato - tiende a hacernos salir «hacia arriba», a hacernos «emerger», a elevarnos por encima de nosotros mismos y de los demás. Sin embargo, la perla que nos espera al final de ese camino, encerrada en la concha de nuestro corazón, es demasiado preciosa como para que podamos desistir de la empresa y darnos por vencidos. Se trata, en efecto, de superar la esfera ilusoria del «aparentar» o del «creerse», para acceder a nuestro verdadero «ser», pues - como decía san Francisco de Asís - «el hombre vale lo que vale ante Dios, y nada más».

El hombre - se ha señalado - tiene dos vidas: una es la vida verdadera, la otra la imaginaria, que vive en la opinión, propia o de la gente. Sin parar nos esforzamos en embellecer y conservar nuestro ser imaginario y nos olvidamos del verdadero. Si poseemos alguna virtud o mérito, nos apresuramos a hacerlo saber, de una manera u otra, para enriquecer con tal virtud o mérito nuestro ser imaginario, dispuestos incluso a despreocuparnos de nosotros mismos para añadir algo a aquél, hasta consintiendo, a veces, en ser cobardes con tal de parecer valerosos, y echando a perder la vida con tal de que la gente hable de ello (cfr. B. Pascal, Pensamientos nl 147 Br.). La empresa de la humildad es, pues, una empresa por el «ser» y por la autenticidad y, en cuanto tal, nos interesa en cuanto hombres, antes que como creyentes.

¡Es humano ser humildes! Hombre (homo) y humildad (humíltas) derivan ambas de la misma palabra (humus), que significa tierra, suelo. Quien ha combatido ásperamente la moral cristiana por predicar la humildad (Nietzsche), la ha combatido por uno de los dones más hermosos que aquélla ha aportado al mundo. Confiémonos, pues, a nuestro guía seguro, que es el Apóstol Pablo, o, mejor aún, a la palabra de Dios; ésta hará de nosotros, por la potencia del Espíritu, pescadores que no pueden ni quieren hacer otra cosa en la vida que buscar esa perla preciosa.

1. La humildad como sobriedad

La exhortación a la caridad, que hemos recogido de boca del Apóstol, en la enseñanza anterior («la caridad, sin ficciones ...») se encuentra en dos breves exhortaciones a la humildad que, claramente, hacen referencia una a otra, de manera que forman una especie de marco del discurso de la caridad. Leídas una tras otra, dejando de lado lo que hay en medio, ambas exhortaciones suenan así: No os tengáis en más de lo que hay que tenerse, sino tenéos en lo que debéis teneros... No penséis en grandezas, que os tire lo humilde; no mostréis suficiencia (Rom 12, 3.16).

No se trata de recomendaciones ordinarias a la moderación y a la modestia; a través de estas pocas palabras, la parénesis apostólica deja abierto ante nosotros el vasto horizonte de la humildad. Junto a la caridad, san Pablo determina en la humildad el segundo valor fundamental, la segunda dirección en que hay que trabajar para renovar, en el Espíritu, la propia vida. El secreto reside, también en

este caso, en la lectura espiritual de la palabra de Dios. La lectura espiritual no consiste sólo en leer lo que aparece antes a la luz de lo que viene después, en leer la figura a la luz de la realidad, o sea, el Antiguo Testamento a la luz del Nuevo y viceversa, sino que consiste también en leer la parte a la luz del todo, en leer cada cosa particular o cada perícopa, teniendo en cuenta otras palabras contenidas en la Escritura sobre el mismo asunto, sabiendo que el mismo Espíritu que ha inspirado aquella palabra ha inspirado también todo el resto. La primera dimensión de la lectura espiritual (que podemos denominar diacrónica) se apoya en la continuidad de la Escritura; la segunda (que podemos denominar sincrónica) se apoya en su globalidad, o unidad. Al igual que el que tiene un oído musical o estudia armonía, cuando escucha una nota percibe inmediatamente dentro de sí los «armónicos» de esa nota, o sea las notas que forman «acorde» con ella, así también a quien se ha familiarizado con la Biblia, cualquier palabra trae a la mente otras palabras con las que aquella se completa y forma unidad. La palabra de Dios toma cuerpo así; dice mucho más de lo que dice. Es como si, cada vez, entonara un aria que el que la escucha conoce y puede, por eso, proseguir por su cuenta. La palabra se «abrevia», se condensa. El es el milagro, renovado una y otra vez, de la palabra de Dios. De esa manera, se descubre que no hay método más seguro y eficaz que el de leer la Biblia con la Biblia.

Las remisiones - ¡los armónicos! - del pasaje que se acaba de escuchar pertenecen, algunas al Antiguo Testamento, otras al Nuevo. De las del Antiguo Testamento la más significativa es la que se encuentra en el Eclesiástico:

Hijo mío, en tus asuntos procede con humildad... Hazte pequeño en las grandezas humanas, y alcanzarás el favor de Dios...

No pretendas, lo que te sobrepasa

ní escudifñes lo que se te esconde (Eclo 3, 17-21).

Del Nuevo Testamento, nuestro pasaje nos remite ciertamente a la parábola evangélica en que Jesús exhortó a sus discípulos a no elegir para sí el primer puesto, sino el último y que concluye con el conocido dicho: El que se exalta, será humillado y el que se humilla, será exaltado (Le 14, 7-11). La vida en la comunidad cristiana - cuyo perfil está trazando el Apóstol - es precisamente ese «banquete» de que hablaba la parábola. Los creyentes son invitados a poner en práctica la palabra de Jesús: a no aspirar a los primeros puestos, a las posiciones principales, sino a escoger para sí, pudiéndole hacer, las más humildes.

San Pablo aplica, pues, a la vida de la comunidad cristiana la enseñanza bíblica tradicional sobre la humildad que se expresa constantemente a través de la metáfora espacial de «elevarse» y «rebajarse», de tender a lo alto y tender a lo bajo. Se puede «aspirar a cosas demasiado altas» o con la propia inteligencia, con una desmesurada investigación que no tiene en cuenta los propios límites, ni el misterio, y que no se atiene al Kerygma apostólico, o bien con la voluntad, ambicionando posiciones y mansiones de prestigio. El Apóstol tiene presentes estas dos posibilidades y, en todo caso, sus palabras se refieren a una y otra a la vez: la presunción de la mente y la ambición de la voluntad. Al hacer esto, sin embargo, - es decir, al transmitir la enseñanza bíblica tradicional sobre la humildad -, san Pablo ofrece una motivación en parte nueva y original de esta virtud, que hace dar un paso adelante a la doctrina bíblica sobre la humildad. En el Antiguo Testamento, el motivo o la razón que justifica la humildad es una razón que está de parte de Dios y es que Dios «rechaza a los soberbios y da su gracia a los humildes» (cfr. Prov 3, 34 LXX; Job 22, 29). No se decía, sin embargo, - al menos explícitamente - porqué hace Dios esto, o sea, porqué «ensalza a los humildes y destruye a los soberbios». De este hecho -presente

también en otros pueblos, en otras religiones y culturas - se pueden dar diversas explicaciones: por ejemplo, los celos o «envidia de Dios», como pensaban ciertos escritores griegos, o bien, simplemente, la voluntad divina de castigar la arrogancia humana (la *hybiis*). El concepto decisivo que introduce san Pablo en el discurso sobre la humildad es el concepto de verdad. Al motivo que está de parte de Dios y que podemos llamar teológico, él añade otro que está de parte del hombre y que podemos denominar antropológico. Dios ama al humilde porque el humilde está en la verdad; es un hombre verdadero. El castiga la soberbia, porque la soberbia, antes aún que arrogancia, es mentira. Todo lo que, en el hombre, no es humildad, es mentira. No teniendo esta certeza, los filósofos griegos, que sí conocieron y exaltaron casi todas las demás virtudes, no conocieron la humildad. La palabra humildad (*tapeínosis*) conservó siempre, entre ellos, un significado preferentemente negativo, de bajeza, de mezquindad, de mentalidad rastrera y pusilanimidad, que se ha conservado en el italiano «*tapino*» (miserable) que deriva directamente de ese término griego. Les faltaban las dos ideas que permiten asociar entre sí, en el hombre, humildad y verdad: la idea de creación y la idea bíblica de pecado. La idea de creación, en efecto, funda la certeza que todo lo que hay de bueno y hermoso en el hombre procede de Dios, sin excluir nada («El nos hizo, no nos hemos hecho nosotros mismos», «*Ipse fecit nos, non ipsi nos*», dice el salmo 100); la idea bíblica de pecado funda la certeza que todo lo que hay de verdaderamente equivocado y malo, en sentido moral, en el hombre, procede de su libertad, de él mismo. El hombre bíblico se ve empujado a la humildad tanto por el bien como por el mal que descubre en sí mismo.

Hablaba yo de un elemento nuevo introducido por san Pablo en el discurso sobre la humildad. De todas formas, aunque en el Antiguo Testamento no encontremos aún formulado el nexo entre humildad y verdad, sí lo encontramos vívido. Es un sentimiento típico de

humildad-verdad el que empuja a los justos de la Biblia a repetir casi en cada página: «¡Tú eres justo, Señor, en todo lo que haces, porque hemos pecado!» (cfr. Dn 3, 28 s.; Bar 1, 15 ss.). Es el mismo sentimiento que inspira, de principio a fin, el salmo 51, el Miserere: Reconozco mi culpa... Contra tí, contra ti solo pequé... Te gusta un corazón sincero ~tatem dilexisti) y en mi interior me inculcas sabiduría...

Pero volvamos al pensamiento del Apóstol. La palabra usada por él en nuestro texto para indicar la humildad-verdad es la palabra sobriedad o sabiduría (sophrosyne). El exhorta a los cristianos a no hacerse una idea equivocada y exagerada de sí mismos (hyperphroncin) sino, más bien, a tener de sí una valoración justa, sobria (sophroneín), casi diríamos objetiva. Al volver a exhortar, en el versículo 16, el «hacerse una idea sobria de sí mismo» encuentra su equivalente en la expresión «tender a las cosas humildes» (tapeinois). Con ello, viene a decir él que el hombre es sabio cuando es humilde y que es humilde cuando es sabio. Rebajándose, el hombre se acerca a la verdad. Este motivo de la humildad, que he llamado antropológico, es, sin embargo, al mismo tiempo un motivo teológico, pues se refiere también a Dios, no sólo al hombre. «Dios es luz», dice san Juan (1 Jn, 1, 5), es verdad, y no puede encontrar al hombre más que en la verdad. El concede su gracia al humilde porque sólo el humilde es capaz de reconocer la gracia; no dice: «Mi brazo, o mi mente, ha hecho esto» (cfr. Dt 8, 17; Is 10,13). Santa Teresa de Avila ha escrito: «Un día me pregunté porqué motivo el Señor ama tanto la humildad y me vino a la mente, de improviso, sin que mediara reflexión alguna, que debe ser porque él es Verdad suma, y la humildad es verdad» (Moradas, VI, 10). Por su cuenta, la santa había llegado a la misma conclusión que Pablo; Dios les comunicó, no por vía exegética, sino por iluminación interior, la verdad de su palabra.

2. En la cárcel de la propia nada

Hemos comenzado, así, la bajada hasta el fondo, hacia la «perla», de que se hablaba al principio. El Apóstol no nos deja ahora en la indecisión o en la superficie, a propósito de esta verdad sobre nosotros mismos. Algunas frases suyas lapidarias, contenidas en otras cartas pero pertenecientes a este mismo orden de ideas, tienen el poder de evitarnos cualquier pretexto y hacernos ir verdaderamente hasta el fondo en el descubrimiento de la verdad. Una de esas frases dice: ¿Qué tienes que no hayas recibido? Y si de hecho lo has recibido, ¿a qué tanto orgullo, como si nadie te lo hubiera dado? (1 Cor 4, 7). Hay una sola cosa que no he recibido y es completamente mía, y es el pecado. Esto sé y siento que procede de mí, que encuentra su origen en mí, o, al menos, en el hombre y en el mundo, no en Dios, mientras que todo lo demás - incluido el hecho de reconocer que el pecado procede de mí - es de Dios. Otra frase dice: Por supuesto, si alguno se figura ser algo, cuando no es nada (meden), él mismo se da el tío (Gal 6, 3). La «justa valoración» de sí mismo es, pues, ésta: ¡reconocer nuestra nada! ¡Este es ese terreno sólido al que tiende la humildad! La perla preciosa es precisamente la sincera y pacífica persuasión de que, por nosotros mismos, no somos nada, no podemos pensar nada, no podemos hacer nada. Sin mí no podéis «hacer» nada, dice Jesús (Jn 15, 5) y el Apóstol añade: No es que por nosotros mismos seamos capaces de «pensar» nada... (2 Cor 3, 5). Según el caso, podemos utilizar una u otra de estas frases para trincar una tentación, un pensamiento, una satisfacción, como una verdadera «espada del Espíritu»: «¿Qué tienes que no hayas recibido?» La eficacia de la palabra de Dios se experimenta, sobre todo, en este caso: cuando es aplicada a uno mismo, no cuando se aplica a los demás.

Ha habido una época, en la historia de la espiritualidad (el siglo XVII), en que se ha hablado mucho, en ciertos ambientes, sobre este

sentimiento de la propia nada, llegando a sospechar que comportara una buena dosis de autocomplacencia y a desear, respecto a la misma humildad, una mayor sobriedad. Pero esto tiene lugar cuando la bajada hacia la propia nada se concibe como un proceso ascético o psicológico de introspección y de autoconvencimiento, no cuando es la pura fuerza de la palabra de Dios la que guía en el reconocimiento de la realidad. En otras palabras, no cuando es un proceso objetivo de docilidad y de «obediencia a la verdad», un «dejarse amaestrar por Dios». En este caso, es el Espíritu Santo el que nos conduce al descubrimiento de la «verdad completa» sobre nosotros y nos «convence» de nuestra nada.

Ahora bien, ¿cómo puede decir el Apóstol que nosotros somos en realidad una «nada» si, en el orden de la creación, la Biblia exalta al hombre diciendo que Dios lo ha hecho «poco inferior que los ángeles», que lo ha «coronado de gloria y de honor» y todo lo ha sometido «bajo sus pies» (cfr. Sal 8), y si, en el orden de la redención, él mismo afirma que hemos sido «enriquecidos con toda clase de dones», que «ningún don de la gracia nos falta», que hasta somos hijos de Dios y herederos de Cristo? (cfr. i Cor 1, 5.7;) ¡Y, sin embargo, son todas estas cosas las que exigen la humildad! El hombre no tiene nada de por sí, nada de que pueda vanagloriarse. Es el orgullo del hombre lo que está excluido de la humildad, no el reconocimiento, ni la gratitud.

De esta manera estamos encaminados a descubrir la verdadera naturaleza de nuestra nada, que no es nada pura y simple, una «inocente nadería»... Entrevemos la meta última a que la palabra de Dios nos quiere conducir, que es reconocer lo que verdaderamente somos: ¡una nada soberbía! Yo soy ese alguien que «se cree ser algo», mientras soy nada; yo soy el que no tiene nada que no haya recibido, pero que siempre se vanagloria - o lo intenta - de algo, ¡como si no lo hubiera recibido! Esta no es una situación sólo de

algunos, sino una miseria de todos. Es la definición misma del hombre viejo-. una nada que cree ser algo, una nada soberbia. El Apóstol mismo confiesa qué descubrió, al bajar al fondo de su corazón: «Descubro en mí - decía - otra ley.... descubro que el pecado habita en mí... ¡Soy un desventurado! ¿Quién me liberará?» (cfr. Rom 7, 14-25). Esa «otra ley», ese «pecado que habita en él» es, para san Pablo, como se sabe, ante todo, la autoglorificación, el orgullo, el vanagloriarse de sí mismo.

En el fondo de nuestra bajada no descubrimos pues, en nosotros la humildad, sino la soberbia. Y, precisamente este descubrimiento de que somos radicalmente soberbios y que lo somos por culpa nuestra, no de Dios, puesto que en ello nos hemos convertido haciendo mal uso de nuestra libertad, precisamente esto es la humildad, porque eso es la verdad. Haber descubierto esta meta, o incluso solo haberlo entrevisto como de lejos, a través de la palabra de Dios, es una gracia enorme. Da una paz nueva. Como quien, en tiempo de guerra, ha descubierto que posee, en su misma casa, sin tan siquiera tener que salir fuera, un seguro refugio contra los bombardeos, absolutamente inalcanzable. Una gran maestra espiritual - la Beata Angela de Foligno -, cercana a la muerte, exclamó: «¡Oh nada desconocida, oh nada desconocida! El alma no puede tener mejor visión en este mundo que contemplar la propia nada y habitar en ella como en la celda de una cárcel» (El libro de la B. Angela de Foligno, Quaracchi 1985, p. 737). La misma santa exhortaba a sus hijos espirituales a hacer lo posible por volver a entrar de inmediato en esa celda, apenas hubieran salido fuera por cualquier motivo. Hay que hacer como algunos animalitos muy miedosos que no se alejan jamás del agujero de su madriguera tanto como para no poder volver inmediatamente, al primer atisbo de peligro.

Hay un gran secreto escondido en este consejo, una verdad misteriosa que se experimenta probando. Se descubre entonces que

existe de verdad esa celda y que de verdad se puede entrar en ella cada vez que se quiera. Esta consiste en el quieto y tranquilo sentimiento de ser una nada, y una nada soberbia. Cuando se está dentro de la celda de esta cárcel, ya no se ven los defectos del prójimo, o se ven bajo otra luz. Se comprende que es posible, con la gracia y el ejercicio, realizar lo que dice el Apóstol y que parece, a primera vista, excesivo es «considerar a los demás superiores a sí mismo» (cfr. Fil 2, 3), o al menos se entiende como les ha sido posible a los santos. Encerrarse en esa cárcel es algo totalmente diferente de encerrarse en sí mismo; es, por el contrario, abrirse a los demás, al ser, a la objetividad de las cosas, lo contrario de lo que han pensado siempre los enemigos de la humildad cristiana. Es cerrarse al egoísmo, no en el egoísmo. Es la victoria sobre uno de los males que también la psicología moderna considera perjudicial para la persona humana: el narcisismo.

En esa celda, además, no penetra el enemigo. Un día, Antonio el Grande tuvo una visión; vio, en un instante, todos los infinitos lazos del enemigo desplegados en tierra y dijo gimiendo: «¿Quién podrá esquivar todos estos lazos?» y oyó una voz que le respondía: «¡La humildad!» (Apoph. Ant. 7; PG 65, 77).

Pero el mayor secreto de esa celda es que en ella se recibe la visita de Dios. No hay otro lugar en el mundo, donde Dios prefiera más encontrar a su criatura. Esa celda vacía, que es el corazón contrito y humillado, es, en realidad, para él, del todo luminosa, porque allí resplandece la verdad. Es la morada preferida de Dios, el lugar donde a él le gusta «bajar y pasear», tal como hacía, antes del pecado, en el paraíso terrenal. En el profeta Isaías, escuchamos un sublime soliloquio de Dios. El, mirando al cielo, dice: «¡Ese es mi trono!»: mira la tierra y dice: « ¡ He ahí mi estrado! » Todo esto lo hicieron mis manos - sigue diciendo -, todo es mío. ¿Qué templo podréis construirme o qué lugar para mi descanso? Y la respuesta e

Di s es: En el humilde y en el abatido (Is 66, 1 s.; cfr. también Is 57, 15). Todo, en el universo, es de Dios; no hay nada nuevo para él en ningún lugar, no hay sorpresa; todo lo ha hecho y todo lo puede hacer su omnipotencia. Sin embargo, hay una cosa que su omnipotencia, por si sola, misteriosamente, no puede, o no quiere, hacer: un corazón de hombre que se humilla y reconoce su pecado. Para conseguir esto, le hace falta el concurso de la libertad. Un corazón humillado es para Dios, cada vez, una novedad, una sorpresa que lo hace saltar de alegría. Verdaderamente, «¡un corazón abatido y humillado Dios no lo desprecia!» (Cfr. Sal 51, 17). En la celda de la propia nada, Dios «revela a los humildes sus secretos» (cfr. Eclo 3, 18). La celda del conocimiento de sí, se convierte también en la celda del conocimiento de Dios, la que el Cantar llama «la celda del vino» (Cant 2, 4). Bendito seas, Padre, - dice Jesús porque, si has escondido estas cosas a los sabíos y entendidos, se las has revelado a la gente sencilla (Mt 11, 25). A los humildes - la gente sencilla - Dios ha revelado el secreto de los secretos: Jesús.

3. La humildad de María

El Evangelio nos presenta un ejemplo insuperable de esta humildad que estamos considerando, que es la humildad-verdad, y es María. Dios - canta María en el Magnificat - se ha fijado en su humilde esclava (Le1, 48). Pero, ¿qué entiende aquí la Virgen como «humildad»? No la virtud de la humildad, sino su condición humilde o, como máximo, su pertenencia a la categoría de los humildes y de los pobres, de que se habla luego en el cántico. Lo confirma la referencia explícita al cántico de Ana, la madre de Samuel, donde la misma palabra usada por María (tapeinosis) significa claramente miseria, esterilidad, condición humilde, no sentimiento de humildad.

Pero, la cosa es clara por sí misma. ¿Cómo se puede pensar que María exalte su humildad sin, por eso mismo, destruir la humildad de María? ¿Cómo se puede pensar que María atribuya a su humildad la elección de Dios sin, con ello, destruir la gratitud de esa elección y hacer incomprensible toda la vida de María a partir de su Inmaculada Concepción? Y, sin embargo, se sigue hablando incautamente de María que no se vanagloria de otra virtud más que de la humildad, como si, de esa manera, hiciera un gran honor, en vez de un agravio, a esa virtud. La virtud de la humildad tiene un estatuto del todo especial: la tiene quien no cree tenerla, no la tiene quien cree tenerla. Solo Jesús puede declararse «humilde de corazón» y serlo verdaderamente; ésta, veremos, es la característica única e irrepetible de la humildad del hombre-Dios.

¿No tenía, pues, María la virtud de la humildad? Claro que la tenía, y en grado sumo, pero eso sólo lo sabía Dios, no ella. Precisamente esto constituye el mérito inigualable de la verdadera humildad: que su perfume sólo lo percibe Dios, no quien lo emana. En todas las lenguas, por las que ha pasado la Biblia hasta llegar a nosotros, o sea en hebreo, en griego, en latín y en castellano, la palabra «humildad» tiene dos significados fundamentales: uno objetivo que indica bajeza, pequeñez o miseria real, y otro subjetivo que indica el sentimiento de la propia pequeñez. ¡María pronuncia la palabra humildad en sentido objetivo y Dios la escucha en sentido subjetivo! ¡He ahí el inefable misterio de la humildad! Donde María no ve más que pequeñez, Dios no ve más que humildad. Ciertamente, en eso está también el «mérito» de María, pero éste consiste, precisamente, en reconocer no tener mérito alguno.

Lo vemos también en la vida de los santos. Un día, el hermano Maseo, uno de los compañeros de san Francisco de Asís, preguntó a quemarropa al santo cómo era que todo el mundo corría tras él y deseaba verlo. ¿Y qué respondió san Francisco? ¿Diciendo que eso

sucedía porque Dios no había encontrado a nadie más «humilde» que él? No; respondió diciendo que eso sucedía porque Dios no había encontrado a nadie más «vil» que él. «¿Quieres saber - dijo con gran fervor de espíritu - por qué a mí? ¿Quieres saber por qué viene todo el mundo detrás de mí? Eso depende del hecho que los ojos del Altísimo no han visto, entre los pecadores, a nadie más vil, ni más insuficiente, ni más gran pecador que yo» (Floreccillas, c. X). San Bernardo ha dicho todo esto en pocas palabras: «El verdadero humilde siempre quiere ser considerado vil, no ser proclamado humilde» («Verus humilis semper vult vilis reputari, non humilis praedicari») (Ser. XVI in Cant. 10; PL 183, p. 853).

El alma de María, libre de toda verdadera y pecaminosa concupiscencia, ante la nueva situación creada por su divina maternidad, se recluye, con toda rapidez y naturalidad, a su punto de verdad -o a su nada - y de ahí nada ni nadie la pudo apartar. En eso, la humildad de la Madre de Dios se muestra como un prodigio único de la gracia. Ha arrancado a Lutero este elogio: «En cuanto María acogió en sí esa gran obra de Dios, tuvo y mantuvo un tal sentimiento de sí que no se elevó por encima del más pequeño hombre en la tierra... Hay que celebrar el espíritu de María maravillosamente puro que, mientras se le hace un honor tan grande, no se deja tentar, sino que, como si no lo viera, permanece en el camino justo» (Comm. al Magnificat; WA, 7, p. 555 s.). La sobriedad de María está por encima de toda comparación, incluidos los santos. Ella se ha mantenido firme en la tremenda tensión de este pensamiento: «¡Tú eres la madre del Mesías, la madre de Dios! ¡Tú eres lo que cualquier mujer de tu pueblo hubiera deseado ser!» ¿A qué debo que la madre de mí Señor me visite?, exclamó, al verla, Isabel, y ella respondió: ¡Ha mirado la humildad de su esclava! Ella se sumergió en su nada y «elevó» sólo a Dios, diciendo: Proclama mí alma la grandeza de] Señor. El Señor, no la esclava. María es, en verdad, la obra maestra de la gracia divina.

María, decía yo, se sumergió en su nada ante Dios y allí permaneció toda su vida, a pesar de las tempestades que se abatieron sobre ella. Se puede ver esto en su modo de estar junto a su Hijo: siempre aparte, en silencio, sin pretensiones. Sin tan siquiera la pretensión de estar en primera fila para escucharle cuando hablaba a la gente, sino permaneciendo «fuera», hasta buscar la recomendación de otros para poder hablarle (cfr. Mt 12, 46 ss.). María, aún siendo la madre de Dios, no consideró un celoso tesoro, un derecho para hacer valer, su estar tan cerca de Dios, sino que se despojó de sí misma, asumiendo el título y la actitud de esclava y convirtiéndose en semejante a cualquier mujer... María es la perfecta encarnación de la parénesis paulina sobre la humildad; ella no ha aspirado a las cosas elevadas, sino que, por el contrario, se ha acogido a los humildes.

4. Humildad y humillación

María era humilde, pero le fueron ahorradas ¡as humillaciones. ¿Qué decir, pues, de nosotros que somos una nada soberbia, una nada que tiende siempre a salir de sí y de la verdad? No debemos hacernos ilusiones de haber alcanzado la humildad sólo porque la palabra de Dios nos ha llevado a descubrir nuestra nada. Lo que poseemos, en este sentido es, como máximo, una cierta doctrina sobre la humildad, no la humildad. Hasta qué punto hemos llegado en cuestión de humildad, se ve cuando la iniciativa pasa de nosotros a los demás, o sea, cuando ya no somos nosotros quienes reconocemos nuestros defectos y entuertos, sino los otros quienes lo hacen; cuando no sólo somos capaces de decirnos la verdad, sino también de permitir de buen grado, que nos la digan los otros. En otras palabras, se ve en los reproches, en las correcciones, en las críticas y en las humillaciones. Pretender eliminar el propio orgullo golpeándolo nosotros solos, sin

que no intervenga nadie de fuera, es como utilizar el propio brazo para castigarse a sí mismo: nunca nos haremos, verdaderamente, daño. Es como querer extirparse por sí mismo un tumor. Hay personas (y yo soy una de éstas) que son capaces de decir de sí - incluso sinceramente - todo lo malo posible e imaginable; personas que, en confesión o en oración, se hacen autoacusaciones de una sinceridad y de un valor admirables, pero en cuanto alguien de su entorno parece o tomar en serio sus confesiones, o si alguien se atreve a decir de otros una pequeña parte de lo que ellos dicen de sí, todo son chispas. Evidentemente, aún hay mucho que recorrer para llegar a la verdadera humildad y a la humildad verdad.

A veces, la desagradable verdad sobre nosotros sale a flote por sí misma, sin que nosotros u otros lo quieran, y es importante saber cómo comportarse en estos casos para convertir también esto en humildad. Ha ocurrido, por ejemplo, que en una conversación o en una discusión, nos hemos «desfogado»; hemos manifestado al exterior nuestros sentimientos secretos, hemos mostrado juicios y animosidad, y ahora nos damos cuenta de que no eran juicios y palabras que nos hacían honor a nosotros, sino que ponían de manifiesto nuestra parte mala. La propagación de las malas hierbas, presentes en nuestro corazón, están como asomando por la boca, sobre todo las que se refieren a la falta de caridad y de paciencia. Quisiéramos no haber hablado. De esa manera, sin embargo, nos arrepentimos no de haber sido malos, sino de habernos mostrado malos; atinamos la respetabilidad, no la verdad. En cierto sentido, deberíamos estar contentos de lo que ha sucedido, una vez que ha sucedido. Comprometerse, revelarse - sobre todo a los propios ojos - como se es interiormente, es más un remedio al pecado que no un verdadero pecado, a no ser que haya producido escándalo o haya ofendido directamente a alguien. Pues, de ese modo, se infringe una pseudo santidad que no es más que abominable a los ojos de Dios. A menudo, el pecado más peligroso es el que se consuma

completamente en el interior, sin dejar huella alguna en el exterior que pueda acarrear penas, o hacer sentir sus consecuencias, o humillarlo. Cuando me he manifestado imperfecto, malo, puedo seguir glorificando a Dios, diciendo: Gracias, Señor, pues el ídolo ha quedado desenmascarado y los demás conocen la verdad, además de ti y de mí. «Para mí, es un bien que tú me hayas humillado» («Bonum mihi quia humiliasti me») (cfr. Sal 119, 71). Estoy contento de que tu gloria ondee sobre las ruinas de mi orgullo.

Otras veces, lo que sirve para medir nuestra distancia respecto a la verdadera humildad no son las humillaciones externas o internas, sino también lo contrario, o sea, las alabanzas. San Agustín ha descrito, al respecto, su lucha que es, a menudo, también la nuestra. «¿Puedo disimular - decía - que me agradan las alabanzas? Es verdad que está también el motivo de la edificación del prójimo y que no hay que ser ingratos. Pero si, cuando siento que me alaban, me complazco por el bien del prójimo, ¿cómo es que la injusta reprobación hecha a los demás me hace menos efecto que si me la hacen a mí? ¿Cómo es que la injuria que se me echa en cara me molesta más que la dirigida contra otro en mi presencia, aún siendo ambas igualmente injustas?» Como quiera que - seguía diciendo -, por razón de algunos oficios que nos impone la convivencia humana, nos resulta necesario ser amados y temidos, el antiguo enemigo de nuestra felicidad siempre nos acompaña, dejando oír por todas partes, como algunas de sus trampas, sus «¡Bravo! ¡Bravo!», con el fin de que por nuestra codicia en aceptarlos, nos quedemos prensados y, abandonando nuestra complacencia en la verdad, se le sitúe en la mentira de los hombres y nos resulte agradable ser amados y temidos, no por tu causa, sino en lugar tuyo (cfr. Conf X, 36-37; Ser. 339; PL 38, 1480).

Cuando busco recibir el parabién de un hombre por lo que digo o hago, es casi seguro que ese mismo hombre trate de recibir el mismo parabién de mí por lo que dice o hace como respuesta; y si sucede, por

casualidad, la obtiene, no es más que «vanagloria», o sea, gloria vacía, destinada a esfumarse con la muerte. Pero el efecto es igualmente terrible; Jesús atribuía a la búsqueda de la propia gloria la imposibilidad de creer: ¿Cómo os va a ser posible creer - les decía a los fariseos -, a vosotros que os dedicáis al intercambio de honores y no buscáis el honor que viene sólo de Dios? (Jn 5, 44). Cuando nos encontremos enfrascados en pensamientos y aspiraciones de gloria humana, echemos en la mezcla de tales pensamientos, como una especie de antorcha ardiendo, la palabra que Jesús mismo empleó y que nos ha dejado a nosotros: Yo no busco mi prestigio (Jn 8, 50). Esta tiene el poder casi sacramental de realizar lo que significa, de disipar tales pensamientos.

Ahora bien, no basta con no buscar la propia gloria y las alabanzas; hay que aceptar que esta gloria y estas alabanzas lleguen a faltarnos y nosotros debemos vivir sin gloria y sin prestigio; aceptar, en definitiva, la solución radical del problema que nos quita, incluso, la ocasión de complacernos de nosotros mismos. Así sucedió con Jesús. El, no sólo no buscó su propia gloria, sino que aceptó que su gloria fuese destruida por los hombres y él mismo fuera «despreciado y rechazado por los hombres» (Is 53, 3). El «no temió la ignominia» (cfr. Heb 12, 2). Para decir un verdadero «¡Basta!» a la perniciosa búsqueda de la propia gloria, hay que habituarse y familiarizarse con el pensamiento de tener que vivir sin consideración y sin tantos «¡Bravo! ¡Bravo!» a recoger por el camino.

La de la humildad es una lucha - como se ve - que dura toda la vida y se extiende a todos los aspectos de la vida. El orgullo es capaz de nutrirse tanto del mal como del bien, y de sobrevivir, por tanto, en cualquier situación y en cualquier «clima». Es más, a diferencia de lo que sucede con cualquier otro vicio, el bien, no el mal, es el terreno de cultivo preferido por este terrible «virus». «La vanidad - ha escrito B. Pascal - tiene tan profundas raíces en el corazón del hombre que un

soldado, un cocinero, un cargador, se vanagloria y pretende tener sus admiradores; incluso los mismos filósofos hacen lo mismo. Y los que escriben contra la vanagloria aspiran a la gloria de haber escrito bien, y los que los leen, a la gloria de haberlos leído; y yo mismo, que escribo esto, es posible que tenga ese mismo deseo; quizás también los que me leerán» (Pensamientos, nO 150 Br.). La vanagloria es capaz de transformar en orgullo nuestra misma tendencia a la humildad. Pero, con la gracia, podemos resultar vencedores también de esta terrible batalla. En efecto, si el hombre viejo consigue transformar en orgullo sus mismos actos de humildad, tú, con la gracia, transforma en humildad tus actos de orgullo, reconociéndolos. Reconociendo, humildemente, que eras una nada soberbia. Así es glorificado Dios incluso por nuestro mismo orgullo.

En esta batalla, Dios suele acudir en ayuda de los suyos con un remedio eficaz y singular: Por eso, para que no tenga soberbia, me han metido (¡Dios lo ha hecho!) una espina en la carne - escribe san Pablo -, un emisario de Satanás, para que me abofetee y no tenga soberbia (2 Cor 12, 7). Para que el hombre «no tenga soberbia», es decir, no se engalle, después de haber encontrado la perla, Dios lo fija en el suelo con una especie de ancla; le pone «lastre en ius costados» (Cfr. Sal 66, 11). No sabemos qué era exactamente -sta «espina en la carne», ni este «emisario de Satanás» para Pablo, ¡pero sí sabemos bien lo que es para nosotros! Todo el que quiere seguir al Señor y servir a la Iglesia lo tiene. Son situaciones humildes que constantemente, a veces día y noche, nos recuerdan la dura realidad de lo que somos. Puede ser un defecto, una enfermedad, una debilidad, una impotencia, que el Señor permite, a pesar de todas nuestras súplicas. ¡Una tentación persistente y humillante, quizás, precisamente, una tentación de soberbia! Una persona con la que se está obligado a vivir y que, no obstante la rectitud de ambas partes, es una verdadera espina en la carne, tiene el poder de poner al desnudo nuestra fragilidad, de demoler nuestra presunción. A veces se trata de algo aún más pesado:

son situaciones en que el servidor de Dios está obligado a asistir, impotente, a la frustración de todos sus esfuerzos y a cosas mucho más grandes que él, que le hacen tocar con la mano su nulidad de criatura pecadora. Es ahí donde se aprende lo que significa «humillarse bajo la potente mano de Dios» (cfr. 1 Pe 5, 6).

Hemos intentando, en este capítulo, el cerrarnos en la cárcel de nuestra nada. Debemos, sin embargo, antes de concluir nuestra reflexión, hacer notar una cosa: que también el pensamiento filosófico contemporáneo ha buscado encerrar al hombre en la cárcel de su nada. ¡Más cuan terrible y diversa es esta segunda cárcel, en la cual no entra Dios! Lo decimos para que nos demos cuenta de qué abismo nos salva la fe.

¿Cuál es - se ha preguntado el más célebre pensador de nuestro siglo - aquel «núcleo sólido, cierto e intraspasable» al cual la conciencia reclama al hombre y sobre la que debe fundar su existencia, si quiere ser auténtica? La respuesta es esta: ¡su nada! Todas las posibilidades humanas son, en realidad, imposibilidades. Cualquier tentativo de proyectarse o de elevarse es un salto que viene de la nada y termina en la nada. «La nulidad existencias no ha hecho el carácter de la privación y de la falta respecto a un ideal proclamado y no conseguido. El ser de este ente a ser nada antecedentemente a todo aquello que puede proyectar, y solidamente alcanzar, a ser nulo ya como proyectar» (M. Heidegger, Ser en el tiempo 58). Existencia auténtica es, así, aquella que comprende la radical nulidad de la existencia y que sabe «vivir por la muerte». La única posibilidad que permanece en el hombre es la de aceptar esta su nada, resignándose a hacer, como se dice, de la necesidad virtud.

El pensamiento secular, que en un tiempo era frecuente reaccionar contra la predicación cristiana de la humildad, ha llegado, pues, él mismo, a proponer una forma de humildad y de sobriedad no menos radical que aquella cristiana, aunque sí, a diferencia de ésta, sin

camino de salida. No «virtud», sino ni más ni menos «necesidad». Aunque para el Evangelio, como se ha visto, nosotros no tenemos, por nosotros mismos, alguna «posibilidad» - ni de pensar, ni de querer, ni de hacer -, pero sabemos, y concretamente experimentamos que, en la fe, Dios nos ofrece, en Cristo, toda posibilidad, porque «todo es posible a quien cree» (Mc 9, 23). Lo que emerge de positivo, de esta rápida comparación con el pensamiento existencialista de nuestro tiempo, es una insospechada confirmación del hecho de que la humildad es verdad, y que no se es «auténtico» si no se es humilde. Esto nos empuja a amar y cultivar todavía más esta virtud evangélica.

He hablado al principio de los «armónicos» del pasaje paulino sobre la humildad. Uno de esos armónicos es, ciertamente, el salmo 131, con el que ahora concluimos, en oración, nuestra enseñanza:

Señor, mi corazón no es ambicioso ni mis ojos altaneros: no pretendo grandezas que superan mi capacidad, sino que acallo y modero mis deseos: como un niño en brazos de su madre, como un niño está en mis brazos mi deseo...

El hombre que ha descubierto el tranquilo y sereno sentimiento de la propia nada es como un niño feliz que reposa en el seno de su propia madre.²³¹