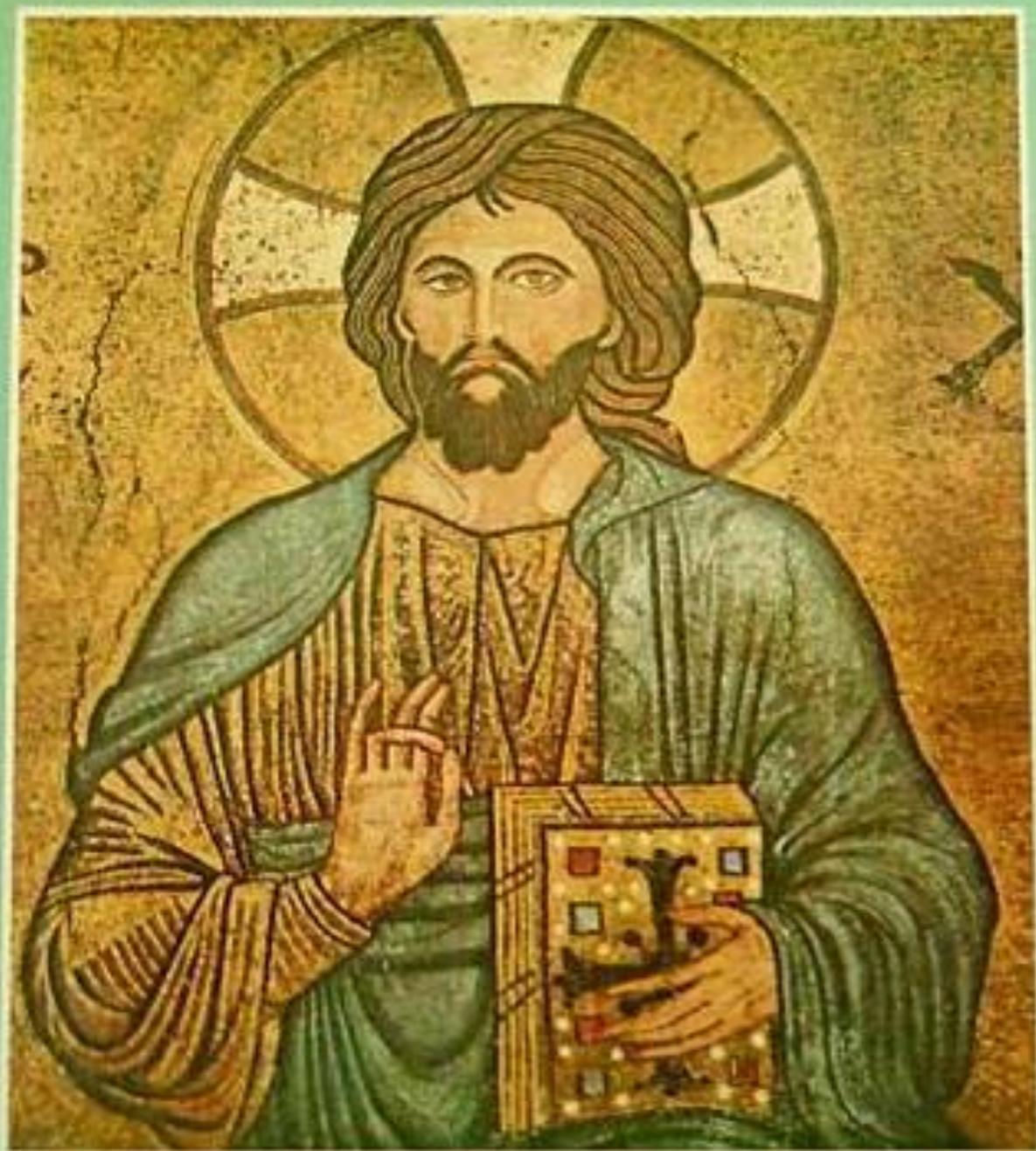


RANIERO CANTALAMESA

LA VIDA EN EL SEÑORIO DE CRISTO



EDICEP 

«VIVAMOS PARA EL SEÑOR». LA VIDA EN EL SEÑORÍO DE CRISTO

RANIERO CANTALAMESSA

EDICEP

Introducción

«EL EVANGELIO ES PODER DE DIOS PARA LA SALVACIÓN DE QUIEN CREE».

I. «¡AMADOS POR DIOS!»

1. «Amados de Dios».
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

1. El pecado, negativa a reconocer a Dios
2. «El misterio de la iniquidad en acto».
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 JUSTIFICACIÓN».

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 ESCATIMÓ A SU PROPIO HIJO».

El misterio del sufrimiento de Dios.

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!»

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 ESPÍRITU QUE DA LA VIDA».
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 ESPÍRITU INTERCEDE POR NOSOTROS».
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.
 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 MOSTRÉIS SUFICIENCIA».
La humildad-verdad.
 1. La humildad como sobriedad.
 2. En la cárcel de la propia nada.
 3. La humildad de María.
 4. Humildad y humillación.
 - XII. «QUE OS TIRE LO HUMILDE».
La humildad-caridad.
 1. La humildad como imitación de Cristo.
 2. La humildad como servicio.
 3. La humildad y los carismas.
 - XIII. «POR LA OBEDIENCIA DE UNO SOLO...».
La obediencia a Dios en la vida cristiana.
 1. La obediencia de Cristo.
 2. La obediencia como gracia, el bautismo.
 3. La obediencia como «deber»: la imitación de Cristo.
 4. «Aquí me tienes, Dios mío...»
 - XIV. «PERTRECHÉMONOS PARA ACTUAR EN LA LUZ».
La pureza cristiana.
 1. Las motivaciones cristianas de la pureza
 2. Pureza, belleza y amor al prójimo.
 3. Pureza y renovación.
 4. ¡Puros de corazón!
 5. Los medios: mortificación y oración.
- Conclusión.
«VIVAMOS PARA EL SEÑOR».
- Apéndice
Notas para el uso del material para ejercicios espirituales o seminarios de vida nueva en el espíritu.
 1. Liturgia penitencial
 2. Oración de liberación y de curación.

- [3. La hora de oración comunitaria.](#)
- [4. Jornada mariana.](#)
- [5. Invocación del Espíritu Santo](#)
- [6. Seminarios de vida nueva en el Espíritu.](#)

Cuando recibía tus palabras, las devoraba, tu palabra era mi gozo y mi alegría íntima, yo llevaba tu nombre. Señor, Dios de los ejércitos (Jer 15, 16).

Introducción

«EL EVANGELIO ES PODER DE DIOS PARA LA SALVACIÓN DE QUIEN CREE».

En estas páginas se presenta un itinerario de reevangelización y de renovación espiritual radicado en la carta de san Pablo a los Romanos. No se trata, por tanto, ni de un comentario exegético, ni de un tratado teológico (que se presuponen), sino de un intento de ir directamente a la finalidad que animaba al Apóstol al escribir su carta, y que no era ciertamente el de ofrecer a los cristianos de Roma -y a todos los cristianos tras ellos- un texto difícil con el que ejercitarse, sino más bien, como él mismo afirma, el de «comunicarles algún don del Espíritu que los afiance, es decir, animarles mutuamente con la fe de unos y otros, la vuestra y la mía» (cfr. Rom 1, 11 s.). A menudo, la carta a los Romanos se ha convertido, a lo largo de los siglos, en el campo privilegiado de discusiones y batallas teológicas, cuando la verdad es que la misma no fue escrita para un restringido círculo de doctos, sino para todo el pueblo de los «santos y amados de Dios» que había en Roma, constituido en su gran mayoría por personas sencillas e iletradas. Su finalidad era el de la edificación de la fe.

Del texto paulino se han extraído el esquema general del camino y los diversos pasajes que lo jalonan, con su orden y progresión, así como -y esto es lo más importante- las palabras que aparecen en tales pasajes, que son «palabras de Dios» y, como tales, «vivas y eternas», eficaces por sí mismas, independientemente de cualquier esquema o uso particular. El éxito de ese camino 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) cada uno de los pasajes evocados por el Apóstol, poniendo la máxima atención en lo que, en cada momento, se propone: reconocimiento del amor de Dios, del propio pecado, apropiación de la justicia de Cristo, arrepentimiento, contemplación del Padre, del Espíritu Santo... Depende también de la capacidad de asombro y de «estremecimiento» ante el esplendor de la verdad cristiana, como se lee que les sucedía a los primitivos cristianos, la primera vez que entraban en contacto con ella (cfr. Tertuliano, Apol. 39,9). La carta a los Romanos es una medicina maravillosa para los males del hombre y, como toda medicina, hace bien a quien la toma, no a quien la maneja o la estudia.

La *finalidad* que se nos prescribe es la de convertirnos en criatura nueva, según las palabras del Apóstol: *Por consiguiente, donde hay un cristiano, hay humanidad nueva; lo viejo ha pasado; mirad, existe algo nuevo* (2 Cor 5, 17); abandonar la vieja existencia radicada en el egoísmo y el miedo, para hacerle sitio a la existencia nueva hecha posible por la redención de Cristo. El punto de partida del camino puede ser diferente para cada uno: la incredulidad, el pecado, la tibieza, una situación de debilidad espiritual, la necesidad de un mayor vigor y santidad.... 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». Y, en verdad, todo el esfuerzo del presente camino pretende conducirnos al punto en que también nosotros podamos, por fin, exclamar con san Pablo: *Ninguno de nosotros vive para sí; si vivimos, vivimos para el Señor* (Rom 14, 7 s.).

No hay, pues, necesidad de ponerse en la actitud mental de quien espera llegar a ser, por vez primera, cristiano, como si hasta ahora no lo hubiera sido de hecho, o únicamente de nombre; se trata, más bien, de descubrir con alegría la riqueza que ya es nuestra por el bautismo, pero que quizás yace sepultada e inactiva en nuestro interior, como el fuego bajo un manto de cenizas. También podemos decir que se trata de completar el bautismo, con tal que quede claro que ese cumplimiento no se refiere a nada que falte por parte de Dios, sino a algo que falta por parte nuestra. El Nuevo Testamento presenta siempre el renacimiento espiritual como el resultado de dos acciones

conjuntas: la de Dios, que actúa a través del sacramento, y la del hombre, que actúa a través de la fe: *El que crea y se bautice, se salvará; el que se niegue a creer, se condenará* (Mc 16, 16). La condición favorable que, en los inicios de la Iglesia, permitía al bautismo actuar con tanto vigor era que entonces las dos acciones estaban presentes y actuaban simultáneamente. Al bautismo, en efecto, se llegaba, normalmente, siendo adultos, con una decisión personal y una decisión consciente y madura; el bautismo estaba precedido por una larga preparación catecumenal, por el arrepentimiento de los pecados y por la conversión. Más tarde, al generalizarse la práctica del bautismo de los niños, desapareció; la fe era «suplida» por los padres, los padrinos y toda la comunidad; pero, durante mucho tiempo, todo esto no creaba un problema insoluble, pues el bautizado era igualmente «iniciado» en la fe, aun que de forma más lenta e implícita, por la cultura y por la sociedad en que crecía, que eran una cultura y una sociedad impregnadas por el Evangelio y la fe. Ahora bien, una vez que ha llegado a faltar también esto, aparece en toda su gravedad el problema de la falta de alguna iniciación cristiana. Jesús dio el mandato de «enseñar», o «hacer discípulos», a todas las naciones y a todas las personas, «bautizándolas» y «enseñándoles» a observar todo lo que él había dicho (cfr. Mt 28, 19 s.); no se puede aceptar sólo a medias el mandamiento de Cristo, limitándose a bautizar a las personas, sin «hacerles discípulos». Falta, entonces, algo esencial para que el bautismo libere su potencialidad. La teología clásica conoce la idea del llamado sacramento «ligado». Y se llama así cuando no puede producir su efecto, por la presencia de algún impedimento. A quien recibiera el sacramento del matrimonio o del sagrado orden en pecado mortal, el sacramento no le podría conferir gracia alguna; sin embargo, desaparecido el obstáculo con la penitencia y la confesión, se dice que el sacramento «revive» («reviviscit») y vuelve a actuar, como si finalmente hubiera sido disuelto. El bautismo es para la mayoría de los cristianos un Sacramento ligado y no tanto por causa del pecado, verdadero y propio, cuanto por la falta de una fe personal que lo ratifique y lo acoja. Se parece a un riquísimo paquete-don que hemos recibido al principio, en el momento de nuestro renacer en Dios, pero un paquete-don que aún no ha sido desenvuelto, que ha quedado sellado por negligencia... Somos ricos, porque poseemos los "títulos" de hijos de Dios, de herederos de Cristo, de miembros del cuerpo místico, de templo del Espíritu Santo, y podemos llevar a cabo válidamente todos los actos de la vida cristiana, pero no tenemos conciencia de ser todo esto y, no sabiéndolo, no utilizamos nuestra riqueza y vivimos pobremente. Ofrecer a los bautizados, en formas nuevas, lo que en, en los orígenes les ofrecía el catecumenado y la catequesis mistagógica posterior al bautismo, es considerado cada vez más como el problema pastoral número uno de la Iglesia, como condición para tener cristianos maduros y conscientes en la Iglesia.

Queriendo responder, de alguna manera, a esta necesidad vital de la Iglesia, el presente itinerario se ha ido configurando espontáneamente, sin que estuviera programado de antemano, como una recuperación del género de las catequesis mistagógicas habituales en la antigüedad cristiana. Se trata, en efecto, también aquí de un «desvelar» los misterios cristianos, por más que, de acuerdo con la actual sensibilidad bíblica, no se insiste 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. 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. S. 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 mí 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».

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, lo 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 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 celémín, 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».

El frecuente recurso a las grandes voces de la cultura moderna -junto a las de la Tradición de la Iglesia- que se hace en estas páginas no tiene, pues, como finalidad comprobar la palabra de Dios o de embellecerla, sino más bien de servir a la Palabra. La principal razón de que cada época sea capaz de interrogar a la Escritura, sacando sentidos cada vez más profundos, es que cada época la interroga a un nivel de conciencia y con una experiencia de la vida diversos y cada vez más enriquecidos, en relación con los del pasado. A través de los siglos, de hecho, la Iglesia ha generado diferentes santos y la humanidad diferentes genios. Los genios seculares -especialmente si también son grandes creyentes- hacen este incomparable servicio a la palabra de Dios: son ellos quienes hacen subir el nivel de conciencia de la humanidad y ayudan, de esa forma, a proponer a la palabra de Dios cuestiones y provocaciones cada vez más fructuosas y profundas. De la carta a los Romanos y de la Escritura en general, nosotros podemos comprender algo más incluso que Agustín, Tomás o Lutero, aunque seamos más pequeños que ellos, no sólo por el progreso de la exégesis bíblica, que ha sido grandísimo, sino también porque hemos conocido nuevos sufrimientos y hemos tenido otros maestros de humanidad diferentes de los que ellos tuvieron.

El primer esbozo de este libro nació de un «seminario de vida nueva en el Espíritu», que tuvo lugar en Milán, en 1983; luego se desarrolló con ocasión de la predicación cuaresmal en la Casa Pontificia en los años posteriores; y ha sido, poco a poco, experimentado en cursos de ejercicios espirituales para diversas categorías de personas, desde comunidades de clausura a laicos comprometidos con las realidades terrenas. Habida cuenta de la naturaleza del libro que, pretende ser una especie de síntesis, me he permitido reproducir, en algunos casos, reflexiones hechas en otras partes.

Estando enraizadas, como ya se ha dicho, en las realidades cristianas fundamentales y comunes a todos los bautizados, y teniendo como objeto el esqueleto, por decirlo así, de la vida espiritual, las reflexiones aquí recogidas pueden servir para diversos fines:

- como esbozo para ejercicios espirituales y retiros, dirigidos o individuales, (en apéndice se ofrecen, en este sentido, indicaciones prácticas de cómo integrar el anuncio de la Palabra con oportunas aplicaciones y celebraciones litúrgicas);

- como guía para «seminarios de vida nueva en el Espíritu», especialmente para una segunda y más profunda formación de los ya iniciados en la vida del, Espíritu;

- como ayuda subsidiaria para la evangelización y la catequesis, con ocasión de misiones, de encuentros de preparación para la Pascua o Pentecostés;

- como puntos de meditación personal sobre la palabra de Dios.

Finalmente, este trabajo pretende ser también una pequeña contribución al proyecto ecuménico, que va tomando cuerpo en el seno de las mayores Iglesias cristianas, de «un decenio de evangelización mundial para preparar. el advenimiento del tercer milenio de la venida de Cristo», a llevar a cabo por todos los cristianos reunidos entre sí en la proclamación al mundo -respetando cada uno su propia tradición y en caridad fraterna- del único Señor y Salvador, Jesucristo.

1. «¡AMADOS POR DIOS!»

El feliz anuncio del amor de Dios

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).

Partimos del presupuesto que la carta a los Romanos, siendo palabra de Dios «viva y eterna», es también palabra escrita para nosotros, que somos, en este momento de la historia, sus verdaderos destinatarios. De ahí que, este anuncio nos está dirigido a nosotros, ahora y aquí. El amor de Dios nos sale al encuentro desde el comienzo de este itinerario espiritual nuestro y nos envuelve como en un abrazo. Nos convertimos en testigos de la irrupción inicial de la buena nueva en el mundo; revivimos el momento en que el Evangelio «irrumpió» como una explosión por primera vez en la historia, con todo su poder y novedad. Ninguna consideración contraria, ni siquiera la de nuestra indignidad, debe acudir a turbar nuestro corazón y a desviarlo de esta gozosa seguridad, mientras no esté repleto de esta primera y más importante noticia: que Dios nos ama y nos ofrece, hoy mismo, su paz y su gracia como frutos de este amor. 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, «enternerlo». 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».

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 más 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». Esta nos enseña a leer las palabras del Nuevo Testamento a la luz de las del Antiguo. Nos enseña a reconstruir las resonancias que las palabras tenían en la mente de Jesús y de los apóstoles cuando las pronunciaban por primera vez. Ellos pensaban y hablaban teniendo presente en su mente la Escritura entera y lo mismo debemos hacer nosotros al escuchar sus palabras, si no queremos vernos privados de una parte importante de su riqueza y profundidad. El Antiguo Testamento es como una maravillosa caja de resonancia, donde las palabras del Nuevo Testamento encuentran su sonido «pleno», como, viceversa, el Nuevo lo es, con mayor razón, respecto al Antiguo. Inmediatamente, este principio nos sirve para recoger el mensaje que encierra la expresión «amados de Dios». La expresión «amados de Dios» (agapemenoi tou Theou) significa que los cristianos de Roma son el Israel de la plenitud; de hecho, Israel es el pueblo «amado de Dios» (H. Schlier, *Der Römerbrief*, Freiburg, J.B., 1977, p. 31). Utilizando esta expresión para designar a los cristianos- de la misma manera que utilizando la expresión «llamados» y «santos» -, es como si el Apóstol transfiriera a la Iglesia todas las prerrogativas del amor de Dios, de las que había gozado Israel en el Antiguo Testamento. No en el sentido de que Israel haya sido despojado ahora del privilegio de tales prerrogativas, sino en el sentido de que también nosotros somos admitidos a compartir ese privilegio. Nosotros, que éramos extranjeros y huérfanos, nos hemos convertido en conciudadanos de los santos y familiares de Dios (cfr. Ef 2, 19).

El Evangelio -dice san Pablo- ha sido prometido por Dios en las Escrituras «por medio de sus profetas» (Rom 1, 2). Tomemos en consideración, pues, a los profetas para observar en ellos la primera gran revelación del amor de Dios. Ellos han sido los primeros «amigos del esposo», encargados de transmitir a la humanidad la declaración de amor de Dios. Dios se preparó estos hombres «desde el seno materno» para que estuvieran a la altura de tal tarea; les concedió un corazón grande, sin medida, abierto a todos los grandes sentimientos humanos, con el deseo de llegar al corazón del hombre hablando su mismo lenguaje y sirviéndose de sus mismas experiencias.

En los profetas, Dios nos habla de su amor sirviéndose, sobre todo, de la imagen del amor paterno: *Cuando Israel era niño -dice en Oseas- 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 (¡estamos ante una de las imágenes más conmovedoras de la Biblia!) como quien levanta el yugo de la cerviz; me inclinaba y les daba de comer* (Os 11, 1-4). Son imágenes familiares que, a buen seguro, todos han contemplado tantas veces en la vida. Ahora, sin embargo, por un misterioso poder que poseen los símbolos, al ser asumidos para significar las cosas de Dios, estas imágenes son capaces de suscitar en el hombre el sentimiento vivo del amor paterno de Dios. El pueblo -continúa Oseas- es duro para convertirse; cuanto Dios más atrae a los hombres hacia sí, tanto más dejan de comprender y se vuelven hacia los ídolos. ¿Qué debe hacer Dios en esta situación? ¿Abandonarlos? ¿Destruirlos? Dios aparta al profeta de su íntimo drama, de una especie de «debilidad» e impotencia en que él se encuentra a causa de su entrañable amor por su criatura. 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). Un hombre podría desahogar el ardor de su ira y normalmente lo hace, pero Dios no, porque él es «santo», es diferente, incluso cuando nosotros somos infieles, él permanece fiel, porque no puede renegar de sí mismo (cfr. Tm 2, 13). Volvemos a encontrar este mismo lenguaje en Jeremías: *¿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, trad. de L. Alonso Schökel).

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, 6). 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 denovia* (Jer 2,2); la plenitud 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 encontrará tu Dios contigo (Is 62, 5); el drama de la ruptura: *Pleitead con vuestra madre, pleitead ' que ella no es mi mujer ni yo soy su marido... La mataré 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 arrebatado 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 arrebatarse 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. Os 2, 7 ss.; 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. Ama porque «el bien tiende a difundirse». Esta es la cualidad única e irreplicable 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 acostumar 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, oí 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: cómo 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 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 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. Haer. 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 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.

Sucede, 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. 111, 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 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, 28). 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 irreplicable experiencia y es, precisamente, quien nos está 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 del que somos partícipes en forma de «inhabitación». *Mí 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 sopro 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*). Esta es ya ahora, y lo será un día en la vida eterna, la mayor fuente de nuestra bienaventuranza. ¿Qué 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 Te 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 s. Theol. II-II, 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 vívida 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»!

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, olí 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 ebrio de amor, te enamoraste y, por amor, la atrajiste hacia ti, dándole existencia a la 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 ya 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 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, *Il libro delle rivelazioni*, c. 5, Milán 1985, pp. 109 s.). 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 está 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 y llena de amor, es en sí 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» (de *Il libro della B. Angela da Fóligno*, Quaracchi 1985, *passim*).

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 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, 6 ss.). Por medio de ellos nos llegan a nosotros, en esta vida, los primeros resplandores de la vida eterna. Estos -decían- 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 adelante. Ellos trasladaron el baricentro de la fe de Israel del pasado al futuro. 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 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 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 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!*

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 le 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 solamente la revelación divina sabe en verdad qué es el pecado, no el hombre, ni tampoco ninguna ética 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» (S. 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 discutiendo sobre el pecado, soy un pecador y, por tanto, debería decirnos: ¡no os fiéis 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, no el pecado contra Dios; la violación de los derechos humanos, no la violación de los derechos divinos. Y, de hecho, si bien lo miramos, veremos que esto es lo que sucede en nuestro entorno, en la cultura que nos rodea.

Así, pues, sólo la revelación divina sabe qué es el pecado. Jesús precisa ulteriormente las cosas, diciendo que solamente el Espíritu Santo es capaz de «probar al mundo que hay culpa» (Jn

16, 8). Únicamente él puede ejercer el papel de «abogado» de Dios y de Cristo, en el proceso contra el mundo, como ha recordado el Sumo Pontífice Juan Pablo II, en su encíclica sobre el Espíritu Santo, titulada «Dominum et vivificantem». Por eso, debe ser Dios quien nos hable del pecado. Si el mundo actual ha perdido el sentido del pecado y ya no acepta la invitación de la Iglesia, quizás es porque piensa que diciendo: «El Espíritu Santo prueba al mundo que hay culpa», la Iglesia quiere identificarse inmediatamente con el sujeto de la frase y no con el objeto, situándose a sí misma en la parte del acusador y a los demás en la parte del acusado; pero esto, en realidad, no es así. En efecto, si por una parte la Iglesia está con el «Espíritu» que prueba al mundo que hay culpa, por otra -como realidad humana- sabe que también ella está con el «mundo», al que se le prueba la culpa.

Decía que debe ser Dios mismo quien nos hable del pecado. Cuando, en efecto, es Dios, y no el hombre, quien habla contra el pecado, no es fácil quedar impertérritos; su voz es un trueno que «resquebraja los cedros del Líbano». Nuestra meditación cumpliría su finalidad, aunque sólo consiguiera conmovir nuestra inmovible seguridad de fondo y concebir un saludable espanto frente al enorme peligro que representa para nosotros, no digo el pecado, sino la simple posibilidad de pecar. Ese espanto se convertiría, entonces, en nuestro mejor aliado en la lucha contra el pecado: *Temblad, no pequéis*, dice la Escritura (Sal 4, 5), o sea, temblad y no pecaréis, ¡temblad para no pecar! ¡Vosotros aún no habéis resistido hasta la sangre en vuestra lucha contra el pecado! (Heb 12, 4).

1. El pecado, negativa a reconocer a Dios

Escuchemos, pues, al apóstol Pablo que nos desvela el punto de vista de Dios sobre el pecado: *Se está revelando -escribe- además desde el cielo la reprobación de Dios contra toda impiedad e injusticia humana, la de aquellos que reprimen con injusticias la verdad. Porque lo que puede conocerse de Dios lo tienen a la vista: Dios mismo se lo ha puesto delante. Desde que el mundo es mundo, lo invisible de Dios, es decir, su eterno poder y su divinidad, resulta visible para el que reflexiona sobre sus obras, de modo que no tienen disculpa. Porque al descubrir a Dios, en vez de tributarle la alabanza y las gracias que Dios se merecía, su razonar se dedicó a vaciedades y su mente insensata se obnubiló, Pretendiendo ser sabios, resultaron unos necios que cambiaron la gloria de Dios inmortal por imágenes de hombres mortales, de pájaros, cuadrúpedos y reptiles* (Rom 1, 18-23).

El pecado fundamental, el objeto primario de la reprobación divina lo identifica san Pablo en la *asebeia*, es decir, en la impiedad. En qué consiste, exactamente tal impiedad, lo explica de inmediato diciendo que consiste en la negativa a glorificar (*doxazein*) y dar gracias (eucharistem) a Dios. En otras palabras, en la negativa a reconocer a Dios como Dios en no tributarle, la consideración que se le debe. Consiste, podríamos decir, en «ignorar» a Dios, donde ignorar no significa tanto «no saber que existe», cuanto «hacer como si no existiera». En el Antiguo Testamento escuchamos a Moisés gritar al pueblo: «¡Reconoced que Dios es Dios!» (cfr. Dt 7, 9) y a un salmista que recoge ese grito, diciendo: *¡Sabed que el Señor es Dios: que él nos hizo y somos suyos!* (Sal 100, 3). Reducido a su núcleo germinal, el pecado es negar este «reconocimiento»; es el intento, por parte de la criatura, de cancelar, por propia iniciativa, casi con prepotencia, la diferencia infinita que hay entre ella y Dios. El pecado ataca, de esta manera, la raíz misma de las cosas; es un «ahogar la verdad», un intento de mantener a la verdad aprisionada en la injusticia. Es algo mucho más oscuro y terrible de lo que el hombre puede imaginar o decir. Si el mundo supiera lo que es, en realidad, el pecado, moriría de espanto.

Esta negativa ha tomado cuerpo, concretamente, en la idolatría, en que se adora a la criatura en lugar del Creador (cfr. Rom 1, 25). En la idolatría, el hombre no «acepta» a Dios, sino que se fabrica un dios; es él quien decide por Dios, no al revés. Las partes se invierten: el hombre se convierte en el alfarero y Dios en el vaso que él modela según le place (cfr. Rom 9, 20 ss.).

Hasta aquí, el Apóstol ha mostrado el repliegue acaecido en el corazón del hombre, su opción fundamental contra Dios. Ahora pasa a mostrar los frutos que de ahí se derivan en el plano moral. Todo eso ha dado lugar a una disolución general de las costumbres, un verdadero y propio «torrente de perdición» que arrastra a la humanidad a su ruina, sin que ésta ni siquiera se dé cuenta. En este sentido, san Pablo traza ese impresionante cuadro de los vicios de la sociedad pagana: homosexualidad masculina y femenina, injusticia, maldad, codicia, envidia, engaño, difamación, soberbia, arrogancia, rebeldía contra los padres, deslealtad... La lista de los vicios ha sido tomada de los moralistas paganos, pero el retrato de conjunto resultante es el del «impío» de la Biblia.

Lo que a primera vista desconcierta es que san Pablo considera todo este desorden moral

una consecuencia de la reprobación de Dios. Tres veces utiliza, en efecto, la fórmula que lo confirma de modo inequívoco: *Por eso (es decir, a causa de la reprobación divina) abandonándolos a sus deseos, los entregó Dios a la inmoralidad... Por esa razón los entregó Dios a pasiones degradantes... Como además juzgaron inadmisibles seguir reconociendo a Dios, los entregó Dios a la inadmisibilidad de romper toda regla de conducta* (Rom 1, 24.26.28). Dios no «quiere», ciertamente, tales cosas, pero las «permite» para hacer comprender al hombre a qué conduce su repulsa. «Estas acciones -anota san Agustín- aunque son un castigo, también son a la vez pecados, pues la pena de la iniquidad es ser, ella misma, iniquidad, Dios interviene castigando el mal y de ese mismo castigo pululan otros pecados» (*De nat. et grat.* 22, 24; CSEL 60, 250). El pecado es, en sí mismo, castigo; dice, en efecto, la Escritura: *para que aprendieran que en el pecado está el castigo* (Sab 11, 16). Mientras el mundo persiste, se revela en él, de esta manera, el juicio de Dios; Dios está «forzado» a abandonar a los hombres a sí mismos para no dar por buena su injusticia y para que vuelvan sobre sus propios pasos.

2. «El misterio de la iniquidad en acto».

San Pablo ha denunciado, hasta aquí, el pecado de la sociedad pagana de su tiempo, o sea, la impiedad que se manifestaba en la idolatría y que comportaba en sí misma, como consecuencia, el desorden moral. Si ahora queremos seguir su ejemplo y acoger de verdad su lección, no podemos detenernos aquí y hacer, también nosotros, una simple denuncia de la idolatría de la sociedad grecoromana de la época del Apóstol; debemos hacer lo mismo que él, o sea, observar nuestra sociedad -como él observó la suya- y descubrir la forma que en ella ha asumido la impiedad. El Apóstol ha arrancado la máscara del rostro de los paganos; ha puesto de relieve cómo detrás de toda la altivez, de los elevados discursos sobre el bien y el mal y de los ideales éticos, se escondía, en realidad, la autoglorificación y la autoafirmación del hombre, o sea, impiedad y falsedad. ¡Ahora debemos dejar actuar a la palabra de Dios y veremos como ella arranca la máscara del rostro del mundo de hoy y también del nuestro propio!

Vengamos, pues, al mundo de hoy; actualicemos y situemos en la historia la palabra de Dios, tratando de ver si, y en qué medida, ésta se refiere también a nosotros, entendiendo de momento, este «nosotros» en el sentido más genérico de «nosotros, hombres de hoy». San Pablo ha identificado la raíz del pecado en la negativa a glorificar y dar gracias a Dios, en la irreligiosidad que él denomina, en terminología bíblica, impiedad. En otras palabras, en la negativa a admitir a Dios como «creador» y a nosotros como criaturas. Ahora bien, nosotros sabemos que tal negativa ha adquirido, en la época moderna, una forma consciente y abierta que no tenía, ciertamente, en tiempos del Apóstol y que no ha tenido, quizás, en ninguna otra época de la historia. Por eso, debemos reconocer de inmediato que «el misterio de la impiedad está en acción» (2 Tes 2, 7); es una realidad presente, no una simple re-evocación histórica, o una especulación metafísica.

Si insisto en el pecado contra Dios -la impiedad- no es porque no existe, en nuestro mundo, también el pecado contra el hombre, o porque éste no sea tan grave como aquél, sino porque este último es, hoy, reconocido y denunciado en todas partes, mientras ya no se reconoce, o se minusvalora, el pecado contra Dios, que es su raíz. El pecado contra el hombre sirve, además, como pretexto para negar el pecado contra Dios. «¡Todo pecado -se ha escrito irónicamente, polemizando con el cristianismo- es un faltar al respeto, un *delito de lesa majestad divina* y nada más!» ... Si, por otra parte, con el pecado se produce un daño, si con él echa raíces una creciente calamidad grave que, como una enfermedad, se aferra y estrangula a un hombre detrás de otro - todo eso deja indiferente a este oriental, ávido de honores, en su sede celestial: ¡pecado es una ofensa que se le hace a él, no a la humanidad!» (F. Nietzsche, *La Gaya Ciencia*, nº 135). El que ha escrito estas palabras (como quien se las apropia con ligereza) no recuerda, evidentemente, que es precisamente este Dios oriental, «ávido de honores», quien dice, en Isaías, no saber qué hacer del incienso, oraciones, fiestas y sacrificios, si no se socorre al oprimido y no se hace justicia al pobre, así como no querer otro ayuno que el de «romper las cadenas, enderezar al oprimido, compartir el pan con el hambriento y vestir al desnudo» (cfr. Is 1, 10 ss.) y tampoco recuerda que, de los diez mandamientos dados por él a la humanidad, sólo tres conciernen a los deberes para con Dios, mientras los restantes se refieren a los deberes para con los hombres.

Sin embargo, el motivo por el que insisto en el pecado de impiedad es aún más profundo que esto: es que con todo este hablar del pecado contra el hombre -cuando se hace prescindiendo de la palabra de Dios- se pierde la idea misma de pecado. Pecado no es ya «lo que está mal a los ojos de Dios» (cfr. Sal 51, 6), sino todo lo que está mal a los ojos del hombre. El hombre establece lo que es el pecado, es él quien decide lo que está bien y lo que está mal; se traza autónomamente su moral

progresando en la historia, «como un río que, avanzando, va excavando por sí mismo su propio lecho». Y esto recae una vez más, en la impiedad. Sin darse cuenta, se termina por dar del pecado una definición perfectamente «egoísta». De hecho cuando se opone el pecado contra el hombre al pecado contra Dios: como en las palabras citadas, por hombre no se entiende el hombre «en sí», sino el hombre «en mí», es decir, el hombre se identifica con mi clase, con mi ideología, con mis razones, o que yo puedo utilizar como argumento contra mis adversarios para demostrarles su culpa. Casi nunca es el hombre contra quien yo pecho, sino siempre el hombre contra quien los demás pecan. Así, esta «nueva moral», que se construye prescindiendo de Dios, las más de las veces acaba siendo como la de los paganos, «un espléndido vicio», una vestidura seductora con que el egoísmo humano trata de cubrir su desnudez. Con ella se puede justificar incluso la supresión de la vida inocente, como sucede, de hecho, en la práctica ya generalizada y legalizada del aborto.

El pecado es lo que es, y «se eleva a una potencia infinita», sólo allí donde Dios está por medio, cuando quien peca existe y actúa teniendo presente a Dios, cuando, en otras palabras, Dios es la medida. También el pecado contra el hombre se eleva a una potencia infinita, porque precisamente está por medio Dios y, también ese pecado, es contra Dios. Volvamos, pues, sin dejarnos engañar, a la tarea que nos asigna la palabra de Dios, que es la de denunciar la impiedad del mundo y esto con una finalidad bien precisa: para que tomemos conciencia de que en torno a nosotros hay realmente una guerra entre dos «reinos», frente a la cual no podemos permanecer neutrales, y para que abandonemos, de esa manera, la superficialidad y un cierto optimismo, ingenuo y poco bíblico, respecto al «mundo». Escuchemos algunas voces más conocidas que han dado expresión a la repulsa de Dios en nuestra cultura actual, teniendo presente que nosotros juzgamos las palabras, no las intenciones, ni las responsabilidades morales de las personas, que sólo Dios conoce y que podrían ser muy diferentes de las que a nosotros nos parecen.

Carlos Marx ha dado estos motivos de su repulsa de la idea de un «creador»: «Un ser -escribe- no resulta ser independiente más que en cuanto es señor de sí mismo, y no es señor de sí mismo más que en cuanto se debe a sí mismo su propia existencia. Un hombre que vive por la «gracia» de otro se considera un ser dependiente... Ahora bien, yo viviría completamente por la gracia de otro, si éste hubiera creado mi vida, si éste fuese la fuente de mi vida y ésta no fuese creación mía» (C. Marx, *Manuscritos* de 1844). La conciencia de un hombre -dice él, en otro escrito juvenil- es «la más alta divinidad»; «la raíz del hombre es el hombre mismo» (*Crítica de la Filosofía del Derecho* de Hegel). Otra voz muy conocida en este campo es la de J. P. Sartre: «Yo mismo -pone en boca de uno de sus personajes- soy quien me acuso hoy y solo yo puedo también absolverme, yo, el hombre. Si Dios existe, el hombre es nada... ¡Dios no existe! ¡Felicidad, lágrimas de alegría! ¡Aleluya! No más cielo. ¡No más infierno! ¡Nada más que la tierra» (J. P. Sartre, *El diablo y el buen dios*).

Pero, ¿de verdad «no más infierno»? Los hombres de hoy, especialmente los «intelectuales», deben saber de dónde proviene este pensamiento, según el cual el hombre debe ponerse como fundamento último de sí mismo, quién es su verdadero descubridor... Es deber de quien anuncia la palabra de Dios revelárselo, para que dejen de engañarse y engañar a los sencillos y comiencen a «temblar» también ellos. El Nuevo Testamento habla a menudo de un «renacimiento» del hombre, descrito de forma variada como renacimiento «de lo alto», «por el Espíritu», «por la palabra de Dios»... San Juan lo describe como un renacimiento «no por impulso de la carne ni por deseo de varón, sino de Dios» (cfr. Jn 1, 13). Ahora bien, también Satanás, cuando Dios le permite «acercarse» a ciertas almas para tentarlas, propone su renacimiento. Esto corresponde a su costumbre de imitar falsamente las obras de Dios. También el maligno propone, pues, al hombre renacer, pero renacer, precisamente, «por deseo de varón», o sea, de sí mismo, no de Dios. Este renacimiento consiste en la decisión lúcida de poner un nuevo inicio a la propia existencia, desembarazándose de cualquier dependencia y considerándose señor absoluto de sí mismo. A veces, Dios, en sus misteriosos designios, permite al adversario inspirar semejante pensamiento incluso a almas que le son queridas, para purificar su fe, y entonces sucede algo misterioso y tremendo que algunas de estas almas han descrito para advertencia nuestra. El espíritu del hombre vive, por algunos instantes y como prueba (es decir, sin verdadero consentimiento ni responsabilidad moral), la embriaguez de la libertad satánica; siente en sí mismo un orgullo y un poder desmesurado, le parece encontrarse en otro universo, del que él es el soberano. Tiene la sensación de poderlo todo. Comprende qué quiere decir la expresión utilizada en los evangelios para describir la tentación de Jesús en el desierto: «lo llevó a una altura» (Le 4, 5); el alma se siente, en efecto, como liberada por encima del mundo, en una dimensión que es sólo interior, pero tan viva que parece real y física.. Experimenta una especie de éxtasis, pero de signo negativo: es decir, no hacia la luz, sino hacia las tinieblas y el abismo. Cuando el poder de sugestión satánica cesa, la persona, atónita, se pregunta: «¿Qué ha sucedido? ¿Qué era?» y descubre, a la luz de Dios, el engaño; comprende que el Maligno, una vez más, ha mentido y, para su perjuicio, ha quedado al descubierto. El renacimiento «por deseo de varón» es, en realidad, un renacimiento «por veleidad humana», es, pues, una veleidad de

renacimiento, no un verdadero renacimiento. En realidad, la criatura, incluido Satanás, puede querer una cosa parecida, pero no puede realizarla, porque nadie puede hacer como si no hubiera recibido su propio ser de Dios, por más que lo desee. Así pues, esa veleidad no hace más que acrecentar la desesperación de Satanás y de quien, por desgracia, lo sigue por ese camino. En vez de eliminar el infierno, aquellas palabras, en verdad, lo revelan. El secreto del infierno que Satanás desvela, sin embargo, sólo a quienes ya no pueden volverse atrás y lo olvidan, está resumido en estas palabras: «Yo existo y persisto gracias al engaño». Se mantiene por el engaño. Pone bien de manifiesto lo que está mal, o hace que aparezca como mal pequeño, inevitable y que todos realizan lo que, sin embargo, es un gran mal; dice, como hizo con Eva: «No moriréis, sino...», mientras sabe bien que lo que sucederá será, precisamente, la muerte.

Otro modo de abolir, con prepotencia, la diferencia entre el Creador y la criatura, entre Dios y el «yo», es el de... confundirlos; y ésta es la forma que, a veces, adquiere la impiedad hoy, en el ámbito de la psicología de lo profundo. Lo que san Pablo reprochaba a los «sabios» de su tiempo no era que estudiaran la naturaleza admirando su belleza, sino que se pararan en ella; de la misma manera, lo que la palabra de Dios reprocha hoy a cierta psicología de lo profundo, no es haber descubierto una nueva zona de lo real, como es el inconsciente humano, e intentar clarificarla, sino haber hecho de este descubrimiento la enésima ocasión para desembarazarse de Dios. Así, la palabra de Dios hace un servicio a la misma psicología, purificándola de lo que la amenaza, de la misma forma que, a su vez, la psicología puede servir -y efectivamente ha servido en muchos casos- para purificar nuestra comprensión de la palabra de Dios.

La impiedad que anida en algunas orientaciones más recientes de esta ciencia es la supresión de la distinción entre el bien y el mal. Con un procedimiento que recuerda mucho los de la antigua gnosis herética, se alargan peligrosamente los límites: el límite de lo divino hacia abajo y el límite de lo demoníaco hacia arriba, hasta acercarlos entre sí, superponiéndolos, y ver en el mal nada más que «otra faceta de la realidad» y en el demonio nada más que «la sombra de Dios». En este sentido, hay quien llega incluso a acusar al cristianismo de haber introducido en el mundo «la nefasta contraposición entre bien y mal». En Isaías leemos una palabra que parece pronunciada hoy mismo, para esta situación: ¡Ay de los *que llaman al mal bien y al bien mal, que tienen las tinieblas por luz y la luz por tinieblas!* (Is 5, 20). Para los psicólogos de esta orientación, lo importante no es «salvar el alma» (esto, precisamente, se ridiculiza) ni tampoco «analizar el alma», sino «dar alma», es decir, permitir que el alma humana -que es tanto como decir el hombre natural- se exprese en todas las direcciones, sin reprimir ninguna. La salvación está en la autorrevelación, en la manifestación del hombre y su psique como lo que es; la salvación consiste en la autorrealización. Al sueño se le reconoce mayor verdad e importancia que a la palabra de Dios, que a la doctrina de la Iglesia, al buen sentido y a la experiencia de los siglos. La salvación -se piensa- está dentro, es inmanente al hombre; no procede de la historia, sino del arquetipo que se manifiesta en el mito y en el símbolo; procede, en cierto sentido del inconsciente. Este último, que al principio era considerado tendenciosamente como el lugar del mal, donde radicaban las neurosis y las ilusiones (entre ellas, la «ilusión» de Dios), con una evolución desconcertante hasta convertirse en una «ciencia», es considerado ahora como el lugar (si así se puede llamar) del bien, como una mina de tesoros escondidos para el hombre. Al rechazar desde el principio toda verdad revelada, así como toda referencia a la palabra de Dios, el pensamiento secular acerca del hombre no hace más que oscilar entre una afirmación y su opuesta, sin ninguna consistencia, y echa a perder sus mismas conquistas al mezclarlas con el error. «Habiéndose separado de la Verdad -decía san Ireneo de los antiguos gnósticos-, se excitan con cualquier error, dejándose tambalear por él; según los momentos, piensan de forma diferente en torno a los mismos argumentos, sin tener nunca un pensamiento estable, pues prefieren ser sofistas de las palabras antes que discípulos de la verdad. No están fundamentados en la única roca, sino en la arena» (S. Ireneo, Adv. *Haer.* 111, 4, 2). Sucedió que un buen día, después de haber leído algunas obras de psicología de lo profundo, llenas de las ideas apuntadas aquí, impresionado y aterrado, andaba yo preguntándome cuál sería el «juicio» de Dios sobre todo esto, y la respuesta, inequívoca, me vino, poco después, de la lectura de esta palabra de Jesús en el evangelio de Juan: El juicio consiste en esto: en que la luz vino al mundo y los hombres prefirieron las tinieblas a la luz, porque sus acciones eran malas (Jn 3, 19). El Espíritu Santo tiene el poder de «convencer del pecado» incluso al mundo, altivo y despreocupado de Dios, de la psicología de lo profundo, todavía embriagado todo él de la propia novedad y del propio éxito.

Sin embargo, aún no hemos llegado al fondo, las formas de impiedad que serpentean en el seno de la filosofía y de la psicología son las más prestigiosas, pues son propagadas con todos los medios, en algunos lugares son erigidas en sistemas políticos e inculcadas acriticamente a los jóvenes en las escuelas y en las universidades; porque atañen a las ideas y principios que son el punto neurálgico de cualquier cultura; y, en definitiva, porque se encubren con el prestigio de que goza hoy la palabra «ciencia», ahora bien, en sí mismas, no son las más graves. Hay en ellas mucha presunción y, a menudo demasiada ignorancia de la verdadera y auténtica experiencia de la fe. A

nuestro alrededor hay algo mucho más tenebroso, que inquieta menos, sólo porque se mantiene escondido. Al lado de la negación intelectual de Dios por parte del ateo, que está convencido (honesta o deshonestamente) de que Dios no existe, está la negación voluntaria de quien rechaza a Dios, aún sabiendo que existe, y lo desafía abiertamente diciendo: ¡No me someto! «¡Non serviam!» Esta forma extrema de pecado, que es el odio de Dios y la blasfemia, se traduce en el insulto abierto y amenazador a Dios, al proclamar en alta voz, con signos y gestos indignos, la superioridad del mal sobre el bien, de las tinieblas sobre la luz, del odio sobre el amor, de Satanás sobre Dios. Está manipulada directamente por Satanás; ¿quién, si no él, sería, en efecto, capaz de concebir el pensamiento, que «el bien es una desviación del mal y, como cualquier desviación, secundaria y destinada a desaparecer un día», o que «el mal no es, en realidad, más que el bien mal conocido»? Las manifestaciones más evidentes de esta forma de impiedad son: la profanación de la Eucaristía (el odio desmesurado y completamente inhumano hacia la forma consagrada es una prueba terrible, negativa, de la «presencia real» de Cristo en la Eucaristía para quien necesitara pruebas); la parodia en clave obscena y sarcástica, de las narraciones y palabras de Dios en la Biblia; la puesta en escena de la figura de Jesús en films y espectáculos intencionadamente profanadores y ofensivos. Si la finalidad última es la perdición de las almas y la lucha contra la Iglesia. Para enviar un alma a su infernal señor, estas personas son capaces de una constancia y de un despliegue de medios, comparables a los que sólo los más santos de los misioneros saben utilizar para atraer un alma a Cristo. Yo no sé a qué aludía, concretamente san Pablo, cuando escribe a los Efesios: *Lo que esos hacen a escondidas da vergüenza hasta decirlo* (Ef 5, 12); sé, sin embargo, que tales palabras se aplican literalmente a la situación que estoy describiendo.

Esta situación, por otra parte, no es tan remota como muchos cristianos podrían pensar, es, más bien, una vorágine que está ahí, a dos pasos, a causa de la indiferencia y la «neutralidad» en que aquéllos viven. Se parte del abandono de toda práctica religiosa y se acaba, un triste día, entre los enemigos abiertos y declarados de Dios; esto ocurre o por la adhesión a organizaciones, cuya finalidad (mantenida en secreto para la mayoría, al principio) es hacer la guerra contra Dios y trastocar los valores morales, o a causa de aberraciones sexuales y de un cierto consumo de pornografía, o como consecuencia de incautos contactos con magos, espiritistas, sectas esotéricas y gentes de esa especie. La magia, en efecto, es otro modo, el más vulgar de sucumbir a la antigua tentación de ser «como Dios». «La fuerza que, escondida, guía a la magia -así se lee en uno de sus manuales- es la sed de poder. El objetivo del mago queda definido por primera vez, de forma bastante adecuada, por la serpiente en el jardín del Edén... La eterna ambición del adepto a las Artes Negras consiste en la adquisición de poder sobre todo el universo y en hacer de sí mismo un dios». No importa si, en la mayoría de los casos, se trata, a la postre, de charlatanería y nada más; basta la impía intención con que se ejerce este arte, o uno se acerca a ella, para caer bajo el poder de Satanás. Este actúa precisamente a través de la mentira y el bluff (=fanfarronada), pero los efectos de su actuación son cualquier cosa menos imaginarios. En la Biblia dice Dios: *No haya entre los tuyos... ni vaticinadores, ni astrólogos, ni agoreros, ni hechiceros, ni encantadores, ni espiritistas, ni adivinos, ni nigromantes. Porque el que practica eso es abominable para el Señor* (Dt 18, 10-12), y en el profeta Isaías encontramos esta severa admonición: el Señor castigará al país porque «está lleno de magos orientales y de adivinos» (cfr. Is 2, 6). Los hombres sólo tienen dos caminos lícitos para conseguir poder sobre sí mismos, sobre las enfermedades, sobre los acontecimientos, sobre los negocios, y son la naturaleza y la gracia. La *naturaleza* significa la inteligencia, la ciencia, la medicina, la técnica y todos los recursos que el hombre ha recibido de Dios en la creación, para dominar la tierra obedeciéndole a él; la *gracia* significa la fe y la oración, con que se obtienen, a veces, también curaciones y milagros, pero siempre por obra de Dios, pues «el poder pertenece a Dios» (Sal 62, 12). Cuando se emprende un tercer camino, el de la búsqueda de poderes ocultos, obtenidos con medios ocultos, casi a escondidas de Dios, sin necesidad de su consentimiento, o incluso abusando de su nombre y de sus signos, entonces aparece inmediatamente en escena, de una u otra forma, el maestro y pionero de este tercer camino, el que un día dijo que todo el poder de la tierra era suyo y que lo concedía a quien quería, si se le adoraba (cfr. Lc 4, 6). En estos casos, la ruina está asegurada, el mosquito ha caído en la tela de la «gran araña» y no podrá salir fácilmente vivo. En nuestra sociedad, tecnológica y secularizada, está sucediendo exactamente lo que apuntaba Pablo: *Pretendiendo ser sabios, resultaron unos necios* (Rom 1, 22): han abandonado la fe para abrazar toda suerte de superstición, incluso la más pueril.

De esta forma extrema de impiedad, que es el desprecio de Dios, no escapan ni siquiera quienes habitan en la casa de Dios, es decir, sacerdotes, religiosos, monjes y monjas. Se empieza por tomarse «libertades», se pasa al sacrilegio y se acaba en un estado de sorda rebelión y lucha contra Dios. San Bernardo la define «libertad de pecar» y «habituación al pecado», y la describe de esta manera en un monje: «Como quiera que, por una terrible decisión de Dios, la impunidad sigue a las primeras culpas, sucede que el placer, una vez probado, se repite, y repetido, llena de ilusiones halagüeñas. Se despierta la concupiscencia, la razón se adormece... Ya sólo se vive de lo que le

apetece, en vez de lo que es lícito, como si no existiese diferencia alguna; ya nada detiene su ánimo, sus manos y sus pies, para pensar, cometer y perseguir todo lo que está prohibido; y todo lo que le viene a la mente, a la boca, a las manos, lo trama, lo cuenta a todos y lo lleva a cabo; maligno, vanilocuente, deshonesto» (S. Bernardo, *De grad. hum. et super. XXI*, 51 PL 182, q 69). Un salmo dice: *¿Por qué te glorías de la maldad y te envalentonas contra el piadoso?* (Sal 52, 1). Llegado a este punto, el obstinado se jacta del mal y encuentra la manera de conseguir gloria incluso de ello, haciéndolo pasar como sinceridad y repulsa de la hipocresía, sin caer en la cuenta de que aún hay algo más grave que la hipocresía, y es la obstinación del pecado (cfr. Is 3, 9); el hipócrita, en efecto, escondiendo su pecado, pone de manifiesto que aún reconoce la superioridad del bien sobre el mal, hace un homenaje a la virtud, mientras quien hace gala del pecado pone de manifiesto haber traspasado también esta última barrera. Si se pone atención, se ve que sus discursos contienen siempre una sutil veta de acusación contra Dios, a causa de sus mandamientos «imposibles» y contrarios a la felicidad del hombre. Cualquier precepto de la moral es volatilizado con sutiles distinciones, de manera que 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, hamartia, 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 cenegales, 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 daña 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, o sea, entristece, también a Dios, y lo entristece muchísimo, pero sólo en cuanto mata al hombre que él ama; lo hiere 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 con- versión 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 feliciter subesse»: *De grad. hum.* X, 36; PL 182, 962), 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 Ciencia no 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 mías 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!» (cfr. 2 Sam 12, 1ss.). Eso es lo mismo que hace con nosotros el apóstol Pablo. Después de habernos guiado por un justo desdén y horror hacia 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 tí 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», en 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 (cfr. Rom 2, 9-10); es el hombre piadoso y creyente que, firme en sus principios y en posesión de una moral revelada, juzga al resto del mundo y, juzgando, se siente seguro. «Judío» es, en 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 sea, 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, conocen 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 con ellos. Es como si, mientras un padre está reprendiendo a uno de sus hijos por alguna transgresión, otro hijo, que ha cometido la misma culpa, creyera ganarse la simpatía del padre y escapar a la reprensión, 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 echársele a los pies, confesando ser, también él, reo 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 almacenando castigos para el día del castigo, cuando se revelará el justo juicio de Dios* (Rom 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 está empeñada en un verdadero y propio *tour de force*; tiene que invertir 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 impenitencia. 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 juzgan en los demás. ¿En qué sentido «las mismas cosas»? ¿En el sentido de que son «materialmente» las mismas? También eso (cfr. Rom 2, 21-24); pero, sobre todo, las mismas cosas en cuanto a la sustancia, que es la impiedad y la idolatría. Hay una idolatría larvada que sigue estando presente en el mundo. Si la idolatría es «adorar la obra de las propias manos» (cfr. Is 2, 8; Os 14, 4), si idolatría es «poner a la criatura en el lugar del Creador», yo soy idólatra cuando pongo a la criatura -mi criatura, la obra de mis manos- en el lugar del Creador. Mi criatura puede ser la casa. La 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 sí 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. 1 Pe 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 *Filocalia*, III, 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, ni 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 adversativa: 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, Schöckel 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 en *v*ió *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 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 el 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, ed. Weimar, 54, p. 186). 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 (Tit 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. Enmendaos y creed la buena noticia* (Mc 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. Lc 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 realizo algo nuevo; ya está *brotando*, ¿no lo notáis? (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 Mc 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 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»

(doreàn), 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, *¿quiéne 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 del 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. Mc 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 hincapié - 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, irreprochable 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-confianza 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 apropio (¡jurpo!) 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 mi 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* (I 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 «creer». 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 enaltecemos la lucha de Cristo, admiramos su victoria, honramos su trofeo que es la cruz, y a él, valeroso, mostramos amor vehemente e inefable; hacernos nuestras aquellas heridas y aquella muerte (cfr. S. Juan Cris., De coemet.; PG 49, 396, y N. Cabasilas, *Vita in Christo*, I, 5; PG 150, 517).

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 darnos 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 (Lc 1, 37) y todo es posible para el *que tiene fe* (Mc 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 sobre natural, 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 estarnos 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» (Homilía pascual 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 ratificarnos, 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. Lc 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, *laetetur Dominus in operibus 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 portentoso 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, procurada por la obra salvífica de Jesucristo... explicando el evento de la justificación por fe en referencia a los dones que ello comporta» (H. Scililer, 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. Cierto, 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 jun as 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 pasibilidad 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 *parousia*, 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 existencial de una manera no dolorosa, en que el «plano existencial» 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 del 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 lo 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 gritos 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: Sentaos aquí mientras yo voy a orar (Mc 14, 33 s.). Los verbos usados (*ademonein* y *ekthambeisthai*) 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* (Mc 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. El es el hombre «hecho pecado». Cristo - se ha escrito - murió «por los impíos», en su lugar, no sólo en favor suyo. El 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: El 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 ilimitado 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 manto 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 cana 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 vía 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 (-katàra) 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 forma 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 - *si 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 -dice 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, *Diario* 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. Pío 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 ileso 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 *eusebeia*, 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 inculcados, 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 «inculcado» 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. Gri 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!», «¡Rechazasteis 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 desgarré, 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. Lc 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 expresarlo. 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, *Rel. 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 presente, 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, echándosele 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 primogénito* (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 induciéndolo 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 escatológica, 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 gloriarme».

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 JUSTIFICACIÓN».

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! (Mc 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, mitológica o escatológica; 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 teológica 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 discuriendo 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: ¡*Fides 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: *Sin 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 solo 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 irreplicable, 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. Lc 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 abandonarás 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.

Rescapitulando, 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, 9s.).

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 apologética, 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 trinitario 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! *Resurrexi 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 de 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. Lc 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 profética, 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

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 otra parte se lee que Jesús «fue justificado en el Espíritu» (1Tim 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. 1Pe 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 «espiritual». 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 mi 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. Simeón, 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. 1Cor 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 ecuménica 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 Serafino 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 culmen de la santidad oriental encontramos a san Serafino 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. Serafino de Sarov, Coloquio con Motovilov).

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 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. 1Cor 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. El 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. 1Cor 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. 1Cor 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, 1981, p. 388 s.).

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 (2Cor 4, 14). Cristo ha sido la «primicia» (cfr. 1Cor 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!

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 asombroso. Y yo mismo me asombro de ello. Y es necesario que mi gracia resucite, 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 hemos tenido 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 ESCATIMÓ A SU PROPIO HIJO».

El misterio del sufrimiento de Dios.

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, 8). 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 esté 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-: ¡Levantaos, 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. Atendamos 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 modificarse 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. Mantenido 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 sufrimiento 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 criado 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 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 mi 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?» (*Midrash 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 lo que es mutable 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. Marc.* II, 16; CCI- 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 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, 384 s.; cfr. también Tom. in *Mt.* 10, 23; GCS, 1935, p. 33).

Orígenes reconduce el debate a su verdadera raíz, que es la de 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 impasibilidad. 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 ya amor: de hecho, se utiliza tanto para indicar un gran amor arrebatador como también para indicar un gran dolor. También para Dios vale lo que dice la *Imitación de Cristo* (III, 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*, I; 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 impasible», como la denomina el discípulo de Orígenes, san Gregorio Taumaturgo (*A Teop.*, en Pitra, *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 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 denominada *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 escatimó a su propio Hijo, sino 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 inmolarse 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 ti, aparta de mí este cáliz!* (Mc 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 que 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 «Patripasianos»: 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 *querida*, que es común al Padre y al Hijo, y la pasión en cuanto *sufrida*, que sería propia sólo del Hijo. El inexorable y general proceso 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 (apatheía) 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, *Teología del dolor de Dios*,

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. fasc. 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 condividiendo 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 vivificantem*, 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 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, gritándolas 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 mí vida para recobrarla de nuevo. Nadie me la quita, yo la 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, 17-18). 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 oblatam») (*De err. Abael8*, 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 condivide 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 nuestra. ¡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. Él 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. Él ha dado al Hijo el encargo de ofrecer su vida, «para, después, volver a tornarla». 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, fíaos 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 mejor 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!»

La liberación del pecado

El capítulo sexto de la carta a los Romanos continúa 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 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 lo. 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. I, 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, aplicárnoslos. A ser posible, hoy mismo. Está escrito: *Si hoy oís su voz, no endurezáis 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. Lc 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. Lc 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 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 existencial 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 avillada 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, despertarnos 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, 37s.). 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 II, 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, *metanoein*, 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 si mismo por mí» (Gal 2, 20). Las lágrimas son, a menudo, el signo visible de este dolor que enternece 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, nº 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 ti, contra ti solo *pequé, cometí* lo que tú reprebas. 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, 20 s.). Apenas el hijo de la parábola ha dicho: «Padre, ¡he pecado!, el padre dice: «Rápido, traed aquí el vestido más hermoso...» (cfr. Lc: 15, 21 ss.).

En verdad, arrepentirse no es «un sentir de esclavos», como alguien ha pretendido (cfr. F. Nietzsche, La gaia scienza, 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 morbozo, 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, *Finitude 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 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 mi culpa» y tú perdonaste mi 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!» Querer arrepentirse 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: Consideraos 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?» (Conf. VIII, 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 parálítico 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...

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*, I, 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»: 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 eucaristías, 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 operantis*) 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: Bautizaos 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 paenit.* 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, *Disc.* 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 involuntaria 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 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 sorprende 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 estate 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 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, armaos 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 zarandeo 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 II, Enc. Salvifici doloris, nº 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. Cierta 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; PQ 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 sufriendo 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 Ávila: «¡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 antipecado. 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 inmolación 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 ESPÍRITU QUE DA LA VIDA».

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 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 Éxodo 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 *historia* de 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 Éxodo 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 e 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. lit.* 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 mi 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).

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. Dei*, 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 sopro del Resucitado. Con la resurrección, el nuevo Adán se ha convertido en «Espíritu dador de vida» (1Cor 15, 45). El Cuarto Evangelio expresa esta misma certeza de la Iglesia naciente, dándole una representación 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 Espíritu 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 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. Retomando 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. Th I-II, 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 conddivide 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*. II, 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 «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» (*Imit. de Cristo*, III, 5). Podríamos decir que vivir bajo la gracia, gobernados por la ley nueva del Espíritu, es un vivir de «enamorados», 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 eclesiásticas. ¿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 (1Jn 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 todo su discurso 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 pericóresis. 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 combatir las, 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 implicaciones.

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-II, q. 106, a. 1-2).

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*, I, 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 prójimo 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 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 innovanda 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 confiados 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 «vivido» 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-Evangelio, 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 formativos 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 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. 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: «Despojaos 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 hálito y la experiencia de un «nuevo Pentecostés». Este hálito, con ocasión del concilio ecuménico Vaticano II, 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 taumáturgico 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».

IX. «EL ESPÍRITU INTERCEDE POR NOSOTROS».

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: «¡*Ora y 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 *deberíamos* 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: «*Quid 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 «*mali, 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*, III, 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 aquello 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 «mali». 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; 2Mac 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 acostumbra 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 Éxodo 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. 11). 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 nación» (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 angustiosa 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 palabras duras, de lamentación e incluso de acusación contra Dios; el orante hipócrita, por el contrario, tiene su boca con Dios (jamás 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 corrige!» 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 ti y tus dos compañeros porque no habéis hablado rectamente de mí, como lo ha hecho mi 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 «sapiencial», 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 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 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: ¡Abbá! ¡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 grito *¡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 II, 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 «riega 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 glorificarte 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 mi 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, 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 «Libranos 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 Espíritu de su Hijo, que grita: ¡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!» (Mc 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 (*peirasmos*). ¡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 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 Hijo 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 murmura 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 rel.* 39, 72; CCL 32, 234). Dios está dentro de ti, ¿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 litúrgica. Sobre todo, claro, la litúrgica. 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 mostrándose 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. El 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 impetra, 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; 1Jn 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 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 continúa 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. 1Tim 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 Yahvé -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.

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 dais 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: *Despojaos, respecto a la vida anterior, del hombre que erais antes, que se iba desintegrando seducido 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, 10 18). *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 engañe. 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 *Kerygma* se pasa a la *paréntesis*, 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 místico 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, *Diario*, X¹ A 154). Siguiendo el itinerario trazado por Pablo en la carta a los Romanos, podemos recomponer en unidad católica y ecuménica 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, 1395s.).

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» (1Cor 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. Serafín de Sarov, *Coloquio con Motovilov*). 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* y 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 cariñosos 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 *anhypókritos*, 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» (*anhypókritos*) vuelve a aparecer en 2Cor 6, 6 y en 1Pe 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 ficciones!» 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, 1Cor 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 fía 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. 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 (1Jn 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 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 desproporcionada, 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?» (1Co 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 África, 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?* (1Cor 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 tienes disculpa; al dar sentencia contra el otro te estás condenando a ti 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* (Lc 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, digo la verdad, no miento; me lo*

asegura mí 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 puede 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: *Rivalidad 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 oyan* (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 ti 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 despide a un hermano, tras besarlo 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 caridad edifica* (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.

Concluamos 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 MOSTRÉIS SUFICIENCIA».

La humildad-verdad.

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 empujarlo 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* nº 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 (*humilitas*) 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. Léidas 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 teneos 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 aquélla 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
ni escudriñes 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* (Lc 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, pudiéndolo 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 *hybris*). 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 ésta certeza, los filósofos griegos, que sí conocieron y exaltaron casi todas las demás virtudes, no conocieron la humildad. La palabra humildad (*tapeinosis*) 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 vivido. 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 ti, contra ti solo pequé... Te gusta un corazón sincero (veritatem 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 (*hyperphronein*) sino, más bien, a tener de sí una valoración justa, sobria (*sophronein*), 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 (1Jn, 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 Ávila 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 sí 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 timo (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 trancar 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. 1Cor 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 soberbia!*

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 Fóligno*, 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. Él, 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 mí descanso?* Y la respuesta de Dios 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 sí 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 sabios 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 (Lc: 1, 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 gratuidad 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» (*Floreциllas*, 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 mi alma la grandeza del 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 las 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 no 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 consume 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 prendados 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. Él, 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 pernicioso 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 sus costados» (Cfr. Sal 66, 11). No sabemos qué era exactamente esta «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 humillantes 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. 1Pe 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 tentativa de proyectarse o de elevarse es un salto que viene de la nada y termina en la nada. «La nulidad existencial 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.

XII. «QUE OS TIRE LO HUMILDE».

La humildad-caridad.

En su exhortación a la humildad, san Pablo, decíamos, propone una especial relación entre

humildad y caridad, tanto como para poder decir que si el «texto» nos presenta la humildad como verdad, el «contexto» nos la presenta como caridad y como servicio. La humildad cristiana resulta partida por la mitad, si no se tiene en cuenta esta segunda «cara» suya, que hace de ella una virtud no sólo individual y dirigida a sí misma, sino también comunitaria y abierta a los demás. La comunidad cristiana y la Iglesia están en el trasfondo de toda la parénesis de la carta a los Romanos: *Porque en el cuerpo, que es uno, tenemos muchos miembros, pero no todos tienen la misma función; lo mismo nosotros, con ser muchos, unidos a Cristo formamos un solo cuerpo y, respecto de los demás, cada uno es miembro; pero con dotes diferentes, según el regalo que Dios nos haya hecho* (Rom 12, 4-6). La caridad y la humildad son, a la vez, la vía para preservar la unidad en esta diversidad de dones y de carismas, de manera que contribuyan a edificar, y no a destruir, el único cuerpo: *Como buenos hermanos -recomienda el Apóstol-, sed cariñosos unos con otros, rivalizando en la estima mutua* (o, según otra posible traducción: *cada uno considere a los demás más digno de estima que él*). *Andad de acuerdo unos con otros; no penséis en grandezas, que os tire lo humilde* (Rom 12, 10.16).

Al igual que antes, también en este caso debemos recurrir al método de los «armónicos» para poner de manifiesto el verdadero y completo pensamiento del Apóstol. Esta vez se trata de un texto del mismo san Pablo que, por diversas razones, se puede considerar un texto «paralelo» al de Romanos; se encuentra en la carta a los Filipenses, y dice: *Hacedme feliz del todo y andad de acuerdo, teniendo un amor recíproco y un interés unánime por la unidad. En vez de obrar por egoísmo o presunción, cada cual considere humildemente que los otros son superiores y nadie mire únicamente por lo suyo, sino también cada uno por lo de los demás. Entre vosotros tened la misma actitud del Mesías...* (Fil 2, 2-5). Junto a las numerosas y casi literales semejanzas, este texto presenta, con todo, algunos elementos nuevos respecto al texto de Romanos, y que son los que más nos interesan, pues enriquecen nuestra comprensión de la humildad bíblica.

1. La humildad como imitación de Cristo.

El primer elemento nuevo consiste en el término mismo con que es designada la humildad. Mientras en la carta a los Romanos -ya se ha señalado- aún está ausente el término, por decirlo así, técnico de la humildad en el vocabulario paulino, aquí aparece y de forma bien relevante. Ahora no se habla ya simplemente de sobriedad (*sofrosyne*) (cfr. Rom 12, 3), sino también de humildad (*tapeinofrosyne*) (cfr. Fil 2, 3). Utilizando este término compuesto, que significa sentir (*fronein*) de manera humilde (*tapeino*) y que parece haber acuñado él mismo, el Apóstol hace desaparecer la ambigüedad que había habido hasta entonces y que, por lo demás, hay aún hoy, en el término habitual utilizado para designar la humildad, o sea, *tapeinosis*. Este término, en efecto, puede tener un significado objetivo, que indica una humildad de hecho o de condición (como en la frase «de humilde cuna»), o un significado subjetivo, que indica el sentirse humilde, o el considerarse humildemente. Con el nuevo término, san Pablo pone claramente el acento en la humildad interior, o del corazón, es decir, en la que llamaríamos hoy virtud de la humildad.

El otro elemento nuevo se refiere al motivo que mueve a la humildad, o a su fundamento; en otras palabras, al «porqué» de la humildad. En la perspectiva de la carta a los Romanos, la respuesta era: hay que ser humildes porque la humildad es verdad. Este motivo conserva todo su valor; pero a éste aún se le añade otro motivo absolutamente nuevo: la imitación de Cristo: «Entre vosotros tened la misma actitud del Mesías Jesús, el cual... se humilló» (Fil 2, 8). Aquí el motivo principal de la humildad ya no es una idea, sino una persona, ya no es un principio abstracto, sino un acontecimiento: «se humilló», «se abajó». Vemos realizarse aquí, en un punto particular, el grandioso proceso de cristianización de las virtudes; las virtudes ya no son ordenadas tanto por el principio de la «recta razón», cuanto por la persona concreta de Cristo y por su misterio pascual; ya no encuentran su fundamento principal en la filosofía, sino en la historia, no en la sabiduría (*sophia*) -para hablar con el lenguaje de san Pablo-, sino *Kerygma*. Es así como la ley se convierte en Evangelio y las obras en gracia. De obra humana, la humildad se ha convertido ahora en obra de Dios, que el hombre debe copiar. Dios ha actuado con nosotros como un padre que quiere que su hijo haga algo determinado, por ejemplo dibujar una casa. Primero le da instrucciones, una hoja de papel, colores... El niño prueba, una y otra vez, pero no lo consigue. Entonces el padre coge la hoja y hace él mismo, en su presencia, el dibujo; luego le dice al hijo que lo calque. Así ha hecho Dios con nosotros: primero, en la ley, nos ha indicado la humildad como algo a cumplir, pero luego, en el Evangelio, nos habla de la humildad como algo a imitar. Dios ya no le dice al hombre, como decía bajo la ley: «¡Vete a ocupar el último sitio!» sino que le dice: «¡Ven a ocupar el último sitio!» No sólo lo empuja a la humildad, sino que lo atrae: *Aprended de mí -dice por boca de Cristo-, que soy sencillo y humilde* (Mt 11, 29).

Pero, entonces, la humildad ¿ya no es búsqueda de la verdad? Claro que es búsqueda de la verdad, pero de la nueva verdad del hombre, que es Jesucristo. No ya una verdad sólo racional, o existencial, sino también objetiva, histórica. Por el dogma sabemos que Cristo es «verdadero hombre», o «perfecto hombre» y esto - leído a la luz de la historia de la salvación - significa que él es la realización de la verdadera humanidad. Jesús es el hombre verdadero y es el hombre nuevo, porque es el hombre que ha «restituido a Dios su poder», el hombre que no busca su propia gloria, y que por eso es pura «alabanza de la gloria de Dios» (cfr. Ef 1, 14). Jesús es la verdadera y perfecta «imagen de Dios» (Col 1, 15).

En Cristo encontramos, pues, la síntesis de todas las «razones» de la humildad. Hay -decía yo- al menos dos razones para ser humildes: una, que reside en nosotros, y otra, que reside en Dios. Una razón, por decirlo así, antropológica y una razón teológica. La razón antropológica, negativa, es la que se funda en el conocimiento de sí y de la propia nada y que he tratado de ilustrar en la precedente enseñanza; la razón teológica, positiva, es la que se funda en el conocimiento de Dios, de su infinita majestad, bondad y santidad. Cuando Dios se revela, el hombre toma conciencia de su propia nulidad, se hace espontáneamente humilde. La humildad de Isaías, cuando tuvo en el templo la visión de la gloria de Dios, es una humildad de este orden, o sea, sobrenatural. El profeta no tuvo necesidad de hacer una larga y profunda reflexión sobre sí, para saber qué era él; la simple presencia de la majestad de Dios, de repente, lo situó en un estado de humildad y él exclamó: *¡Ay de mí, estoy perdido! Yo, hombre de labios impuros* (Is 6, 5). Cuando Simón Pedro, en el lago de Tiberiades, vio la potencia de Dios actuando, en la pesca milagrosa, también él entró en ese estado de humildad sobrenatural y dijo: *Apártate de mí, Señor, que soy un pecador* (Lc 5, 8). También la humildad de María tuvo este motivo «divino»: María se vio a sí misma tan pequeña e insignificante, tan sencilla y pobre frente a su Dios, que este temor reverente la llenó completamente de humildad. Este motivo de humildad es perfecto y durará siempre. Los bienaventurados, en el cielo, no son humildes por la visión de su propia miseria y su pecado, sino por la visión de la sobrecogedora perfección y santidad de Dios.

Existen, pues, según la Biblia, dos motivos que empujan, desde direcciones opuestas, hacia la humildad: uno que parte del hombre y otro que parte de Dios, uno que consiste en el conocimiento de sí y otro que consiste en el conocimiento de Dios. Estos dos movimientos, sin embargo, -el *antropológico* y el *teológico*- se han fusionado en uno; en Jesucristo, que es Dios y hombre en la misma persona, tenemos el motivo completo y definitivo de la humildad que es el motivo *crisológico*.

2. La humildad como servicio.

Al nuevo motivo de la humildad que es la imitación de Cristo, corresponde también una nueva dirección, o campo de acción, de la humildad que debemos descubrir ahora a través de la palabra de Dios. Jesús, en el Evangelio, dice: *Aprended de mí que soy manso y humilde de corazón* (Mt 11, 29). Pero, ¿qué es lo que Jesús nos dice que imitemos en su humildad? ¿En qué ha sido Jesús humilde? A lo largo de los Evangelios, no encontramos jamás ni la más mínima admisión de culpa en boca de Jesús, ni cuando conversa con los hombres, ni cuando conversa con el Padre. Esta -digámoslo en un inciso- es una de las pruebas más difíciles, pero también más convincentes, de la divinidad de Cristo y de la absoluta unicidad de su conciencia. En ningún santo, en ningún personaje de la historia ni en ningún fundador de religión, se encuentra semejante conciencia de inocencia. Todos reconocen, más o menos, haber cometido algún error, así como tener algo que perdonar, al menos de Dios. Gandhi, por ejemplo, tenía una conciencia muy clara, en algunas ocasiones, de haber adoptado posturas erróneas; también él tenía sus remordimientos. Jesús, nunca. El puede decir dirigiéndose a sus adversarios: ¡A ver, uno que pruebe que estoy en falta! (Jn 8, 46). Jesús se proclama «Maestro y Señor» (cfr. Jn 13, 13), dice ser más que Abraham, que Moisés, que Jonás, que Salomón. ¿Dónde está, pues, la humildad de Jesús, para poder decir: «Aprended de mí que soy humilde»? Aquí descubrimos algo importante. La humildad no consiste, principalmente, en *ser pequeños*, pues se puede ser pequeños sin ser humildes; no consiste, principalmente, en *sentirse pequeños*, pues uno se puede sentir pequeño y serlo realmente, lo cual sería objetividad, no humildad, sin contar que el sentirse pequeños e insignificantes puede nacer también de un complejo de inferioridad y llevar a encerrarse en sí y a la desesperación, en vez de a la humildad. Por tanto, la humildad, de por sí, en su grado más perfecto, no está en ser pequeños, no está en sentirse pequeños, ¡sino en el *hacerse* pequeños! La humildad más grande no es la *objetiva*, ni tampoco la *subjetiva*, sino la *operativa*.

La humildad perfecta consiste, pues, en hacerse pequeños, y en hacerse pequeños no por necesidad o utilidad personal, sino por amor, para «elevantar» a los demás. Así ha sido la humildad de

Jesús; él se ha hecho tan pequeño que ha llegado hasta «anularse» por nosotros. Lo que el Apóstol dice de la pobreza de Cristo ilumina también su humildad. *Siendo rico, se hizo pobre por nosotros para enriquecernos con su pobreza* (2 Cor 8, 9). La humildad revelada por Jesús es, como se ve, un descender, pero no en los pensamientos, en las palabras o en los sentimientos, sino en los hechos. Aludiendo a nuestro texto de Filipenses 2, 6 ss., Tertuliano dice que, en la Encarnación, Dios ha hecho como un rey que tenía una piedra preciosa incrustada en un anillo de oro, que, un aciago día, le cayó en una cloaca; se metió en el inmundo líquido, recuperó su anillo, lo lavó con agua y se lo puso en el dedo, para que volviera a brillar en su regia diestra. La piedra preciosa -explica el autor- es el alma del hombre, el anillo su cuerpo, una y otro caídos en la cloaca del pecado; Jesús es el rey que se vistió de siervo, descendió al mundo del pecado, encontró al hombre, lo lavó en el agua del bautismo y lo condujo consigo hacia el Padre (Tertuliano, *Framm*, IV; CCL 2, p. 1335). Aducía yo, en la enseñanza precedente, el ejemplo del pescador de perlas: también Jesús -se diría- se ha hecho pescador de perlas, pero la perla que él buscaba al descender, no era él mismo, sino el hombre; lo que lo ha atraído hacia abajo no ha sido, como en nuestro caso, una exigencia de verdad, sino una exigencia de caridad.

La humildad de Jesús es la humildad que descende de Dios y que tiene su modelo supremo en Dios, no en el hombre. En efecto, Dios no es pequeño, no se siente pequeño, pero se ha hecho pequeño y se ha hecho pequeño por amor. Los Padres de la Iglesia empleaban, para esto, la palabra «condescendencia» (*synkatabasis*), que indica dos cosas: el rebajarse de Dios, el descender de Dios y, al mismo tiempo, el motivo que lo empuja a hacerlo, que es su amor por el hombre. Dios, en la posición en que se encuentra, no puede «elevarse»; nada hay por encima de él. Si Dios sale de sí y hace algo fuera de la Trinidad, esto no podrá ser más que un rebajarse y un hacerse pequeño; en otras palabras, no podrá ser más que humildad. Toda la historia de la salvación se nos muestra, a esta luz, como la historia de las sucesivas humillaciones de Dios: cuando Dios crea el mundo «desciende», cuando se adapta a balbucear el pobre lenguaje humano e inspira la Biblia, «desciende». Cuando Dios se encarna, tiene lugar la suprema humillación de Dios que corona todas las demás: «¡Mirad, hermanos, la humildad de Dios!» exclamaba atónito san Francisco de Asís (*Amm*. I). «Cada día se humilla él, como cuando desde su sede real descendió al vientre de la bienaventurada Virgen» (Ep. al Cap. gen., 28). En sus «Alabanzas de Dios Altísimo», que se conservan escritas de su puño en Asís, el mismo santo, enumerando las perfecciones de Dios («Tú eres Santo, Tú eres Fuerte, Tú eres Trino y Uno, Tú eres Amor, Caridad. Tú eres Sabiduría...»), en cierto momento, añade: «¡Tú eres humildad!» De esta manera, el santo ha dado una de las definiciones más sencillas y bellas de Dios: ¡Dios es verdaderamente humildad! Solo Dios es verdaderamente humilde. Nosotros debemos ser humildes por ese motivo, el más profundo de todos: para «retornar» de nuestro Padre, no del «padre de la mentira» que siempre tiende a «elevarse», a poner su trono en los cielos...

Ahora sabemos lo que significa la palabra de Jesús: «Aprended de mí que soy humilde». Es una invitación a hacernos pequeños por amor, a lavar, como él, los pies a los hermanos. En Jesús vemos, sin embargo, también la seriedad de esta elección. No se trata de descender y hacerse pequeño de vez en cuando, como un rey que por su generosidad, de cuando en cuando, se digna descender al pueblo e incluso, quizás, servirlo en algo. Jesús se hizo «pequeño», como «se hizo carne» o sea, establemente, hasta el fondo. Decidió pertenecer a la categoría de los pequeños y de los humildes. «Manso y humilde de corazón» significa también esto: perteneciente al pueblo de los humildes y de los pobres de Dios. De la humildad que he llamado operativa, o de hechos, nace una nueva objetividad, es decir, una nueva condición de humildad que ya no es sólo hereditaria, impuesta o padecida, sino libremente escogida: el hacerse pequeño con los pequeños y estar de parte de los pequeños.

Este aspecto nuevo de la humildad se resume en una palabra: servicio. Un día - se lee en el Evangelio - los discípulos habían discutido entre ellos sobre quién era «el mayor»; entonces Jesús, «sentándose» - como para dar mayor solemnidad a la lección que iba a impartir -, llamó junto a sí a los Doce y les dijo: *Quien quiera ser el primero, que sea el último de todos y el servidor de todos* (Mc 9, 35). Quien quiera ser el «primero», que sea el «último», es decir, que descienda, se abaje; pero luego explica qué entiende por último: que sea el «siervo» de todos. La humildad proclamada por Jesús es, pues, servicio. En el Evangelio de Mateo, esta lección de Jesús es corroborada con un ejemplo: *Igual que este Hombre no ha venido a que le sirvan, sino a servir y a dar su vida en rescate por todos* (Mt 20, 28). ¡Cuántas novedades hay en estas sencillas palabras sobre la humildad! Entre otras cosas, en ellas se dan una perfecta reconciliación entre las dos virtudes de la humildad y de la magnanimidad. Los Griegos -y no sólo ellos- habían despreciado la humildad, porque pensaban que era contraria a la magnanimidad, o sea, al deseo de pensar y hacer cosas grandes y de ser excelente. Este problema ha seguido agobiando, a lo largo de los siglos, también a los pensadores cristianos, que han recurrido a veces a soluciones embarazadas y arbitrarias, como si la humildad estuviera a mitad de camino entre la magnanimidad y la pusilanimidad, llegando en algún caso a

situar la virtud de la magnanimidad por encima de la humildad. Según el Evangelio, la humildad es precisamente la medida de la magnanimidad: «Quien quiera ser el primero...», «el que quiera ser el mayor entre vosotros...» (Mt 20, 26): por tanto, es lícito querer «ser el primero» o hacer cosas grandes. Sólo que el modo de realizar esto ha cambiado con el Evangelio: ya no tiene lugar a costa de los otros, dominando a los otros, como hacen los magnates de las naciones, sino en provecho de los otros. El Evangelio ha invertido la escala de valores, respecto a la escala antigua, establecida y consolidada por el pecado. Sucede entre magnanimidad y humildad, lo que entre sabiduría y la necedad: hay que hacerse necios para llegar a ser verdaderamente sabios (cfr. 1 Cor 3, 18); hay que hacerse pequeños para llegar a ser verdaderamente grandes. Los santos han realizado esta nueva y superior magnanimidad que no se mide sólo por las cosas hechas, sino también y sobre todo por la intención con que se hacen, o sea, por el amor. Han sido magnánimos a la manera divina, no a la manera humana.

3. La humildad y los carismas.

El ámbito privilegiado, en el que ejercitar esta humildad-caridad revelada por Cristo, es, para el Apóstol, -se decía al principio- la comunidad cristiana. No buscar el propio interés sino el de los otros, no tratar de complacerse a sí mismo, sino al prójimo, poner a los otros por encima de uno mismo: son frases que recuerdan la palabra de Jesús sobre hacerse siervo de todos. La declinación de la humildad en caridad tiene lugar, ante todo, a través de un correcto uso de los carismas: Con dones (*charismata*) diferentes, según el regalo *que Dios nos haya hecho* (Rom 12, 6). La humildad-caridad es la condición para que este regalo, esta gracia, concedida a cada uno no se eche a perder, sino que sirva para construir el «único cuerpo de Cristo» (Rom 12, 5). *Las dotes (charisma) que cada uno ha recibido úselas para servir (diakonía) a los demás* (1 Pe 4, 10). Como el carisma es concedido para el servicio, no puede ser custodiado más que por la humildad. Al respecto quisiera mostrar dos cosas: primero, cómo la humildad custodia los carismas, y, segundo, cómo, a su vez, los carismas custodian la humildad.

Primero, pues, cómo la *humildad custodia los carismas*. Como en un solo cuerpo tenemos muchos miembros, así -dice el Apóstol-, aún siendo espiritualmente un solo cuerpo, tenemos carismas diferentes. El enumera, en este sentido, algunos de estos carismas: algunos tienen el don de la profecía, otros un ministerio, otros una enseñanza, otros la exhortación; hay quien preside, quien hace obras de misericordia, etc. (cfr. Rom 12, 6-8). Estos no son dones como los otros, ni simples talentos humanos; los creyentes nos encontramos en las manos un tesoro, dice Pablo; los carismas son operaciones del Espíritu Santo, chispas del mismo fuego de Dios confiadas a nosotros, para la Iglesia. En cualquier caso, nosotros que llevamos este tesoro y este fuego, somos pobres criaturas: ¿cómo hacer para no quemarse y no quemar este tesoro? Esa es la tarea de la humildad. La humildad es lo que permite a esta gracia de Dios pasar y circular dentro de la Iglesia y dentro de la humanidad echarse a perder ni contaminarse. La humildad es el «aislante» en la vida de la Iglesia. El aislante es importantísimo y vital para el progreso en el campo de la electricidad. En efecto, cuanto más alta es la tensión y más potente la carga eléctrica que pasa a través de un hilo, tanto más resistente debe ser el aislante que impide a la corriente descargarse en el suelo o provocar cortacircuitos. El progreso en el campo de la electricidad se detendría si no fuera acompañado por un progreso correspondiente en la técnica del aislante. La humildad es, en la vida espiritual, el gran aislante que impide a la corriente divina de la gracia disiparse o, peor, provocar llamaradas de orgullo. Cuanto más fuerte es la corriente de gracia que atraviesa a una persona con motivo de la santidad o de su oficio, tanto más resistente debe ser su humildad. *Pero este tesoro lo llevamos en vasijas de barro* -decía el Apóstol hablando del carisma de la predicación-, *para que se vea que esa fuerza tan extraordinaria es de Dios y no viene de nosotros* (2 Cor 4, 7). El «barro» es aquí el aislante que preserva y custodia el tesoro. Lo preserva de los dos peligros más frecuentes a que están expuestos los dones de Dios: la vanidad y la rivalidad: No hagáis nada por espíritu de rivalidad o vanagloria -decía el Apóstol en el texto citado al principio-, *sino que cada uno de vosotros, con toda humildad, considere a los demás superiores a él mismo*. La humildad aparece como el exacto antídoto de la ambición, o rivalidad (*eritheia*), y de la vanagloria (*kenodoxia*). A san Francisco de Asís le gustaba decir: «De la misma manera que en las imágenes del Señor y de la Bienaventurada Virgen pintadas en tablas se honra y se recuerda a Dios y a la Virgen, y la madera y la pintura no se atribuyen tal honor a sí mismos, así el siervo de Dios es como una pintura, una criatura hecha a imagen de Dios, en la que Dios es honrado por sus beneficios. El siervo de Dios, pues, semejante a una tablilla pintada, no se debe referir nada a sí mismo; el honor y la gloria son para Dios solo, mientras a sí mismo se atribuirá vergüenza y amargura, pues mientras vivimos nuestra carne es siempre rebelde a las gracias del Señor» (*Leg. Perug.* 104). En una comunidad hay siempre servicios

más vistosos y apetecibles por parte del hombre viejo, y servicios humildes que nadie -si seguimos a la carne- quisiera hacer. ¿Cómo afrontar este inconveniente? La humildad ayuda a no aspirar a las cosas altas, sino a «que nos tire lo humilde» (cfr. Rom 12, 16).

Es fácil, pues, caer en la cuenta de cómo la humildad custodia los carismas. Pero, ¿en qué sentido es verdad también lo contrario, o sea, que los *carismas custodian la humildad*? ¿No la ponen, más bien, en peligro por el honor y el poder que confieren? Nada ennoblece al hombre más que el contacto con Dios; los mayores cargos y los -mayores honores y talentos en el ámbito natural son como nada en comparación con las cosas que se refieren directamente a Dios y a su Espíritu. Y, sin embargo, estas cosas que pueden parecer que ponen en peligro la humildad y la sobriedad del creyente pueden ayudarle a ser humilde. En otras palabras, en los carismas encontramos una razón de más, y muy fuerte, para ser humildes. Veamos en qué sentido. San Pablo dice que «tenemos dones diferentes» y señala algunos de estos dones; en el texto de Romanos 12, nos encontramos ante una de tantas listas de carismas. El hecho que tengamos dones diferentes significa que no todos tenemos todos los dones, que no todos son apóstoles, ni todos profetas, y así sucesivamente. La consecuencia inmediata es que cada uno de nosotros no es el todo, sino sólo, siempre y radicalmente una parte.

La doctrina de los carismas es un formidable motivo de humildad que siempre está ante nosotros. En efecto, ejerciendo un ministerio o cubriendo un cargo, uno cae en la cuenta de que, sin los demás, sin el resto del cuerpo, nada sería. En el texto de Romanos 12, el Apóstol lo indica brevemente, pero desarrolla más ampliamente esta comparación en la primera carta a los Corintios (cfr. 1 Cor 12, 12-17). En el cuerpo humano - explica - hay muchos miembros y cada uno tiene su función, y cada uno depende del otro. El ojo, por ejemplo, es un miembro nobilísimo y muy precioso, pero no puede decir a la mano: «¡No te necesito!» ¿No sería un cuerpo que fuera, todo él ojo, una monstruosidad? El ojo, por tanto, por sí mismo y solo, no es nada. Tiene necesidad de los otros miembros, para ser él mismo, para valer algo; tiene necesidad de una frente que lo lleve, del párpado que lo defienda, de un cerebro que interprete sus impulsos... Necesita de los demás para ser él mismo, no sólo para ser útil al cuerpo. Así, la mano y el pie; así, el corazón mismo. Cada uno de nosotros, en el ámbito espiritual, es como una pequeña célula que moriría inmediatamente, si se separa del resto del cuerpo. ¡Qué maravilloso invento de la sabiduría de Dios! Dando a los hombres sus dones, Dios les ha dado, al mismo tiempo, una ayuda más para tender a la verdad, para ser sobrios. Podríamos decir que los carismas comienzan por edificar la humildad y luego, con la humildad, edifican la Iglesia. Precisamente, pues-, ejercita -do un carisma o un ministerio caemos en la cuenta de que dependemos radicalmente de los demás, y de que, sin ellos, estaríamos suspendidos en el vacío. En cada momento estamos referidos a la verdad de fondo: que sólo Dios es todo, que solo la Iglesia tiene «la plenitud» (Ef 1, 23) del Espíritu, mientras cada uno de nosotros no es más que fragmento. Para alcanzar la plenitud, debemos pasar a través de los otros. De esta manera, es atacada en su raíz la autosuficiencia. El carisma -dice san Pablo- es «una manifestación particular del Espíritu para la utilidad común (1 Cor 12, 7); es como el «detalle» en un cuadro inmenso. En la Iglesia hay quien es competente en derecho canónico, otro en teología, otro en el gobierno, otro en la administración, otro en la cultura, otro en las obras de misericordia... Uno queda fácilmente como hipnotizado por el objeto de la propia competencia, acabando por considerarlo como lo único verdaderamente importante en la Iglesia y no viendo nada más. ¡Cuánto ayuda, a veces, ampliar la mirada y ver el propio trabajo y el propio carisma en el contexto del todo: del todo actual, del todo de los siglos! Inmediatamente se adquiere la justa proporción y uno se siente pequeño pequeño. Sucede como cuando se sube en avión: mientras éste está en tierra, se ven los edificios del aeropuerto grandísimos; pero luego, a medida que el avión va subiendo, se ven cada vez más pequeños, hasta que desaparecen. El que ejerce la autoridad es llevado, de esta manera, a reconocer que la autoridad no es todo; está la doctrina, la profecía, la contemplación, las obras de misericordia. El que tiene el don de la doctrina es llevado a reconocer que la doctrina no es todo, por excelsa que sea: está también la autoridad, la profecía, la caridad, etc. El carisma tiende a la Iglesia, con el mismo dinamismo con que la parte tiende al todo y la gota de agua tiende a reunirse con otras gotas de agua.

Comentando este punto de la doctrina de san Pablo, san Agustín hace una reflexión luminosa. Al oír nombrar todos estos carismas -dice- alguien podría sentirse triste y excluido, pensando que él no posee ninguno. «Pero, atención -prosigue el santo-, si amas, lo que posees no es poco. Pues si tu amas la unidad, todo lo que en ella está en posesión de uno, lo posees también tú. Destierra la envidia y será tuyo lo que es mío; y si yo destierro la envidia, es mío lo que tú posees. La envidia separa, la caridad une. Sólo el ojo, en el cuerpo, tiene la facultad de ver; pero, ¿acaso es que el ojo ve solo para sí mismo? No, él ve por la mano, por el pie y por todos los miembros; así, si el pie está a punto de tropezar con un obstáculo, el ojo no se pone a mirar, ciertamente, a otra parte, evitando prevenirlo. Sólo la mano actúa en el cuerpo; pero, ¿acaso ésta actúa sólo para sí? No, actúa también para el ojo, pues, si está a punto de recibir un golpe no la mano, sino el rostro, ¿acaso

dice la mano: "No me moveré, pues el golpe no lo recibiré yo"? Así el pie, caminando, sirve a todos los miembros. Así, mientras los demás miembros callan, la lengua habla por todos. Tenemos, pues, el Espíritu Santo, si amamos a la Iglesia y la amamos si nos mantenemos insertados en su unidad y en su caridad. El mismo Apóstol, tras haber afirmado que a los hombres se les han concedido dones diferentes, de la misma manera son asignadas tareas diferentes a los miembros del cuerpo, sigue diciendo: *Y me queda por señalaros un camino excepcional* (1 Cor 12, 31) y prosigue hablando de la caridad» (S. Agustín, *In Ioh 32, 8*).

He aquí desvelado el secreto de la caridad que es también el secreto de la humildad, el porqué es «un camino excepcional»: me hace amar la unidad - o sea, concretamente la Iglesia, o la comunidad en que vivo - y en la unidad todos los carismas, no sólo algunos, son «míos». Pero, hay aún más. Si amas la unidad más que yo, el carisma que yo poseo es más tuyo que mío. Supongamos que yo tenga el carisma de «evangelizador», o sea, de anunciar el Evangelio; puedo complacerme o vanagloriarme (¡es una hipótesis en absoluto abstracta!) y entonces me convierto en «una campana ruidosa» (1 Cor 13, 1); mi carisma «de nada sirve», me advierte el Apóstol, mientras a ti que escuchas, sí te sirve, a pesar de mi pecado. Por la humildad-caridad, tú posees sin peligro lo que otro posee con peligro. La humildad-caridad multiplica los carismas; hace del carisma de uno el carisma de todos. Pero, para que esto suceda, como decía Agustín, hay que «desterrar la envidia», o sea morir al propio «yo» individualista y egoísta que busca la propia gloria, y asumir, en su lugar, el «yo» grande e inmenso de Cristo y de su Iglesia. De nuevo, no hay que vivir «para sí mismo», sino «para el Señor».

Hemos terminado la primera enseñanza sobre la humildad con el salmo 131, que habla de la paz del humilde, con la imagen del niño destetado en brazos de su madre. Terminemos ésta segunda con otra palabra que nos habla, también, de paz y de reposo: *Aprended de mí que soy sencillo y humilde de corazón* -dice el Señor- *y encontrará reposo vuestra alma*.

XIII. «POR LA OBEDIENCIA DE UNO SOLO...».

La obediencia a Dios en la vida cristiana.

Al delinear los rasgos, o las virtudes, que deben brillar en la vida nueva de los renacidos por el Espíritu - «lo que es bueno, agradable a Dios y perfecto» (Rom 12, 2) -, después de haber hablado de la caridad y de la humildad, san Pablo, en el capítulo 13 de la carta a los Romanos, llega a hablar también de la obediencia, *Sométase -dice- todo individuo a las autoridades constituidas; no existe autoridad sin que lo disponga Dios y, por tanto, las actuales han sido establecidas por él. En consecuencia, el insumiso a la autoridad se opone a la disposición de Dios* (Rom 13, 1 ss.). La continuación del pasaje, que habla de la espada y de los tributos, así como otros textos paralelos del Nuevo Testamento (cfr. Tit 3, 1; 1 Pe 2, 13-15), indican con toda claridad que el Apóstol no habla aquí de la autoridad en general o de cualquier autoridad, sino sólo de la autoridad civil y estatal, como lo ponen de relieve todas las traducciones y todos los comentarios exegéticos. San Pablo trata de un aspecto particular de la obediencia que era particularmente sentido en el momento en que escribía y, quizás, también por la comunidad a que se dirigía. Era el momento en que estaba madurando, en el seno del judaísmo palestino, la revuelta zelota contra Roma, que concluirá pocos años después con la destrucción de Jerusalén. El cristianismo había nacido del judaísmo, muchos miembros de la comunidad cristiana, también de Roma, eran hebreos convertidos. El problema de obedecer o no al estado romano se ponía, indirectamente, también para los cristianos. La Iglesia apostólica se encontraba ante una elección decisiva. San Pablo, como por lo demás todo el Nuevo Testamento, resuelve el problema a la luz de la actitud y de las palabras de Jesús, especialmente de la palabra sobre el tributo al César (cfr. Mc 12, 17). El Reino predicado por Cristo «no es de este mundo», o sea, no es de naturaleza nacional y política. Por eso, puede vivir bajo cualquier régimen político, aceptando sus ventajas (como era la ciudadanía romana), y también sus leyes. El problema es resuelto en el sentido de la obediencia al estado. La obediencia al estado es una consecuencia y un aspecto de otra obediencia mucho más importante y compleja que el Apóstol llama «la obediencia al Evangelio» (cfr. Rom 10, 16).

Naturalmente, nosotros no podemos limitar el discurso sobre la obediencia sólo a este aspecto de la obediencia al estado, que era vivo y sentido entonces, pero que lo es menos hoy para nosotros, al menos a nivel teórico. San Pablo nos indica el lugar en que se coloca el discurso cristiano sobre la obediencia, pero no nos dice, en este texto solo, todo lo que se puede decir de tal

virtud. El saca aquí las consecuencias de principios precedentemente aceptados, en la misma carta a los Romanos y también en otras partes, y nosotros debemos buscar tales principios para hacer un discurso sobre la obediencia que sea útil y actual hoy, para nosotros. Debemos intentar descubrir la obediencia «esencial», de la que brotan todas las obediencias particulares, comprendida la de las autoridades civiles. Hay, en efecto, una obediencia que a todos -superiores y súbditos, religiosos y laicos- corresponde, que es la más importante de todas, que dirige y vivifica todas las demás; esta obediencia no es la obediencia «del hombre al hombre», sino la obediencia del hombre a Dios. Es ésta la obediencia que queremos descubrir, en la escuela de la palabra de Dios. Se ha escrito que «si hay hoy un problema de obediencia, no es el de la docilidad directa al Espíritu Santo -a la que cada uno se acoge a gusto-, sino el de la sumisión a una jerarquía, a una ley y a una autoridad humanamente expresadas». Yo también estoy convencido de que es así. Pero, es precisamente para hacer posible de nuevo esta obediencia concreta a la ley y a la autoridad visible, por lo que debemos partir de la obediencia de Dios y a su Espíritu. Por eso, nos confiamos al Espíritu Santo, para que nos conduzca de la mano por el camino que vamos a emprender, para descubrir el gran secreto de la obediencia.

1. La obediencia de Cristo.

Es relativamente sencillo descubrir la naturaleza y el origen de la obediencia cristiana: basta ver en base a qué concepción de la obediencia es definido Jesús, por la Escritura, como «el obediente». De inmediato descubrimos, así, que el verdadero fundamento de la obediencia cristiana no es una *idea* de obediencia, sino un *acto* de obediencia; no es principio abstracto («el inferior debe estar debajo del superior»), sino un acontecimiento; no está fundado sobre un «orden natural constituido», sino que funda y constituye, él mismo, un orden nuevo; no se encuentra en la razón (la «recta ratio»), sino en el Kerygma, y ese fundamento que es Cristo se *ha hecho obediente hasta la muerte* (Fil 2, 8); que Cristo *sufriendo aprendió a obedecer y, así consumado, se convirtió en causa de salvación eterna para todos los que le obedecen a él* (Heb 5, 8-9). El centro luminoso, del que toma su luz todo el discurso sobre la obediencia en la carta a los Romanos, es Rom 5, 19: *La obediencia de este solo constituirá justos a la multitud*. La obediencia de Cristo es la fuente inmediata e histórica de la justificación; las dos cosas están estrechamente unidas. Quien conoce el lugar que ocupa, en la carta a los Romanos, la justificación, puede conocer, por este texto, el lugar que ocupa en ella la obediencia. Para el Nuevo Testamento, la obediencia de Cristo no es sólo el más sublime ejemplo de obediencia, sino que es su *fundamento*. ¡Esta es la «constitución» del reino de Dios!

Tratemos de conocer la naturaleza de aquel «acto» de obediencia sobre el que está fundado el orden nuevo; en otras palabras, tratemos de conocer en qué ha consistido la obediencia de Cristo. Jesús, de niño, obedeció a sus padres, luego, de mayor, se sometió a la ley mosaica, al Sanedrín, a Pilatos... Pero, san Pablo no piensa en ninguna de estas obediencias; piensa, en cambio, en la obediencia de Cristo al Padre. La obediencia de Cristo, en efecto, es considerada la exacta antítesis de la desobediencia de Adán: *Como la desobediencia de aquel solo hombre constituyó pecadores a multitud, así también la obediencia de este solo constituirá justos a la multitud* (Rom 5, 19; cfr. 1 Cor 15, 22). También en el himno de la carta a los Filipenses, la obediencia de Cristo «hasta la muerte y muerte de cruz» se contraponen tácitamente a la desobediencia de Adán que quiso «hacerse igual a Dios» (cfr. Fil 2, 6 ss.). Pero, ¿a quién desobedeció Adán? Ciertamente no a sus padres, ni a la autoridad, ni a las leyes... Desobedeció a Dios. En el origen de todas las desobediencias hay una desobediencia a Dios y en el origen de todas las obediencias está la obediencia a Dios.

San Ireneo interpreta la obediencia de Jesús, a la luz de los cánticos del Siervo, como una sumisión interior y absoluta a Dios, realizada en una situación de extrema dificultad: «Aquel pecado -escribe- que había aparecido por obra del leño, fue abolido por obra de la obediencia del leño, pues obedeciendo a Dios, el Hijo del hombre fue clavado en el leño, destruyendo la ciencia del mal e introduciendo y haciendo penetrar en el mundo la ciencia del bien. El mal es desobedecer a Dios, como obedecer a Dios es el bien. Por eso, dice el Verbo, por obra del profeta Isaías: *Yo no me resistí ni me eché atrás: ofrecí la espalda a los que me apaleaban, las mejillas a los que mesaban mi barba; no me tapé el rostro ante ultrajes y salivazos* (Is 50, 5-6). Así pues, en virtud de la obediencia que prestó hasta la muerte, colgado del leño, eliminó la antigua desobediencia ocurrida en el leño» (*Epideixis*, 34).

La obediencia cubre toda la vida de Jesús. Si san Pablo y la carta a los Hebreos sacan a la luz el lugar de la obediencia en la *muerte* de Jesús (cfr. *Fil 2, 8*; Heb 5,8), san Juan y los Sinópticos completan el cuadro, sacando a la luz el lugar que la obediencia ocupó en la *vida* de Jesús, a diario. *Para mí* -dice Jesús en el Evangelio de Juan- *es alimento cumplir el designio del que me envió, y yo*

hago siempre lo que le agrada a él (Jn 4, 34; 8, 29).

La obediencia de Jesús al Padre se ejerce, sobre todo, a través de la obediencia a las palabras escritas. En el episodio de las tentaciones del desierto, la obediencia de Jesús consiste en recordar las palabras de Dios y atenerse a ellas: «¡Está escrito!» Las palabras de Dios, bajo la acción actual del Espíritu, se convierten en vehículos de la voluntad viva de Dios y revelan su carácter «vinculante» de órdenes de Dios. He aquí donde reside la famosa obediencia del nuevo Adán en el desierto. Después del último «está escrito» de Jesús, Lucas prosigue la narración diciendo que «el diablo se alejó» (Lc 4, 12) y que Jesús volvió a Galilea «con la potencia del Espíritu Santo» (Lc 5, 14). El Espíritu Santo es dado a los que «se someten a Dios» (Hch 5, 32). Santiago dice: *Someteos a Dios, resistid al diablo y os huirá* (Sant 4, 7); así ha ocurrido en las tentaciones de Jesús. La obediencia de Jesús se ejerce, de modo particular, respecto a las palabras escritas sobre él «en la ley, en los profetas y en los salmos» y que él, como hombre, descubre a medida que avanza en la comprensión y en el cumplimiento de su misión. La concordancia perfecta entre las profecías del Antiguo Testamento y los actos de Jesús, que se nota en la lectura del Nuevo Testamento, no se explica diciendo qué profecías dependen de los actos (o sea, que son aplicaciones posteriores, después de que Jesús realizara esos actos), sino diciendo que los actos dependen de las profecías. Jesús ha «actuado», en obediencia perfecta, las cosas escritas sobre él, por el Padre. Cuando quieren oponerse a su captura, Jesús dice: Pero, ¿cómo se cumpliría entonces la Escritura, que dice que esto tiene que pasar? (Mt 26, 54). La vida de Jesús está como guiada por un rastro luminoso que los demás no ven y que está formado por las palabras escritas para él; él extrae de las Escrituras el «se debe» (*deí*) que rige toda su vida.

La grandeza de la obediencia de Jesús, *objetivamente* se mide «por lo que padeció» y subjetivamente por el amor y la libertad con que obedeció. En Jesús resplandece en grado sumo e infinito la obediencia filial. Incluso en los momentos más extremos, como cuando el Padre le puso a beber el cáliz de la pasión, en sus labios nunca se apagó el grito filial: *¡Abbá! Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?, exclamó en la cruz* (Mt 27, 46); pero añadió de inmediato, según Lucas: *Padre, a tus manos encomiendo mí espíritu* (Lc 23, 46). *¡En la cruz, Jesús «se abandonó al Dios que abandonaba!»* Esta es la obediencia hasta la muerte; ésta es «la roca de nuestra salvación».

2. La obediencia como gracia, el bautismo.

En el capítulo quinto de la carta a los Romanos, san Pablo nos presenta a Cristo como el fundador de los obedientes, en oposición a Adán que fue el fundador de los desobedientes. En el capítulo siguiente, el sexto, el Apóstol revela de qué manera entramos nosotros en la esfera de este acontecimiento, a saber, a través del bautismo. San Pablo pone un principio: si tú te pones libremente bajo la jurisdicción de alguien, estás obligado luego a servirle y obedecerle: *Sabéis muy bien que estar a disposición de alguien obedeciéndole como esclavos es ser de hecho esclavos de ése a quien obedecéis: si es el pecado, para acabar en la muerte; si es la Obediencia a Dios, para la vida honrada* (Rom 6, 16). (En el último caso, he escrito obediencia en mayúscula, porque no se trata ya de la obediencia en abstracto, sino de la obediencia de Cristo o, mejor, de Cristo el obediente). Ahora, establecido el principio, san Pablo recuerda el hecho: los cristianos, en realidad, se han puesto libremente bajo la jurisdicción de Cristo, el día que, en el bautismo, lo han aceptado como su Señor: *Pero, gracias a Dios, aunque erais esclavos del pecado, respondisteis (hypekouísate) de corazón a la doctrina básica que os transmitieron y, emancipados del pecado, habéis entrado al servicio de la honradez* (Rom 6, 17). En el bautismo ha tenido lugar un cambio de patrón, un cambio de campo: del pecado a la justicia, de la desobediencia a la obediencia, de Adán a Cristo. La liturgia ha expresado todo esto mediante la oposición: «Renuncio-Creo». En la antigüedad existían, en algunos rituales bautismales, gestos dramáticos que hacían visible, por decirlo así, este acontecimiento interior. El bautizando se giraba primero hacia occidente, considerado como símbolo de las tinieblas, y hacía un signo de repudio y de alejamiento de Satanás y de sus obras; después se giraba hacia oriente, símbolo de la luz, e, inclinándose profundamente, saludaba a Cristo como su nuevo Señor. Sucedió como cuando, en una guerra entre dos reinos, un soldado abandona el ejército del tirano para unirse al del libertador.

La obediencia es, pues, para la vida cristiana, algo constitutivo, es el aspecto práctico y necesario de la aceptación del señorío de Cristo. No hay señorío en acto, si no hay, por parte del hombre, obediencia. En el bautismo hemos aceptado un Señor, un Kyrios, pero un Señor «obediente», uno que se ha convertido en Señor precisamente a causa de su obediencia (cfr. Fil 2, 8-11), uno, cuyo señorío, por decirlo así, tiene como esencia la obediencia. La obediencia, aquí, no

es tanto *condición de súbdito*, cuanto más bien *semejanza*; obedecer a un Señor así es asemejarse, pues también él ha obedecido.

Encontramos una espléndida confirmación del pensamiento paulino al respecto en la primera carta de Pedro. Los fieles -se lee al principio de la carta- han sido *elegidos conforme al proyecto de Dios, mediante la consagración con el Espíritu, para obedecer a Jesús Mesías* (1 Pe 1, 2). Los cristianos han sido elegidos y santificados «para obedecer»; ¡la vocación cristiana es una vocación a la obediencia! Un poco más adelante, en el mismo escrito, los fieles son definidos, con una fórmula bastante sugestiva, «hijos de la obediencia»: *Como hijos obedientes (tekna hypakoés), no os amoldéis más a las aspiraciones que teníais antes* (1 Pe 1, 14).

A partir de ahí descubrimos que la obediencia, antes que virtud, es don, antes que ley, es gracia. La diferencia entre ambas cosas es que la ley dice que hay que hacer, mientras la gracia da que hacer. La obediencia, ante todo, obra de Dios es Cristo, que luego es indicada al creyente para que, a su vez, la exprese en su vida con una fiel imitación. En otras palabras, nosotros no tenemos sólo el *deber* de obedecer, ¡sino que también tenemos la *gracia* para obedecer!

La obediencia cristiana tiene sus raíces, pues, en el bautismo; por el bautismo, todos los cristianos están «consagrados» a la obediencia, en cierto sentido han hecho «voto». El descubrimiento de este dato común a todos, fundado en el bautismo, viene al encuentro de una necesidad vital de los *laicos* en la Iglesia. El Concilio Vaticano II ha enunciado el principio de la «llamada universal a la santidad» del pueblo de Dios (*Lumen Gentium*, 40) y, como quiera que no hay santidad sin obediencia, decir que todos los bautizados están llamados a la santidad es como decir que todos están llamados a la obediencia, que hay también una llamada universal a la obediencia. Con todo, ahora es necesario que se presente a los bautizados una santidad y una obediencia adecuada para ellos, no caracterizada demasiado particularmente, ni tampoco ligada a condiciones, estados o tradiciones demasiado alejados de su vida. Y esta santidad, en su elemento objetivo, no puede ser más que la esencial, trazada por la palabra de Dios y fundada en el bautismo.

3. La obediencia como «deber»: la imitación de Cristo.

En la primera parte de la carta a los Romanos, san Pablo nos presenta a Jesucristo como «don», que hay que acoger con la fe, mientras en la segunda parte - la parenética - nos presenta a Cristo como «modelo» a imitar con la vida. Estos dos aspectos de la salvación están presentes también dentro de cada virtud y de cada fruto del Espíritu. En cada virtud cristiana, hay un elemento místico y un elemento ascético, una parte confiada a la gracia y otra a la libertad. Hay una obediencia «impresa» en nosotros y una obediencia «expresada» por nosotros. Ha llegado el momento de considerar este segundo aspecto, o sea, nuestra activa imitación de la obediencia de Cristo. La obediencia como deber. Apenas se intenta investigar, a través del Nuevo Testamento, en qué consiste el deber de la obediencia, se hace un descubrimiento sorprendente: que la obediencia es vista casi siempre como obediencia a Dios. Ciertamente, también se habla de todas las demás formas de obediencia: a los padres, a los patrones, a los superiores, a las autoridades civiles, «a toda institución humana» (1 Pe 2, 13), pero bastante menos a menudo y de forma mucho menos solemne. El mismo sustantivo «obediencia» (*hypakoé*) -que es el término más fuerte- es empleado siempre y sólo para indicar la obediencia a Dios o, en todo caso, a instancias que están de parte de Dios, excepto en un solo pasaje de la carta a Filemón donde ese término indica la obediencia al Apóstol. San Pablo habla de obediencia a la *fe* (Rom 1, 5; 16, 26), de obediencia a la *enseñanza* (Rom 6, 17), de obediencia al *Evangelio* (Rom 10, 16; 2 Tes 1, 8), de obediencia a la *verdad* (Gal 5, 7), de obediencia a *Cristo* (2 Cor 10, 5). Encontramos el mismo lenguaje también en otras partes: los Hechos de los Apóstoles hablan de obediencia a la *fe* (Hch 6, 7), la primera carta de Pedro habla de obediencia a *Cristo* (1 Pe 1, 2) y de obediencia a la *verdad* (1 Pe 1, 22).

Pero, ¿es posible y tiene sentido hablar hoy de obediencia a Dios, después que la nueva y viviente voluntad de Dios, manifestada en Cristo, se ha expresado completamente y se ha objetivado en toda una serie de leyes y jerarquías? ¿Es lícito pensar que, después de todo esto, aún haya voluntades «libres» de Dios, para ser aceptadas y cumplirlas? Si la viviente voluntad de Dios se pudiera aprehender y objetivar exhaustiva y definitivamente en una serie de leyes, normas e instituciones, en un «orden» instituido y definido de una vez para siempre, la Iglesia acabaría petrificándose. El descubrimiento de la importancia de la obediencia a Dios es una consecuencia natural del redescubrimiento, puesto de relieve por el Concilio Vaticano II, de la dimensión pneumática -junto a la jerárquica- de la Iglesia (cfr. *Lumen Gentium*) y del primado, en ella, de la palabra de Dios (cfr. *Dei Verbum*). La obediencia a Dios, en otras palabras, es concebible sólo cuando se afirma claramente -como, precisamente, hace la *Lumen Gentium*- que el Espíritu Santo

«guía a la Iglesia hacia la verdad entera, la unifica en la comunión y en el ministerio, la instruye y dirige con diversos dones jerárquicos y carismáticos, la embellece con sus frutos, con la fuerza del Evangelio hace rejuvenecer a la Iglesia, la renueva constantemente y la conduce a la perfecta unión con su Esposo» (L. G., 4). Sólo si se cree en un «señorío» actual y puntual del Resucitado sobre la Iglesia, sólo si se está convencido íntimamente de que también hoy -como dice el salmo- *habla el Señor, Dios de los dioses, y no está callado* (Sal 50), sólo entonces se está en situación de comprender la necesidad e importancia de la obediencia a Dios. Esta es un prestar oído al Dios que habla, en la Iglesia, a través de su Espíritu, que ilumina las palabras de Jesús y de toda la Biblia, y les confiere autoridad, haciendo de ellas canales de la viviente y actual voluntad de Dios respecto a nosotros.

La obediencia a Dios y al Evangelio estaba, necesariamente, un poco en la sombra, al menos a nivel de conciencia refleja, en el tiempo en que se pensaba en la Iglesia, sobre todo, en términos de institución, como una «sociedad perfecta», dotada desde el principio de todos los medios, poderes y estructuras para llevar a los hombres a la salvación, sin necesidad de ulteriores intervenciones puntuales de Dios. En el momento en que la Iglesia es, de nuevo y con claridad, concebida como «misterio e institución» a la vez, la obediencia vuelve automáticamente a configurarse como obediencia no sólo a la institución, sino también al Espíritu, no sólo a los hombres, sino también y ante todo a Dios, como lo era para Pablo.

Pero así como, en la Iglesia, institución y misterio no están contrapuestos sino unidos, así también ahora debemos mostrar que la obediencia espiritual a Dios no exige de la obediencia a la autoridad visible e institucional, sino que, por el contrario, la renueva, la refuerza y la vivifica, hasta el punto de que la obediencia a los hombres se convierte en el criterio para juzgar si hay o no, y si es auténtica, la obediencia a Dios. Una obediencia a Dios, en efecto, se presenta así, por lo general. Dios hace aparecer en tu corazón un deseo suyo sobre ti; es una «inspiración» que, habitualmente, nace de una palabra de Dios que se ha escuchado o leído en oración. No sabes de dónde viene o cómo se ha generado en ti un determinado pensamiento, pero te lo encuentras ahí, como un brote todavía frágil, que puede desaparecer como el humo. Tú te sientes «interpelado» por esa palabra o por esa inspiración; notas que te «pide» algo nuevo y tú dices «sí». Es un «sí» todavía vago y oscuro respecto a lo que hay que hacer y el modo de hacerlo, pero es esencialmente clarísimo y firme. Es como si recibieras una carta cerrada que aceptas en todo su contenido, haciendo un acto de fe. Luego, la claridad interior percibida en ese momento desaparece; las motivaciones, antes tan evidentes, se oscurecen. Sólo queda una cosa de la que, aún queriéndolo, no puedes dudar: que un buen día has recibido una orden de Dios y que has respondido «sí». ¿Qué hacer en tales circunstancias? De nada sirve multiplicar las reevocaciones y los autodiscernimientos. Aquello no ha nacido de la «carne», o sea, de tu inteligencia; ha nacido «del Espíritu» y sólo se puede reencontrar en el Espíritu. Sin embargo, ahora el Espíritu ya no te habla como la primera vez, directamente y en la intimidad, sino que calla y te envía a la Iglesia y a sus canales institucionales. Debes depositar tu llamada en manos de los superiores y de los que, en cierta manera, tienen una autoridad espiritual sobre ti; creer que, si es de Dios, él te lo hará reconocer como tal por medio de sus representantes. Me viene a la mente, al respecto, la experiencia de los Magos. Estos vieron una estrella y en su corazón sintieron una llamada. Se pusieron en viaje; mientras, la estrella había desaparecido. Tuvieron que dirigirse a Jerusalén e interrogar a los sacerdotes; por éstos supieron su destino exacto: ¡Belén! Después de esta humilde investigación volvió a aparecer la estrella. Los Magos debían ser, de este modo, un signo también para los sacerdotes de Jerusalén.

Ahora bien, ¿qué hacer cuando se perfila un conflicto entre las dos obediencias y el superior humano pide hacer algo diferente u opuesto a lo que crees que Dios te ha ordenado? Basta preguntarse, ¿qué hizo, en ese caso, Jesús? El aceptó la obediencia externa y se sometió a los hombres, pero actuando así no renegó, sino que cumplió la obediencia al Padre. Precisamente esto es lo que quería el Padre. Sin saberlo ni quererlo, unas veces de buena fe, otras no, los hombres -como entonces les sucedió a Caifás, a Pilatos y a la masa- se convierten en instrumentos para que se cumpla la voluntad de Dios, no la suya. Con todo, tampoco esta regla es absoluta: la voluntad de Dios y su libertad pueden exigir del hombre -como le sucedió a Pedro frente a la imposición del Sanedrín- que obedezca a Dios, antes que a los hombres (cfr. Hch 4, 19-20).

La obediencia a Dios es la obediencia que siempre podemos cumplir. Obedecer a órdenes y autoridades visibles, se da sólo de tanto en tanto, tres o cuatro veces-en toda la vida, -hablo claro, de las de cierta seriedad-; sin embargo, obedecer a Dios es algo que se da más a menudo. Cuanto más se obedece, más se multiplican las órdenes de Dios, pues él sabe que este es el don más hermoso que puede hacer, como lo hizo con su Hijo predilecto, con Jesús. Cuando Dios encuentra un alma decidida a obedecer, entonces toma en sus manos su vida, como se coge el timón de una barca, como se cogen las riendas de un carro. Entonces se convierte en serio, y no sólo en teoría, en «Señor» -o sea, en el que «rige», «gobierna»-, determinando, puede decirse, momento a momento,

los gestos, las palabras de esa persona, su modo de emplear el tiempo, todo. Esta acaba comportándose como se comportaba un buen religioso de otro tiempo: para cualquier cosa, por mínima que fuera, pedía permiso a su superior, o, como se decía en otro tiempo, la «obediencia».

Esta vía, de por sí, no tiene nada de místico o extraordinario, sino que está abierta a todos los bautizados. Consiste en «presentar las cuestiones a Dios» (cfr. Ex 18, 19). Yo puedo decidir, por mí mismo, hacer o dejar de hacer un viaje, un trabajo, una visita, un gasto y después, una vez decidido, rogar a Dios por el éxito de ello. Pero si nace en mí el amor a la obediencia a Dios, entonces actuaré de forma diferente: preguntaré primero a Dios - a través del medio sencillísimo que todos tenemos a disposición: la oración - si es su voluntad que yo haga ese viaje, este trabajo, esa visita o ese gasto, y luego haré, o dejaré de hacer, eso; así, mi decisión será, en todo caso, un acto de obediencia, no ya una libre iniciativa mía. Normalmente, es claro que no oiré, en mi breve oración, ninguna voz ni tendré ninguna respuesta explícita sobre qué hacer, o al menos no es necesario que la haya para que lo que hago sea obediencia. Actuando así, en realidad, he sometido la cuestión a Dios, me he despojado de mi voluntad, he renunciado a decidir yo solo y he dado a Dios una posibilidad para intervenir, si quiere, en mi vida. Cualquier cosa que decida hacer, regulándome con criterios ordinarios de discernimiento, será obediencia a Dios. Como el servidor fiel jamás toma una iniciativa o no atiende una orden de extraños, sin decir: «Debo escuchar primero a mi patrón», así también el verdadero siervo de Dios no emprende nada, sin decirse a sí mismo: «Debo orar un poco para saber qué quiere mi Señor que yo haga». ¡De esta manera se ceden las riendas de la propia vida a Dios! La voluntad de Dios penetra, de esta manera, cada vez más capilarmente en el tejido de una existencia, embelleciéndola y haciendo de ella un «sacrificio vivo, santo y agradable a Dios» (Rom 12, 1). Si esta regla de «presentar las cuestiones a Dios» vale para las pequeñas cosas de cada día, tanto más vale para las grandes cosas, como por ejemplo, la decisión de la propia vocación: si casarse o no casarse, si servir a Dios en el matrimonio o servirlo en la vida consagrada. La misma palabra «vocación» -que, considerada desde Dios significa llamada-, vista desde la parte del hombre, en sentido pasivo, significa respuesta, o sea, obediencia. En este sentido, la vocación es la fundamental obediencia de la vida, la que, especificando el bautismo, crea en el creyente un permanente estado de obediencia. También el que se casa, debe hacerlo «en el Señor» (1Cor 7, 39), o sea, por obediencia. El matrimonio resulta así una obediencia a Dios, pero en un sentido liberador, no constrictivo, como sucede cuando uno se casa para obedecer a los padres, o a cualquier necesidad. Ya no es una decisión exclusivamente propia que, en un segundo momento, es presentada a Dios, sólo para que él lo apruebe y la bendiga; sino que es una decisión hecha con él, en adhesión filial a su voluntad que es, ciertamente, una voluntad de amor. La diferencia no es pequeña; es diferente poder decir, en las situaciones difíciles derivadas de la propia decisión, que se está ahí por voluntad de Dios, que no se ha querido eso solo por cuenta propia y que, por tanto, Dios hará que no falte su ayuda y su gracia.

La obediencia a Dios, también en su forma concreta, no es, como se ve, cuestión solo de los religiosos en la Iglesia, sino que está abierta a todos los bautizados. En la Iglesia, los laicos no tienen un superior al que obedecer - al menos no en el sentido que lo tienen los religiosos y clérigos -; pero, en compensación, tienen un «Señor» al que obedecer. ¡Tienen su palabra! Hasta en sus más remotas raíces hebreas, la palabra «obedecer» denota la escucha y está referida a la palabra de Dios. El término griego empleado en el Nuevo Testamento para designar la obediencia (*hypakouein*), traducido literalmente, significa «escuchar atentamente», o «prestar atención», y también la palabra latina «oboedientia» (de *ob-audire*) significa lo mismo. En su significado más originario, obedecer quiere decir someterse a la Palabra, reconocerle un poder real sobre uno. De ahí se entiende cómo, al redescubrimiento de la palabra de Dios en la Iglesia de hoy, debe acompañar un redescubrimiento de la obediencia. No se puede cultivar la palabra de Dios, sin cultivar también la obediencia. De otra forma, acabamos *ipso facto* por ser desobedientes. «Desobedecer» (*parakouein*) significa escuchar mal, distraidamente. Podríamos decir que significa escuchar con desapego, de manera neutral, sin sentirse vinculados por lo que se escucha, conservando el propio poder de decisión frente a la Palabra. Los desobedientes son los que escuchan la Palabra, pero -como dice Jesús- no la ponen en práctica (cfr. Mt 7, 26). Pero no tanto en el sentido que se quedan atrás en la práctica, cuanto en el sentido que ni siquiera se plantean el problema de la misma. Estudian la Palabra, pero sin la idea de que deben someterse a ella; dominan la Palabra, en el sentido que dominan los instrumentos de análisis, pero no quieren ser dominados por ella; quieren conservar la neutralidad que conviene a todo estudioso, en relación con el objeto de su estudio. Por el contrario, la vía de la obediencia se abre ante quien ha decidido vivir «para el Señor»; es una exigencia que se presenta con la verdadera conversión. Así como al religioso, tras haber hecho su profesión religiosa, le es consignada la Regla a observar, así también al cristiano, que se ha convertido nuevamente al Evangelio, en el Espíritu Santo, le es consignada esta simple regla contenida en una sola frase: «¡Sé obediente! ¡Obedece a la Palabra!» En el enfrentamiento entre los dos «reinos», la salvación estará en la obediencia. Se salvará el grupo de los obedientes y su consigna será: «¡Obediencia a Dios!»

4. «Aquí me tienes, Dios mío...»

Para superar la actual crisis de obediencia en la Iglesia hay que enamorarse de la obediencia, pues quien se enamora de ella, encontrará luego bien el modo de ejercitarla. He tratado de sacar a la luz algunos motivos que ayudan en esta tarea: el ejemplo de Jesús, nuestro bautismo... Hay, sin embargo, uno que es capaz de hablar, más que ningún otro, a nuestro corazón: la complacencia de Dios Padre. La obediencia es la clave que abre el corazón de Dios Padre.

A Abraham, -después de volver del monte Moria, le dijo Dios: «Te bendeciré con toda clase de bendiciones... Todos los pueblos se bendecirán nombrando a tu descendencia, *porque me has obedecido*» (Gen 22, 18). El tono de estas palabras le hace pensar a uno que ha debido entretenerse mucho tiempo y con fatiga, pero que ahora, finalmente, puede dar salida a lo que tiene en el corazón. Lo mismo se repite, a un nivel infinitamente más elevado, con Jesús: puesto que Cristo se ha hecho obediente hasta la muerte, el Padre lo ha exaltado y le ha dado el nombre que está por encima de cualquier otro nombre (cfr. Fil 2, 8-11). La complacencia de Dios Padre no es un modo de hablar metafórico, falto de realidad; ¡es el Espíritu Santo! Dios -dice Pedro en los Hechos de los Apóstoles- concede el Espíritu Santo a los que se le someten (cfr. Hch 5, 29).

Si queremos entrar en esta complacencia de Dios, debemos aprender a decir también nosotros «¡Aquí me tienes!» A lo largo de toda la Biblia resuena esta expresión, una de las más simples y breves del lenguaje humano, pero de las más queridas de Dios. Expresa el misterio de la obediencia a Dios: Abraham dijo: «¡Aquí me tienes!» *Hineni* (Gn 22, 1); Moisés dijo: «¡Aquí me tienes!» (Ex 3, 4); Samuel dijo: «¡Aquí me tienes!» (1 Sam 3, 1 ss.); Isaías dijo: «¡Aquí me tienes!» (Is 6, 8); María dijo: «¡Aquí me tienes!» (Lc 1, 38); Jesús dijo: «¡Aquí me tienes!» (Heb 10, 9). Parece que estemos ante una especie de llamada, en la que los llamados responden, cada uno, por turno: «¡Presente!» ¡Estos hombres han respondido de verdad a la llamada de Dios!

El salmo 40 nos describe una experiencia espiritual que nos ayuda a formular el «propósito», al final de esta meditación. Un día, en que se sentía rebosante de alegría y de reconocimiento por los beneficios de su Dios («He esperado, he esperado en el Señor, y él se me ha inclinado sobre mí...; me ha sacado de la fosa de muerte...»), en un verdadero estado de gracia, el salmista se pregunta qué puede hacer para responder a tanta bondad de Dios: ¿ofrecer holocaustos, víctimas? Comprende inmediatamente que no es esto lo que Dios quiere de él; es demasiado poco para expresar lo que lleva en el corazón. Entonces se presenta la intuición y la revelación: lo que Dios desea de él es una decisión generosa y solemne, la decisión de cumplir, en adelante, todo lo que Dios quiere de él, de obedecerle en todo. Entonces dice:

Aquí estoy, porque está escrito en el libro que cumpla tu voluntad. Dios mío, lo quiero, llevo tu ley en las entrañas.

Entrando en el mundo, Jesús ha hecho suyas estas palabras diciendo: *Aquí estoy* para realizar tu *designio* (Heb 10, 5 ss.). Ahora nos corresponde a nosotros. Toda la vida, día tras día, puede ser vivida de acuerdo con las palabras: «¡Aquí estoy, Dios mío, para hacer tu voluntad!» Por la mañana, al comenzar una nueva jornada, al hacer una visita, al acudir a una cita, al empezar un nuevo trabajo: «¡Aquí estoy, Dios mío, para hacer tu voluntad!» Nosotros no sabemos que nos deparará ese día, esa visita, ese trabajo; sólo sabemos con certeza una cosa: que, en todo, queremos cumplir la voluntad de Dios. No sabemos que nos reserva el futuro; pero es hermoso que nos encaminemos hacia él con estas palabras en los labios: «¡Aquí estoy, Dios mío, para hacer tu voluntad!».

XIV. «PERTRECHÉMONOS PARA ACTUAR EN LA LUZ».

La pureza cristiana.

En nuestra lectura de la carta a los Romanos, hemos llegado al punto donde se dice: *La*

noche está avanzada, el día se echa encima: dejemos las actividades propias de las tinieblas y pertrechémonos para actuar en la luz. Comportémonos como en pleno día, con decoro: nada de comilonas ni borracheras, nada de orgías ni desenfrenos, nada de riñas ni porfías. En vez de eso, revestíos del Señor, Jesús Mesías, y no deis pábulo a los bajos deseos (Rom 13, 12-14).

San Agustín, en las *Confesiones*, nos narra el lugar que ocupó este pasaje en su conversión. Había llegado a una adhesión casi total a la fe; sus objeciones habían desaparecido una tras otra y la voz de Dios era cada vez más acuciante. Pero había una cosa que lo retenía: el miedo a no vivir casto: «Eran patrañas y más patrañas, vanidad de vanidades, las que me retenían, viejas amigas mías, y me estiraban hacia abajo mi vestido de carne y en voz baja me decían ¿Nos despides? y: ¿ya no estaremos nunca más contigo? y: ¿desde ahora esto y aquello ya no lo tendrás nunca jamás? ¡Y qué no era lo que me insinuaban, Dios mío, indicando esto y aquello!» Por otra parte, sin embargo, sentía el reclamo cada vez más acuciante de la conciencia que lo invitaba a confiar en Dios y le decía: «Échate en sus brazos, no temas. El no se apartará, para hacerte caer. Échate en sus brazos sin más preocupaciones. ¡El te acogerá y te liberará!» (*Conf. VIII, 11*). Estaba en el jardín de la casa donde se hospedaba, en medio de esta lucha interior y con lágrimas en los ojos, cuando, desde la casa vecina, oyó que venía una voz, como de niño o niña, que iba repitiendo: «¡Tolle, lege! ¡Toma, lee, toma, lee!» Interpretó esas palabras como una invitación de Dios y, como tenía a mano el libro de las cartas de san Pablo, lo abrió al azar, decidido a considerar como voluntad de Dios la primera frase en que se fijara su mirada. La frase en que se fijó fue, precisamente, la que acabamos de escuchar. Dentro de él brilló una luz de serenidad, que hizo desaparecer todas las tinieblas de la incertidumbre. Ya sabía que, con la ayuda de Dios, podía ser casto (cfr. *Conf. VIII, 12*).

Lo que el Apóstol, en este pasaje, llama «actividades de las tinieblas» son las mismas que en otro lugar define «deseo, o actividades, de la carne» (cfr. Rom 8, 13; Gal 5, 19) y lo que llama «armas de la luz» son las mismas que en otra parte llama «actividades del Espíritu», o «frutos del Espíritu» (cfr. Gal 5, 22). Entre estas actividades de la carne destaca, con dos términos (*koite y aselgeia*) el desenfreno sexual, al que se contraponen el arma de la luz que es la pureza. El Apóstol no se alarga, en el presente contexto, hablando de este aspecto de la vida cristiana; pero, por la lista de vicios, que aparece en el comienzo de la carta (cfr. Rom 1, 26 ss.), sabemos cuánta importancia tiene para él. Si aquí no trata explícitamente la pureza, al menos dice que éste es el lugar en que hay que hacerlo. Se trata de una tercera relación fundamental que el Espíritu quiere curar, después de la relación a Dios y la del prójimo, curados, respectivamente, por la obediencia y por la caridad: la relación para consigo mismo. San Pablo establece un estrechísimo nexo entre pureza y santidad, así como entre pureza y Espíritu Santo: *Lo que Dios quiere -escribe- es que viváis consagrados a él, que os apartéis del libertinaje, que sepa cada cual controlar su propio cuerpo santo y respetuosamente, sin dejarse arrastrar por la pasión, como los paganos que no conocen a Dios. Y que en este asunto nadie ofenda a su hermano ni abuse de él, porque el Señor venga todo eso... Dios no nos llamó a la inmoralidad, sino a una vida consagrada; por consiguiente, quien rechaza estas instrucciones no rechaza a un hombre, sino a Dios, el que os da su Espíritu Santo (1 Tes 4, 3-8)*. Tratemos, pues, de acoger esta última «exhortación» de la palabra de Dios, profundizando en el fruto del Espíritu que es la pureza.

1. Las motivaciones cristianas de la pureza

En la carta a los Gálatas, san Pablo escribe: *El fruto del Espíritu es amor, alegría, paz, tolerancia, agrado, generosidad, lealtad, sencillez, dominio de sí* (Gal 5, 22). El término griego original que traducimos con «dominio de sí» es *enkrateia*. Tiene una gama muy amplia de significados; se puede, en efecto, ejercitar el dominio de sí en el comer, en el hablar, en controlar la ira, etc. Aquí, sin embargo, como por lo demás casi siempre en el Nuevo Testamento, se emplea para significar el dominio de sí en una esfera bien precisa de la personalidad: en el ámbito de la sexualidad. Lo deducimos del hecho que, poco antes, enumerando las «actividades de la carne», el Apóstol llama *porneia*, o sea impureza, a lo que se opone al dominio de sí.

Por eso, tenemos dos términos-clave para comprender la realidad de que queremos hablar: uno positivo (*enkrateia*) y otro negativo (*porneia*), uno que describe la cosa y el otro su falta o su oposición. Ahora bien, he dicho que el término *enkrateia* significa, literalmente, dominio de sí, poder sobre el propio cuerpo, y, en particular, sobre los propios instintos sexuales. Pero, ¿qué significa *porneia*? (De momento, tratemos de determinar todas las posibles indicaciones a partir de los simples nombres de las cosas, antes de ir más allá de ellas). En las modernas traducciones de la Biblia, este término aparece unas veces como prostitución, otras como impudicia, otras como fornicación o adulterio y otras con otros vocablos. La idea de fondo contenida en el término *porneia* es, en todo caso, la de «venderse», enajenar el propio cuerpo, prostituirse por tanto. (El vocablo deriva del verbo *pernemi*, que significa «me vendo»). Utilizando ese término para indicar casi

todas las manifestaciones de desorden sexual, la Biblia viene a decir que todo pecado de impureza es, en cierto sentido, un prostituirse, un venderse.

Los términos utilizados por san Pablo nos dicen, pues, que son posibles, respecto al propio cuerpo y a la propia sexualidad, dos actitudes contrapuestas, una fruto del Espíritu y otra obra de la carne; una, virtud y otra, vicio. La primera actitud es conservar el dominio de sí y del propio cuerpo; la segunda es, en cambio, vender o enajenar el propio cuerpo, o sea, disponer de la sexualidad por propio placer, con finalidades utilitaristas y diferentes a aquellas para las que ha sido creada, hacer del acto sexual un acto venal, aunque la utilidad no sea siempre el dinero, como en el caso de la prostitución verdadera y propia, sino también el placer egoísta y fin en sí mismo.

Cuando se habla de la pureza y de la impureza en simples elencos de virtud o vicio, sin profundizar en la materia, el lenguaje del Nuevo Testamento no difiere mucho del de los moralistas paganos, por ejemplo los estoicos; también éstos utilizaban correctamente los dos términos que hemos visto hasta aquí, *enkrateia* y *porneia*, dominio de sí e impureza. El que se quedara en estos dos términos solos, no recogería nada específicamente bíblico y cristiano. También los moralistas paganos exaltaban el dominio de sí, aunque sólo en función de la paz interior, de la impassibilidad (*apatheia*), del autodomínio; la pureza era gobernada, según ellos, por el principio de la «recta razón». En realidad, sin embargo, dentro de estos vocablos paganos, hay ya un contenido completamente nuevo que brota, como siempre, del *Kerygma*. Esto es evidente ya en nuestro texto, donde a la disolución sexual se opone, de modo bastante significativo, como su contrario, el «vestirse del Señor Jesucristo». Los primeros cristianos eran capaces de percibir este contenido nuevo, pues era objeto de una catequesis específica en otros contextos.

Examinemos ahora una de estas catequesis específicas sobre la pureza, para descubrir el verdadero contenido y las verdaderas motivaciones cristianas de esta virtud que se desprenden del acontecimiento pascual de Cristo. Se trata del texto de 1 Corintios 6, 12-20. Parece que los Corintios -quizás tergiversando una frase del Apóstol- adujeran el principio: «Todo me es lícito», para justificar incluso los pecados de impureza. En la respuesta del Apóstol está contenida una motivación absolutamente nueva de la pureza que brota del misterio de Cristo. No es lícito -dice él- darse a la lujuria (*porneia*), no es lícito venderse, o disponer de sí para el propio placer, por el simple hecho de que ya no nos pertenecemos, no somos nuestros, sino de Cristo. No se puede disponer de lo que no es nuestro. *¿Se os ha olvidado que sois miembros de Cristo... y que no os pertenecéis?* (1 Cor 6, 15.19). La motivación pagana, en cierto sentido, está del revés; el valor supremo a salvaguardar ya no es el dominio de sí, sino el «no dominio de sí». ¡*El cuerpo no es para la lujuria, sino para el Señor!* (1 Cor 6, 13): la motivación última de la pureza es, pues, que «¡Jesús es el Señor!» La pureza cristiana, en otras palabras, no consiste tanto en establecer el dominio de la razón sobre los instintos, cuanto en establecer el dominio de Cristo sobre toda la persona, razón e instintos. Lo más importante no es que yo consiga el dominio sobre mí mismo, sino que Jesús tenga el dominio sobre mí mismo. Hay un salto de cualidad casi infinito entre las dos perspectivas, en el primer caso, la pureza está en función de mí mismo, yo soy la finalidad; en el segundo, la pureza está en función de Jesús, Jesús es la finalidad. Si, hay que esforzarse por conseguir el dominio de sí, pero sólo para cederlo luego a Cristo. Esta motivación cristológica de la pureza resulta más imperiosa a partir de lo que san Pablo añade en el mismo texto: nosotros no somos sólo genéricamente «de» Cristo, como propiedad o cosa suya, ¡somos el cuerpo mismo de Cristo, sus miembros! Esto lo hace todo inmensamente más complicado, pues significa que, cometiendo la impureza, yo prostituyo el cuerpo de Cristo, realizo una suerte de odio sacrilegio; hago «violencia» al cuerpo del Hijo de Dios. *¿Voy a quitarle un miembro al Mesías para hacerlo miembro de una prostituta?* (1 Cor 6, 15); basta sólo formular esa hipótesis para quedar aterrados por su gravedad.

A esta motivación *cristológica*, se une de inmediato la *pneumatológica*, o sea, la que se refiere al Espíritu Santo: *Sabéis muy bien que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros* (1 Cor 6, 19). Abusar del propio cuerpo es, pues, profanar el templo de Dios; y si uno destruye el templo de Dios, Dios lo destruirá a él (cfr. 1 Cor 3, 17). Cometer impureza es «irritar al santo Espíritu de Dios» (cfr. Ef 4, 30).

Junto a las motivaciones cristológica y pneumatológica, el Apóstol indica también una *motivación escatológica*, que se refiere al destino último del hombre: Dios, *que resucitó al Señor, nos resucitará también a nosotros con su poder* (1 Cor 6, 14). Nuestro cuerpo está destinado a la resurrección; está destinado a participar, un día, en la bienaventuranza y la gloria del alma. La pureza cristiana no se basa en el desprecio del cuerpo, sino por el contrario en la gran estima de su dignidad. El Evangelio -decían los Padres de la Iglesia al combatir a los gnósticos- no predica la salvación «respecto a» la carne, sino la salvación «de» la carne. Los que consideran al cuerpo una «vestimenta extraña», destinada a ser abandonada aquí abajo, no tienen los motivos que tiene el cristiano para conservarla inmaculada. Los movimientos «libertinos» en la historia han surgido casi siempre en el seno de corrientes que predicaban un espiritualismo radical, como los cátaros.

«Estando el cuerpo -escribía un Padre de la Iglesia- unido al alma en cada acción, también le acompañará en todo lo que suceda en el futuro. Respetemos, pues, hermanos, nuestros cuerpos y no abusemos de ellos como cosas extrañas; no digamos, como los herejes, que la vestimenta corporal es algo extraño, sino respetémosla como algo que pertenece a nuestra persona. De todo lo que hayamos hecho por medio del cuerpo deberemos rendir cuentas a Dios» (s. Cirilo de Jerusalén, Cat. XVIII, 20; PG 33, 1041).

El Apóstol concluye su catequesis sobre la pureza con la apasionada invitación: ¡*Glorificad a Dios con vuestro cuerpo!* (1 Cor 6, 20). El cuerpo humano es, pues, para la gloria de Dios y expresa esta gloria cuando el hombre vive su propia sexualidad y toda su corporeidad en obediencia amorosa a la voluntad de Dios, que es como decir: en obediencia al sentido mismo de la sexualidad, a su naturaleza intrínseca y originaria, que no es la de venderse, sino la de darse. Tal glorificación de Dios a través del propio cuerpo no exige necesariamente la renuncia al ejercicio de la propia sexualidad. En el siguiente capítulo, o sea, en 1 Corintios 7, san Pablo explica que esa glorificación de Dios se expresa de dos formas o según dos carismas diferentes: o a través del matrimonio, o a través de la virginidad. Glorifica a Dios en su cuerpo la virgen o el célibe, y lo glorifica también el que se casa, con tal que cada cual viva las exigencias del propio estado.

2. Pureza, belleza y amor al prójimo.

A la luz nueva del misterio pascual y que san Pablo nos ha mostrado hasta ahora, el ideal de la pureza ocupa un lugar privilegiado en toda síntesis de la moral cristiana del Nuevo Testamento. Puede decirse que no hay una carta de san Pablo en que no dedique a la cuestión un espacio, cuando describe la vida nueva en el Espíritu (cfr. por ejemplo, Ef 4, 17-5, 33; Col 3, 5-12). Esa exigencia fundamental de pureza se especifica, cada vez, de acuerdo con los diversos estados de vida de los cristianos. Las cartas pastorales muestran cómo debe configurarse la pureza en los jóvenes, en las mujeres, en los casados, en los ancianos, en las viudas, en los presbíteros, en los obispos; nos presentan la pureza en sus variadas facetas: castidad, fidelidad conyugal, sobriedad, continencia, virginidad, pudor. En conjunto, este aspecto de la vida cristiana determina lo que el Nuevo Testamento - de modo especial, las cartas pastorales - llama la «belleza» o el carácter «bello» (*kalós*) de la vocación cristiana que, fundiéndose con otro aspecto, el de la bondad (*agathós*), forma el ideal único de la «buena belleza» o de la «bella bondad», por lo que se habla, indiferentemente, tanto de obras buenas como de obras bellas. La tradición cristiana, llamando a la pureza la «bella virtud», ha recogido esta visión bíblica que expresa, no obstante los abusos y las acentuaciones demasiado unilaterales que se han dado, algo profundamente verdadero. ¡La pureza es realmente bella!

Tal pureza es un estilo de vida, más que una virtud particular. Tiene una gama de manifestaciones que va más allá de la esfera propiamente sexual. Hay una pureza del cuerpo, pero también hay una pureza del corazón que hace rehuir no sólo los actos, sino también los deseos y los pensamientos «feos» (cfr. Mt 5, 8, 27-28). Hay, luego, una pureza de la boca que consiste, negativamente, en abstenerse de palabras obscenas, de vulgaridades y sandeces (cfr. Ef 5., 4; Col 3, 8) y, positivamente, en la sinceridad y franqueza en hablar, o sea, en decir: «sí, sí» y «no, no», a imitación del Cordero inmaculado «en cuya boca no se encontró engaño» (cfr. 1 Pe 2, 22). Hay, finalmente, una pureza o transparencia de los ojos y de la mirada. El ojo -decía Jesús- es la linterna del cuerpo; si el ojo es puro y claro, todo el cuerpo está en la luz (cfr. Mt 6, 22 s.; Lc 11, 34). San Pablo utiliza una imagen muy sugestiva para indicar este estilo nuevo de vida: dice que los cristianos, nacidos con la Pascua de Jesús, deben ser «panes sin levadura, con candor y autenticidad» (cfr. 1 Cor 5, 8). El término utilizado por el Apóstol -*eilikrinéa*- contiene, de por sí, la imagen de una «transparencia solar». En nuestro mismo texto él habla de la pureza como de un «arma de la luz».

Hoy día, se tiende a contraponer entre sí los pecados contra la pureza y los pecados contra el prójimo, y se tiende a considerar verdadero pecado sólo el que va contra el prójimo; a veces, se ironiza sobre el excesivo culto concedido en el pasado a la «bella virtud». Esta actitud, en parte, es explicable, la moral había acentuado demasiado unilateralmente, en el pasado, los pecados de la carne, llegando a crear, a veces, verdaderas y propias neurosis, en detrimento de la atención a los deberes para con el prójimo y en detrimento de la misma virtud de la pureza que, de esa manera, quedaba empobrecida y reducida a virtud casi únicamente negativa, la virtud de saber decir no. Ahora, en cambio, se ha pasado al exceso opuesto y se tiende a minimizar los pecados contra la pureza, en favor (a menudo, sólo verbal) de una atención al prójimo. El error de fondo está en contraponer estas dos virtudes. La palabra de Dios, lejos de contraponer pureza y caridad, las une estrechamente entre sí. Basta leer la continuación del pasaje de 1 Tesalonicenses que he citado al

principio, para darse cuenta de cómo ambas cosas sean interdependientes entre sí según el Apóstol (cfr. 1 Tes 4, 3-12). El fin único de pureza y caridad es poder llevar una vida «llena de decoro», o sea, íntegra en todas sus relaciones, tanto respecto a sí mismo como respecto a los demás. En nuestro texto, el Apóstol resume todo esto con la expresión: «Comportarse como en pleno día, con decoro» (cfr. Rom 13, 13).

Pureza y amor al prójimo son entre sí como dominio de sí y donación a los demás. ¿Cómo puedo darme, si no me poseo, antes bien soy esclavo de mis pasiones? ¿Cómo puedo darme a los demás, si aún no he comprendido lo que me ha dicho el Apóstol: que no me pertenezco y que mi mismo cuerpo no es mío, sino del Señor? Es ilusorio creer que se pueden poner juntos, un auténtico servicio a los hermanos, que siempre requiere sacrificio, altruismo, olvido de sí y generosidad, y una vida personal desordenada, dedicada toda ella a complacerse a sí mismo y a las propias pasiones. Inevitablemente, se acaba instrumentalizando a los hermanos, como se instrumentaliza al propio cuerpo. No sabe decir «sí» a los hermanos quien no sabe decir «no» a sí mismo.

Una de las «excusas» que más contribuyen a favorecer el pecado de impureza, en la mentalidad de la gente, y a descargarlo de todas las responsabilidades es que, en el fondo, no hace daño a nadie, no viola los derechos ni la libertad de los demás, a menos - se dice - que se trate del caso de la violencia carnal. Sin embargo, a parte del hecho que viola el derecho fundamental de Dios de dar una ley a sus criaturas, esta «excusa» es falsa incluso en relación con el prójimo. No es verdad que el pecado de impureza termina en quien lo comete. Hay una solidaridad entre todos los pecados. Cada pecado, donde y por quien quiera que sea cometido, contagia y contamina el ambiente moral del hombre; este contagio es llamado por Jesús «el escándalo» y es condenado por él con una de las expresiones más duras de todo el Evangelio (cfr. Mt 18, 6 ss.; Mc 9, 42 ss.; Lc 17, 1 s.). También los malos pensamientos que se estancan en el corazón, según Jesús, contaminan al hombre, y por tanto, al mundo: *Del corazón salen las malas ideas: los homicidios, adulterios, inmoralidades, robos, testimonios falsos, calumnias. Eso es lo que mancha al hombre* (Mt 15, 19-20). Todo pecado produce una erosión de los valores y todos juntos crean lo que Pablo define «la ley del pecado», cuyo terrible poder sobre todos los hombres pone de manifiesto (cfr. Rom 7, 14 ss.). En el *Talmud* hebreo se lee un apólogo que ilustra bien la solidaridad que hay en el pecado y el daño que cada pecado, incluso personal, produce en los demás: «Algunas personas -se lee- se encuentran a bordo de una barca. Alguna de ellas cogió un taladro y empezó a hacer un agujero debajo de sí. Los demás pasajeros, viéndolo, le dijeron: -¿qué haces?- El respondió: ¿Qué os importa? ¿No estoy haciendo el agujero debajo de mi asiento? Pero le replicaron: -¡Sí, pero el agua entrará y nos ahogará a todos!».

Hay que añadir que la pureza no predispone sólo a una justa relación consigo mismo y con el prójimo, sino también a una íntima y familiar relación con Dios. Lo subraya continuamente tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento. Uno no se puede poner a orar con el corazón impuro; la misma experiencia demuestra que es imposible. No nos podemos «elevator» hacia Dios, que es espíritu, si somos prisioneros de la carne, que es materia; sería como si un pájaro pretendiera emprender el vuelo, mientras está cogido al «lazo» e inmovilizado por un hilo al suelo. San Pedro escribía a los primeros cristianos: *Calma y sobriedad para poder orar* (1 Pe 4, 7). Si san Pablo aconseja a los mismos esposos abstenerse, alguna vez, de sus relaciones íntimas, aún siendo legítimas y santas, para poder dedicarse más libremente a la oración (cfr. 1 Cor 7, 5), a causa del presente estado de la naturaleza humana, ¿qué se debe decir de los actos sexuales en sí mismos desordenados? Estos hacen prácticamente imposible la oración, a menos que no haya una sincera voluntad de luchar y de vencer las propias debilidades.

3. Pureza y renovación.

Estudiando la historia de los orígenes cristianos, se ve con claridad que fueron dos los principales instrumentos con que la Iglesia consiguió transformar el mundo pagano de entonces, el primero fue el anuncio de la Palabra, el Kerygma, y el segundo el testimonio de vida de los cristianos, la *martyria*; así mismo se ve cómo, en el ámbito del testimonio de vida, dos fueron, otra vez, las cosas que más asombraban y convertían a los paganos: el amor fraterno y la pureza de costumbres. Ya la primera carta de Pedro hace referencia al asombro del mundo pagano frente al tenor de vida, tan diferente, de los cristianos: *Bastante tiempo -dice- asasteis ya viviendo en plan pagano, dados como estabais a libertinajes y vicios, crápulas, comilonas, borracheras y nefandas idolatrías. Ahora, cuando no acudís con ellos al consabido derroche de inmoralidad, se extrañan y os insultan* (1 Pe 4, 3-4). Los Apologetas - o sea, los escritores cristianos que escribían en defensa de la fe, en los primeros siglos de la Iglesia - atestiguan que el tenor de vida puro y casto de los cristianos era, para

los paganos algo «extraordinario e increíble»: «Los cristianos -se lee en un texto- se casan como todos los demás y tienen hijos, pero no abandonan a los recién nacidos. Su mesa es común, pero no el lecho; viven en la carne, pero no según la carne; residen en la tierra, pero son, en realidad, ciudadanos del cielo» (A Diogneto, 5, 5). En particular, tuvo un extraordinario impacto sobre la sociedad pagana la reforma de la familia, cuya descomposición no podían frenar, impotentes, las autoridades de entonces, que también lo pretendían. Uno de los argumentos sobre los que san Justino mártir basa su Apología, dirigida al emperador Antonino Pío, es éste: los emperadores romanos están preocupados por reformar las costumbres y la familia, y se esfuerzan en promulgar, con tal fin, oportunas leyes que, sin embargo, se muestran insuficientes. Entonces, ¿por qué no reconocer lo que han sido capaces de obtener las leyes cristianas en quienes las han acogido y la ayuda que pueden prestar también a la sociedad civil? Algunas preclaras jóvenes cristianas, muertas en martirio, mostraron hasta dónde llegaba, al respecto, la fuerza del cristianismo.

No es necesario pensar que la comunidad cristiana estuviera completamente libre de desórdenes y pecados en materia sexual. San Pablo había tenido que reprender un caso de incesto en la comunidad de Corinto. Pero tales pecados eran reconocidos claramente como tales, denunciados y corregidos; no se exigía estar sin pecado, en esta materia, como en otras, sino luchar contra el pecado. El adulterio era considerado, junto a la apostasía y al homicidio, como uno de los tres pecados más grandes, tanto como para hacer discutir, durante cierto tiempo y en determinados ambientes, si era o no perdonable con el sacramento de la penitencia.

Ahora, hagamos un salto de los orígenes cristianos a nuestros días. ¿Cuál es la situación del mundo de hoy, por lo que se refiere a la pureza? ¡La misma, si no peor, que la de entonces! Vivimos en una sociedad que, respecto a las costumbres, ha recaído en pleno paganismo y en plena idolatría del sexo. La tremenda denuncia que san Pablo hace del mundo pagano, al principio de la carta a los Romanos, se aplica, punto por punto, al mundo de hoy, especialmente en las sociedades, así llamadas, del bienestar: *Dios -escribe- los entregó, por esa razón, a pasiones degradantes: sus mujeres cambiaron las relaciones naturales por otras innaturales, y los hombres lo mismo: dejando las relaciones naturales con la mujer, se consumieron de deseos unos por otros; cometen infamias con otros hombres... y aún conociendo bien el veredicto de Dios: que los que se portan así son reos de muerte, no sólo hacen esas cosas, sino además aplauden a los que las hacen* (Rom 1, 26-27, 32). También hoy, no sólo se hacen estas cosas y otras peores, sino que incluso se intenta justificarlas, o sea, justificar toda licencia moral y toda perversión sexual, con tal que - se dice - no haga violencia a los otros y no perjudique la libertad del otro. ¡Como si Dios nada tuviera que ver en esto! Se destruyen familias enteras y se dice: ¿qué mal hay en ello? Es indudable que era necesario revisar determinados juicios de la moral sexual tradicional, y que las modernas ciencias humanas han contribuido a iluminar ciertos mecanismos y condicionamientos de la psique humana, que quitan o disminuyen la responsabilidad moral de determinados comportamientos considerados, en otro tiempo, pecaminosos. Sin embargo, este progreso nada tiene que ver con el pansexualismo de ciertas teorías pseudo-científicas y permisivas, que tiende a negar toda norma objetiva respecto a la moral sexual, reduciéndolo todo a un hecho de evolución espontánea de las costumbres, o sea a un hecho de cultura. Si examinamos de cerca la así llamada revolución sexual de nuestros días, vemos, con espanto, que no es simplemente una revolución contra el pasado, sino que es también, a menudo, una revolución contra Dios. Las luchas en favor del divorcio, del aborto, y de otras cosas semejantes se llevan habitualmente siguiendo el grito: «¡Yo soy mía! ¡Mi cuerpo es mío!», o sea, la exacta antítesis de la verdad establecida sobre la palabra de Dios, a saber: que nosotros no somos nuestros que no nos pertenecemos, pues somos «de Cristo». Por eso, esta consigna es de revuelta contra Dios, es pretensión de autonomía absoluta.

Por lo demás, hoy hay algo aún más grave que en el tiempo de san Pablo, y es que algunas teorías permisivas se han infiltrado en la misma Iglesia, en algunos ambientes y publicaciones que llegan a justificar, sin demasiadas distinciones, la homosexualidad y otros desórdenes claramente condenados por la palabra de Dios. Se escucha, a veces, de labios de quien debería enseñar al pueblo la sana doctrina, consideraciones que dejan atónitos por su superficialidad, como ésta que he escuchado con mis propios oídos: «Dios te ama tal como eres; Dios quiere, sobre todo, tu realización; por eso, si tú eres "así" y si sientes que tal cosa te realiza, sigue adelante y no te atormentes. ¡Dios es Padre!» ¡Como si uno se pudiera «realizar» al margen de la voluntad de Dios, con el pecado! De esta manera, se peca, sobre todo, por falta de fe en la potencia de Dios; en vez de decir al hermano débil o enfermo: «¡Dios te ama y Dios es más fuerte que tu debilidad!», se acaba diciéndole que el pecado y su debilidad son más fuertes que Dios.

4. ¡Puros de corazón!

Pero no quiero detenerme demasiado describiendo la situación presente en torno a nosotros; al fin y al cabo, todos la conocemos bien. A mí me apremia más descubrir y transmitir lo que Dios quiere de nosotros, los cristianos, en esa situación. Dios nos llama a la misma empresa a la que llamó a nuestros primeros hermanos de fe: a «oponernos a este torrente de perdición». Nos llama a realizar la purificación del templo del Espíritu Santo, que es nuestro cuerpo y el cuerpo de toda la Iglesia. Nos llama a hacer resplandecer de nuevo, ante los ojos del mundo, la «belleza» de la vida cristiana. Nos llama a luchar por la pureza. A luchar con tenacidad y humildad; no necesariamente a ser, del todo e inmediatamente, perfectos. Es ésta una lucha tan antigua como la misma Iglesia. Pero hoy hay algo nuevo que el Espíritu Santo nos llama a hacer: nos llama a dar testimonio al mundo de la inocencia originaria de las criaturas y de las cosas. El mundo se ha hundido muy hondo; el sexo -se ha escrito- se nos ha subido a todos a la cabeza. Es necesario algo muy fuerte, para romper esta especie de narcosis y embriaguez de sexo. Es necesario volver a despertar en el hombre la nostalgia de inocencia y simplicidad que lleva en su corazón, aunque muy a menudo recubierta de barro. No de una inocencia de creación, que ya no hay, sino de una inocencia de redención, que Cristo nos ha restituido y que se nos ofrece en los sacramentos y en la palabra de Dios. San Pablo alude a este programa cuando escribe a los Filipenses: *Sed irreprochables y límpidos, hijos de Dios sin tacha en medio de una gente torcida y depravada, entre la cual brilláis como lumbreras del mundo, manteniendo un mensaje de vida* (Fil 2, 15 ss.). Esto es lo que, en nuestro texto, el Apóstol llama «pertrecharse para actuar en la luz».

Hoy, un aspecto importante de esta vocación a la pureza, especialmente para los jóvenes, es el pudor. El pudor, por sí sólo, proclama el misterio del cuerpo humano que está unido a un alma; proclama que, en nuestro cuerpo, hay algo que va más allá de él y lo trasciende. El pudor es respeto de sí y de los demás. Donde desaparece el sentido del pudor, la sexualidad humana es fatalmente banalizada, despojada de todo reflejo espiritual y reducida, fácilmente, a mercancía de consumo. El mundo de hoy se ríe del pudor y exalta a quien amplía los límites. Induce a los jóvenes a avergonzarse precisamente de aquello, de que deberían estar orgullosos, ejerciendo sobre ellos una verdadera violencia. Hay que poner fin a eso. *Lo propio vuestro... sea la personalidad escondida dentro* -recomendaba Pedro a las mujeres de la primera comunidad cristiana -, *con el adorno inalterable de un carácter suave y sereno. Eso sí que vale a los ojos de Dios. Así se adornaban antaño aquellas santas mujeres que esperaban en Dios* (1 Pe 3, 4 s.). No se trata de condenar todo adorno externo del cuerpo y todo intento de revalorizar al máximo la propia imagen y hacerla más bella, sino de acompañar eso con limpios sentimientos del corazón, de hacerlo más para los otros, especialmente para el propio novio, o para el propio marido o para los hijos, más que para sí; para dar alegría, no para seducir.

El pudor es el más bello adorno de la pureza. «El mundo -se ha escrito- será salvado por la belleza»; pero, el que ha dicho esto, ha añadido inmediatamente que «en el mundo sólo hay un ser absolutamente bello, cuya aparición es un milagro de belleza: Cristo» (F. Dostoevskij). La pureza es lo que permite a la belleza divina de Cristo manifestarse y resplandecer en el rostro de un joven o de una joven cristianos. El pudor es un espléndido testimonio para el mundo. De una de las primeras mártires cristianas, la joven Perpetua, se lee, en las actas auténticas de su martirio, que atada a una feroz vaca en la arena y lanzada al aire, al caer a tierra sangrando, «se arreglaba el vestido, más preocupada por el pudor que por el dolor» (*Passio SS. Perp. et Fel.*; PL 3, 35). Testimonios como éste contribuyeron a cambiar el mundo pagano y a introducir en él la estima por la pureza.

Ya no basta una pureza hecha de miedos, de tabús, de prohibiciones, de huida mutua entre el hombre y la mujer, como si ésta fuera, siempre y necesariamente, una insidia para aquél y un potencial enemigo, más que una «ayuda». En el pasado, la pureza quedó reducida, a veces, al menos en la práctica, precisamente a este complejo de tabús, de prohibiciones, de miedos, como si la virtud tuviera que avergonzarse ante el vicio, en vez de ser el vicio el que se avergonzara ante la virtud. Debemos aspirar, gracias a la presencia del Espíritu en nosotros, a una pureza que sea más fuerte que el vicio contrario; una pureza positiva, no sólo negativa, que sea capaz de hacernos experimentar la verdad de aquella palabra del Apóstol: *¡Todo es limpio para los limpios!* (Tit 1, 15) y de ésta otra de la Escritura: *El que está con vosotros es más fuerte que el que está con el mundo* (1 Jn 4, 4).

Debemos empezar por reformar la raíz que es el «corazón», porque es de ahí de donde brota todo lo que contamina verdaderamente la vida de una persona (cfr. Mt 15, 18 s.). *¡Bienaventurados los puros de corazón -dice Jesús- porque verán a Dios!* (Mt 5, 8). Esos verán verdaderamente, o sea, tendrán ojos nuevos para mirar al mundo y a Dios, ojos limpios que saben discernir lo que es bello y lo que es feo, lo que es verdad y lo que es mentira, lo que es vida y lo que es muerte. En definitiva, ojos como los de Jesús; Jesús podía hablar de todo con gran libertad: de los niños, de la mujer, de la gestación, del parto... Ojos como los de María. Debemos enamorarnos de la belleza, pero de la belleza verdadera, la misma que las criaturas han recibido de Dios y que se revela

a la mirada de los puros de corazón. La pureza, por tanto, ya no consiste en decir «no» a las criaturas, sino en decirles «sí»; sí, en cuanto criaturas de Dios que eran, y siguen siendo, «muy buenas». Para poder decir este «sí», es necesario, de todas formas, pasar a través de la cruz, porque, después del pecado, nuestra mirada sobre las criaturas se ha enturbiado; se ha desencadenado en nosotros la concupiscencia; la sexualidad ya no es pacífica, se ha convertido en una fuerza ambigua y amenazadora que nos arrastra contra la ley de Dios, incluso a pesar de nuestra misma voluntad.

5. Los medios: mortificación y oración.

Diciéndolo así, ya he introducido el discurso sobre los medios para adquirir y conservar la pureza. El primero de estos medios es, precisamente, la mortificación. La verdadera libertad interior que permite el acercamiento de toda criatura a la luz, que permite escuchar y acoger cualquier miseria sin, por ello, quedar nosotros mismos contaminados, no es fruto de una simple habituación al mal. No se consigue saboreándolo todo y tratando de inmunizarse, inoculándose, en pequeñas dosis, el bacilo del mal mismo que se quiere combatir; por el contrario, se consigue apagando en nosotros el foco de infección. En definitiva, se consigue con la mortificación: *Si con el Espíritu dais muerte a las bajas acciones, viviréis* (Rom 8, 13).

Debemos hacer lo posible por rescatar la palabra «mortificación» de la sospecha que, desde hace mucho tiempo, pesa sobre ella. El hombre de hoy, cediendo sin darse cuenta ante los reclamos del hombre viejo, se ha creado una filosofía especial para justificar, e incluso exaltar, la satisfacción indiscriminada de los propios instintos o, como se prefiere decir, de las propias pulsiones naturales, viendo en ello la vía de la autorrealización personal, ¡como si, en este campo, fuera necesario animar al hombre con una filosofía especial y no bastaran ya, por sí solos, la naturaleza corrompida y el egoísmo humano! La mortificación, en verdad, es vana y también ella es obra de la carne, si se hace por sí misma, sin libertad, o, peor aún, si se hace para alegar derechos ante Dios, o para hacer alarde ante los hombres. Es así como muchos cristianos la han conocido y ahora tienen miedo de recaer en ello, pues, quizás, han conocido la libertad del Espíritu. Sin embargo, hay un modo diferente de considerar la mortificación, que la palabra de Dios nos señala, un modo del todo espiritual porque proviene del Espíritu Santo: *Si con el Espíritu dais muerte a las bajas acciones, viviréis*. Esta mortificación es fruto del Espíritu y es para la vida.

Hablando de pureza, creo necesario recordar, sobre todo, un tipo de mortificación: la de los ojos. El ojo, se dice, es la ventana del alma. Cuando hay por ahí torbellinos de viento que transportan polvo y hojas, nadie tiene las ventanas de su propia casa abiertas de par en par, pues el polvo lo cubriría todo. El que ha creado el ojo ha creado también el párpado para protegerlo... A propósito de la mortificación de los ojos, no podemos silenciar el gran peligro nuevo en nuestros días: la televisión. Jesús ha dicho: *Si tu ojo derecho te pone en peligro, sácatelo y tíralo* (Mt 5, 29) y lo ha dicho precisamente a propósito de la pureza de la mirada. La televisión, ciertamente, no nos es más necesaria que el ojo; por eso, hay que decir también de ella: ¡Si tu televisión te resulta ocasión de escándalo, tírala! Es mucho mejor aparecer como un hombre poco informado acerca de los últimos acontecimientos y espectáculos del mundo, que, informadísimo de todo, perder la amistad con Jesús y echar a perder el corazón. Si uno ha visto que, a pesar de todos los propósitos y esfuerzos, no consigue limitarse a lo verdaderamente útil y conveniente para un cristiano, es su deber evitar la ocasión. Muchas familias cristianas han decidido eliminar de su casa el uso de la televisión, juzgando que, en fin de cuentas, lo útil no compensaba el daño tanto a nivel cristiano como a nivel humano, y se quedan verdaderamente desconcertados cuando, por ciertos indicios en el hablar, se dan cuenta de que un sacerdote o una persona consagrada ha visto determinados espectáculos, cuyo valor conocen bien. ¿Cómo puede un sacerdote o un religioso llenarse los ojos y la mente, durante horas y horas por la noche, con imágenes, que no son sino irrisión de las bienaventuranzas evangélicas y, en particular, de la pureza y luego, por la mañana, pretender poder celebrar las alabanzas del Señor, proclamar su palabra, partir el cuerpo de Cristo o recibirlo en la comunión?

Recurramos, pues, a la mortificación y también a la oración. La pureza, en efecto, es «fruto del Espíritu», o sea, don de Dios, mucho más que fruto de nuestro esfuerzo, aunque también esto sea indispensable. San Agustín, en el contexto evocado al principio, nos describe su experiencia personal al respecto: «En mi inexperiencia -escribe- creía que la continencia dependía de las propias fuerzas y yo era consciente de no tenerlas. Era tan necio que ignoraba que está escrito: que nadie puede ser continente si tú no se lo concedes (cfr. Sab 8, 21). Sin duda, tú me lo habrías concedido, si con el gemido de mi corazón hubiera llamado a tus oídos y con fe firme hubiera depositado en ti mi preocupación... Tú me ordenas la pureza: pues bien, ¡concedeme lo que me pides y, luego, pídemelo

lo que quieras!» (Conf. VI, 11; X, 29). Y ya sabemos que, de esta manera, obtuvo la pureza.

He dicho al principio que hay un nexo muy estrecho entre pureza y Espíritu Santo: en efecto, ¡el Espíritu Santo nos da la pureza y la pureza nos da el Espíritu Santo! La pureza atrae hacia nosotros al Espíritu Santo, como lo atrajo hacia María. En tiempos de Jesús, el mundo estaba lleno de espíritus «impuros», que actuaban, sin estorbos, entre los hombres. Cuando, tras su bautismo en el Jordán, Jesús entró en la sinagoga de Cafarnaún, un hombre poseído por un espíritu inmundo se puso a gritar: *¿Quién te mete a ti en esto, Jesús Nazareno? ¿Has venido a destruirnos? Sé quién eres: el Consagrado por Dios* (Mc 1, 24). ¡Quién sabe desde cuándo había acudido ese hombre a la sinagoga sin que nadie le estorbara, sin que nadie se diera cuenta de nada! Pero, cuando Jesús, que irradiaba la luz y la fragancia del Espíritu, puso sus pies en aquel lugar, el espíritu inmundo quedó desenmascarado, empezó a agitarse, no toleró su presencia y salió de aquel hombre. Este es el gran y silencioso exorcismo, del que tenemos una necesidad urgente también hoy; este es el exorcismo que Jesús nos llama a realizar a nosotros: expulsar a los espíritus impuros y al espíritu de impureza de nosotros y de nuestro entorno, volviendo a dar a los hermanos, especialmente a los jóvenes, la alegría de luchar por la pureza.

Conclusión.

«VIVAMOS PARA EL SEÑOR».

Hacia el final de su carta, mientras el Apóstol está ocupado en dar consejos prácticos sobre un problema particular - si comer o no la carne inmolada a los ídolos -, en un determinado momento, el tono de su discurso se eleva, de repente, a una altura y solemnidad que hace pensar en «una profesión de fe bautismal», o en un «himno» a Cristo improvisado por él. Son palabras que van más allá del problema contingente de la comunidad romana y tienen un significado universal que interesa a la existencia cristiana entera. En ella podemos ver el punto de llegada y el coronamiento de toda la carta y de nuestro camino. *Ninguno de nosotros vive para sí ni ninguno muere para sí. si vivimos, vivimos para el Señor, y si morimos morimos para el Señor; o sea que, en vida o en muerte, somos del Señor. Para eso murió el Mesías y recobró la vida, para tener señorío sobre vivos y muertos* (Rom 14, 7-9).

San Pablo nos ha cogido de la mano, al iniciar el camino, mientras estábamos inmersos en la «impiedad», «privados de la gloria de Dios» y vivos «para nosotros mismos», y nos ha conducido a esta nueva situación, en que ya no vivimos «para nosotros mismos», sino «para el Señor». Vivir «para sí mismos» significa vivir como quien tiene en sí mismo el principio y el propio fin; significa vivir «desde» sí y «para» sí; indica una existencia cerrada en sí misma, pendiente sólo de la propia satisfacción y de la propia gloria, sin ninguna perspectiva de eternidad. Vivir «para el Señor», por el contrario significa vivir «desde» el Señor -de la vida que viene de él, de su Espíritu- y vivir «para» el Señor, o sea, en vistas a él, para su gloria. Se trata de una sustitución del principio dominante: no más «yo», sino Dios: *Ya no vivo yo, vive en mí Cristo* (Gal 2, 20). Es un «descentrarse respecto a nosotros mismos, para volvernos a centrar en Cristo». Se trata de una especie de revolución copernicana que tiene lugar en el pequeño mundo, o microcosmos, que es el hombre. En el viejo sistema tolemaico se pensaba que la tierra estaba inmóvil en el centro del universo, mientras el sol giraba a su alrededor, como su vasallo y servidor, para iluminarla y darle calor; pero la ciencia, con Copérnico, ha invertido esta opinión, mostrando que es el sol el que está quieto, en el centro, y la tierra la que gira alrededor de él para recibir luz y calor. Para llevar a cabo en nuestro pequeño mundo esta revolución copernicana, también nosotros debemos pasar del viejo al nuevo sistema. En el sistema viejo, es mi «yo» -¡la tierra!- el que quiere estar en el centro y dictar leyes, asignando a cada cosa el lugar que corresponde a sus gustos; el lugar más cercano, a las cosas más agradables y a las personas simpáticas; y el lugar más alejado, a las cosas y personas desagradables. En el sistema nuevo, es Cristo -¡el sol de justicia!- el que está en el centro y reina, mientras mi «yo» se dirige humildemente hacia él, para contemplarlo, servirlo y recibir de él «el Espíritu de vida».

Verdaderamente, se trata de una nueva existencia. Frente a ella, la muerte misma ha perdido su carácter irreparable. La máxima contradicción que, desde siempre, experimenta el hombre -entre la vida y la muerte- ha quedado superada; la contradicción más radical ya no está entre el «vivir» y el «morir», sino entre el vivir «para sí mismo» y el vivir «para el Señor». «Vivir para sí mismo» es ahora la verdadera muerte. Para el que cree, la vida y la muerte física sólo son dos fases y dos modos diferentes de vivir para el Señor y con el Señor: el primero en la fe y en la esperanza, como primicia; el segundo, en el que se entra con la muerte, en la plena y definitiva posesión. *Estoy convencido de*

que ni muerte ni vida -escribe el Apóstol- *podrá privarnos de ese amor de Dios, presente en el Mesías Jesús, Señor nuestro* (Rom 8, 38). Es más, desde esta luz, el morir puede aparecer incluso como «ganancia», en cuanto permite estar establemente «con Cristo» (cfr. Fil 1, 21 ss.).

Las palabras del Apóstol no son simples exclamaciones de entusiasmo; hay un estricto razonamiento en el trasfondo de las mismas. Nosotros, dice, somos del Señor (v. 8) y la razón de ello es que «Cristo ha muerto y ha resucitado para ser el Señor» (v. 9), o sea, para redimirnos (volver a comprarnos), para tener el dominio sobre nosotros. ¡*Puesto que somos del Señor, vivamos para el Señor!* La primera parte de la frase resume todo el Kerygma, la segunda toda la parénesis.

El motivo que hace necesario el vivir para el Señor está indicado aquí por el hecho que nosotros somos suyos, que le pertenecemos. El «ha ofrecido su carne a cambio de la nuestra, su alma a cambio de la nuestra» (S. Ireneo, *Adv. Haer.* V, 1, 1); nos ha comprado (redimido) enteramente. Ningún hombre ha podido jamás comprar, junto con el cuerpo, también la voluntad de otro hombre, que se mantiene libre incluso en el esclavo. No ha sucedido así con Cristo. También nuestra voluntad, es más: sobre todo ésta, le pertenece. Por eso, no cometamos una verdadera injusticia cada vez que usamos nuestra voluntad en favor nuestro y se la arrebatamos a quien se ha convertido en su verdadero propietario. A este motivo de justicia, se le añade otro de amor: *El amor del Mesías no nos deja escapatoria* - escribe el mismo Apóstol -, *cuando pensamos que uno murió por todos; con esto, todos y cada uno han muerto; es decir, murió por todos para que los que viven ya no vivan más para sí mismos, sino para el que murió y resucitó por ellos* (2 Cor 5, 14 ss.). Es el amor del Salvador, más aún que su derecho, el que nos empuja a tomar una decisión. *Nos amó y se entregó por nosotros* (Ef 5, 2); nos amó «mientras aún éramos pecadores», «cuando éramos enemigos» (Rom 5, 6. 10). Nos ha amado a cada uno de nosotros en particular: ¡*Me amó y se entregó por mí!* (Gal 2, 20). El habría muerto, aunque no hubiera habido nadie más que yo en el mundo para salvar. El amor de Cristo es infinito, siendo el amor de un Dios, y lo infinito no se puede dividir en partes; por eso, él nos ama a cada uno de nosotros -por cuanto está de su parte- con la misma intensidad con que ama a la humanidad entera. De la misma manera que su cuerpo, en la Eucaristía, está presente, entero, en cada una de las innumerables partículas que se consagran en la Iglesia, así también su amor está presente, entero, en cada redimido. A cada uno de nosotros se nos repiten aquellas palabras de Dios: *Tú eres de gran precio a mis ojos, eres valioso y yo te amo* (Is 43, 4). ¡En verdad, el amor de Cristo nos «aprieta» y nos asedia por todas partes! Cuando un señor humano compraba un esclavo, no lo hacía por amor ni utilidad del esclavo, sino por amor a sí mismo, para gozar de sus servicios y sacar ganancias de sus fatigas. Sin embargo, con el «Señor» Jesús sucede todo lo contrario. «Aquí, todo ha sido hecho para gloria de los siervos. El Señor no ha pagado el rescate para sacar él alguna ventaja de los rescatados, sino para que sus bienes lleguen a ser de éstos, para que el patrón y sus fatigas sean ganancia para los siervos y el que ha sido comprado posea por entero al comprador. Los siervos de Cristo poseen a su Señor y son herederos de sus bienes» (N. Cabasilas, *Vita in Christo*, VII, 5; PG 150, 717).

El fruto de este vivir «para el Señor» es la *alegría*. El que vive para sí mismo no tiene, para alimentar su alegría, más que un objeto finito, misero y precario, y por eso está inexorablemente abocado a la tristeza. Sin embargo, el que vive «para el Señor» tiene, para alegrarse, un objeto y un motivo infinito, divino y siempre nuevo. La alegría misma del Señor se convierte en suya, como afirma el mismo Jesús: *Os dejo dicho esto para que compartáis mi alegría y así vuestra alegría sea total* (Jn 15, 11). «Si mediante un artificio se pudiera dejar el propio cuerpo para poder tomar otro más hermoso, cambiaría también la alegría y sería tanto mayor cuanto mejor fuera el nuevo cuerpo respecto al anterior. Pues bien, cuando no se trata sólo del cuerpo o de la casa, sino de deshacernos de nosotros mismos para acoger a Dios, cuando Dios ocupa el lugar del cuerpo y el alma, de la casa y amigos, y de todas las cosas, es necesario también que esta alegría supere cualquier alegría humana y alcance la alegría que corresponde a la bienaventuranza divina» (Cabasilas, op. cit., p. 715).

La alegría que se tiene al vivir «para el Señor» desemboca en lo que san Pablo gusta llamar «orgullo»: *Estamos orgullosos -dice- con la esperanza de alcanzar el esplendor de Dios* (Rom 5, 2).

Este orgullo, o este «gloriarse» es una «jubilosa certeza» que hace vivir al hombre redimido a un nivel completamente desconocido para el hombre natural, sin fe. Esa certeza nace de la esperanza de la gloria de Dios y no falta ni siquiera en la tribulación; es más, transforma en orgullo la misma tribulación (cfr. Rom 5, 4), sabiendo bien que *los sufrimientos del tiempo presente son cosa de nada comparados con la gloria que va a revelarse reflejada en nosotros* (Rom 8, 18).

Concretamente, este vivir «para el Señor» significa vivir para la *Iglesia*, que es su cuerpo. Por eso, la decisión de servir a Cristo de forma nueva debe traducirse, necesariamente, en la decisión de tomar, o volver a tomar, si se abandonó, el propio lugar, por pequeño o grande que sea, al servicio de los hermanos en la comunidad, poniéndose a disposición de las necesidades de la propia parroquia o de la propia comunidad religiosa, no teniendo ya nada para sí mismo, expresando a los

propios superiores -si en el pasado hubiera habido alguna duda al respecto- la voluntad de obedecerles en todo, en adelante.

Llegados, pues, al final de nuestro camino de reevangelización y de renovación espiritual, debemos tomar una resolución, la de volver a escoger a Jesús como único Señor de nuestra vida. Así se realiza el «acabado» del bautismo de que se hablaba al principio: nosotros «desatemos» el sacramento ligado, para que de él se desprenda una fuerza nueva y se puedan manifestar, en nuestra vida y en nuestro ministerio eclesial, los carismas que se nos han dado a cada uno «para el bien común» (cfr. 1 Cor 12, 7). El modo más sencillo de expresar esta decisión es aprender a decir: *¡Jesús es el Señor!*, pero a decirlo de una forma nueva, «en el Espíritu», con la misma fuerza que le permitía decir al Apóstol: *Si tus labios profesan que Jesús es Señor y crees de corazón que Dios lo resucitó de la muerte, te salvarás* (Rom 10, 9). Decir de este modo, con fe: «¡Jesús es el Señor!» significa entrar misteriosamente en comunión con su muerte y resurrección. Decir «¡Jesús es el Señor!» no es sólo hacer una afirmación, sino tomar una decisión: es entrar libremente en la esfera de su dominio; es reconocerlo como propio Señor; es como decir: «¡Jesús es *mí* Señor! ¡El es la razón de mi vida; yo quiero vivir para él, ya no para mí mismo!» ¡Qué poder se encierra en estas sencillas palabras! En ellas actúa el Evangelio que es «potencia de Dios para el que cree». Son un potente baluarte contra las potencias del mal, dentro de nosotros y fuera de nosotros. En los evangelios observamos que los demonios se atreven hasta a decirle a Jesús: «¡Tú eres el Hijo de Dios!» «¡Tú eres el Santo de Dios!», pero jamás le dicen: «¡Tú eres el Señor!» Decir «Tú eres el Hijo de Dios» es reconocer un dato de hecho que no depende de ellos, ni que ellos pueden cambiar; pero, decir: «Tú eres el Señor» es bien diferente; significa reconocerlo como tal, someterse a su señorío. Si lo hicieran, al instante dejarían de ser lo que son y volverían a ser ángeles de luz. Esta palabra separa verdaderamente dos mundos.

Debemos aprestarnos a tomar nuestra decisión. En medio de su parénesis, el Apóstol lanza esta advertencia: *Ya es hora de despertaros del sueño, porque ahora tenemos la salvación más cerca que cuando empezamos a creer. La noche está avanzada, el día se echa encima* (Rom 13, 11 s.). La noche es la vida presente y el día que se echa encima es «el día del Señor», el que fijará nuestro destino para la eternidad. Un célebre escritor (que había sufrido una condena a muerte, luego conmutada) describe la psicología de un condenado, mientras es conducido al lugar de la ejecución: «El piensa para sí: hay que recorrer una larga, larguísima calle, y, encima, a paso de hombre, entre miles de personas; luego habrá que tomar una segunda calle, y sólo al final de ésta última se llegará a la tremenda plaza. Las casas van quedando atrás y la carreta avanza y sigue avanzando... ¡Ah! esto no es nada, piensa; ¡para llegar a la otra calle, todavía queda mucho! Así, altivo, mira a derecha e izquierda a esos miles de personas, despiadadamente curiosas, que tienen sus ojos clavados en él, y en el fondo se siente ni más ni menos que un hombre como ellos. Pero, ya está ahí la otra calle. Piensa, no, aún no es nada esto; aún queda toda esta calle. Y por más que siguen quedando atrás las casas, él sigue pensando: ¡Aún quedan casas! Y así hasta el final, hasta que desemboca en la plaza» (F. Dostoevskij, *Los hermanos Karamazov*, XII, 9). Cuántas veces nos comportamos en nuestra vida exactamente como ese hombre: nos hacemos ilusiones de que aún nos queda mucha vida por delante; por más que pasan los años, pensamos que aún nos quedan muchos más para vivir, y años larguísimos... Y, entre tanto, nos distraemos mirando, también nosotros, a derecha e izquierda.

El mundo pasa, nos advierte la palabra de Dios (1 Cor 7, 31): debemos pasar «del mundo», para no pasar «con el mundo», comentaba san Agustín (In Ioh. 55, 1). Todos pasan, también los incrédulos, también los «impíos» que niegan u odian a Dios. Pero una cosa es pasar del mundo, y otra pasar con el mundo; una cosa es pasar «de este mundo al Padre» y otra pasar de este mundo al enemigo. Nosotros pasamos del mundo con el corazón, antes de pasar de él con el cuerpo. ¡Pasamos para permanecer! Se ha escrito, en efecto, que *el mundo pasa y su codicia también; en cambio, el que cumple la voluntad de Dios permanece para siempre* (1 Jn 2, 17).

Tratando de la ley del Espíritu, hemos hablado una vez de la necesidad de «atarse», en el momento en que se descubre el Amor y se percibe el peligro que corremos, a causa de nuestra volubilidad, de perderlo, de cambiar de voluntad. Ahora ha llegado el momento de hacerlo. Esta decisión de vincularse puede tomar la forma de una renovación de las promesas bautismales, de los votos religiosos, o la forma más sencilla de una promesa, de un propósito... No todos pueden hacer los votos tradicionales, sin embargo todos pueden hacer su «voto». Los votos religiosos han nacido como emanación del voto fundamental del bautismo, que es el de querer vivir «para el Señor», enteramente consagrados y dedicados a él, en la vida y en la muerte. Dios espera que le pongamos en sus manos toda nuestra libertad, para hacer en nosotros cosas grandes. En la vida de una gran mística que ya conocemos -la beata Angela de Foligno-, se lee este episodio que nos ayuda a comprender de qué se trata. Desde hacía tiempo, ella había abandonado el mundo y el pecado, y se había dedicado a una vida de gran austeridad, renunciando a todos sus bienes. Pero un buen día

recordó que aún había algo por hacer, que no era verdad que Dios lo fuera todo, pues su alma, en parte, quería a Dios, pero, en parte, quería también otras cosas junto a Dios. Entonces advirtió como un movimiento de reunificación de todo su ser, como si el cuerpo fuera uno con el alma, la voluntad con la inteligencia y como si se diera en ella un solo querer. En aquel momento oyó en su alma una voz que decía: «Angela, ¿qué quieres?», y ella, con todas sus fuerzas, gritó: «¡Quiero a Dios!» y Dios respondió: «Yo llevaré a cumplimiento este deseo tuyo» (*El libro de la B. Angela de Fóligno*, Quaracchi 1985, p. 316). Con ese grito dio asiento a su libertad y sobre él construyó Dios esa admirable aventura de santidad que, ocho siglos después, no cesa de alumbrar a la Iglesia y al mundo. «¡Quiero a Dios!» son las palabras más grandes que una criatura puede pronunciar. La frase más fuerte que Dios puede pronunciar -y que, de hecho, pronuncia a menudo en la Biblia- es: «¡Yo soy Dios!» Nadie puede repetir estas palabras, y hacerlo está condenado como impiedad (cfr. Ez 26, 1 ss.); sin embargo la criatura puede decir: «¡Yo *quiero* a Dios!» En eso se produce la unidad del querer con la persona. El hombre está dividido en sí mismo, disperso en mil pensamientos, añoranzas, proyectos, deseos; es más fácil contar los cabellos de nuestra cabeza que los pensamientos de nuestro corazón. Parecemos uno de esos árboles de gran copa que, en otoño, se llenan de pájaros que arman una algazara ensordecedora. Ese grito que surge de todo el ser: «¡Quiero a Dios!» es como un disparo contra ese árbol que hace volar a todos los pájaros y produce un gran silencio y una gran paz. Esa misma cuestión se nos dirige ahora a nosotros, si sabemos escuchar. Dios pronuncia, en lo íntimo, nuestro nombre y dice: «¿Qué quieres?» Bienaventurado por siempre el que tenga el valor de responder con todo su ser y con la fuerza que da el Espíritu Santo: «¡Quiero a Dios!».

Apéndice

Notas para el uso del material para ejercicios espirituales o seminarios de vida nueva en el espíritu.

Para un curso de Ejercicios espirituales se aconseja poner de relieve, sobre todo, los dos momentos centrales del camino: el negativo del arrepentimiento y de la liberación del pecado, y el positivo de la renovación de la alianza y del don del Espíritu. («¡Arrepentíos... después ya recibiréis el don del Espíritu Santo!») Estas breves notas que siguen, sacadas de la experiencia, se proponen ayudar a hacer más incisivos ante todo esos dos momentos, integrando el anuncio de la palabra de Dios con algún gesto práctico y alguna celebración litúrgica. Otras notas se refieren a la hora de oración comunitaria y a la jornada de tono mariano.

1. Liturgia penitencial

Para la liturgia penitencial, que acompañará a la catequesis sobre la liberación del pecado, se aconseja el siguiente esquema:

a. se empieza con una lectura bíblica, por ejemplo con Oseas 14, 2-9, o Lucas 15, las parábolas de la misericordia;

b. se hace un examen de conciencia comunitario, sirviéndose, como «espejo», de algunas de las grandes palabras de Dios, proclamadas lentamente y seguidas, cada una, de oportunas preguntas; una de estas palabras puede ser el decálogo; otra el pasaje de las bienaventuranzas («Bienaventurados los pobres de espíritu»: ¿soy yo pobre de espíritu?; «Bienaventurados los puros de corazón»: ¿he sido puro en el cuerpo, en los ojos, en las intenciones...? etc.); otra palabra puede ser el himno a la caridad de 1 Cor 13 («La caridad es paciente»: ¿soy yo paciente?; «La caridad no se exaspera», ¿y yo?, etc.); otra palabra puede ser Efesios 4, 25-5,5, aconsejable para un auditorio más diferenciado;

c. tras un tiempo de silencio, se recita comunitariamente el salmo 51, el «Miserere», dejando al final la posibilidad, para quien lo desee, de repetir en voz alta el versículo o palabra del salmo que mejor exprese su estado de ánimo y su confesión de pecado; luego, se puede leer algún pasaje breve de la Escritura, como por ejemplo Miqueas 7, 18-20 («¿Qué Dios como tú perdona el pecado y absuelve la culpa...?»), o bien Zacarías 3, 1-7 («Mira, aparte de ti la culpa...»), con el fin de abrir los ánimos a la confianza y a la alegría del perdón;

d. finalmente, después de un canto y la recitación coral del «Yo pecador», el presidente da la

absolución con las palabras del acto penitencial del principio de la Misa y se abre un tiempo en el que quien quiera pueda completar el momento penitencial, acudiendo al sacramento de la confesión.

Se sugiere concluir la jornada penitencial con un gesto de alegría y de fiesta, como puede ser, por ejemplo, el dispensar del silencio durante la comida o, si se trata de jóvenes, invitándolos a cantar y danzar ante el Señor, como sugieren muchos salmos.

2. Oración de liberación y de curación.

A ser posible, y si lo aconsejan las circunstancias, es bueno, en el contexto de la jornada penitencial, hacer una plática y una oración también por la liberación respecto a lo que no es verdadera y propiamente pecado, pero que impide igualmente la verdadera libertad de espíritu, tomando pie en san Pablo que, en la carta a los Romanos, junto a la liberación del pecado (c. 6), trata también de la liberación de la esclavitud de la ley (c. 7) y del miedo (8, 25). Al respecto, la palabra de Dios encuentra una confirmación y una ayuda en la psicología moderna, que ha puesto de relieve cuántas cosas hace el hombre por motivos espurios, diferentes de los que se confiesa a sí mismo, porque está condicionado por complejos, ilusiones y neurosis, o porque está preocupado en esconderse a sí mismo y a los demás algo que considera, a menudo sin razón, deshonroso para él. El Apóstol alude ciertamente también a este tipo de liberación psicológica cuando dice que «ya no hay condena para los del Mesías Jesús» (Rom 8, 1). La enseñanza sobre la liberación de Cristo resulta completa si, una vez arrepentido de lo que es verdaderamente pecado, el creyente es ayudado a liberarse también de miedos, inhibiciones, falsos sentidos de culpa, fobias, escrúpulos perjudiciales, complejos de inferioridad, resentimientos profundos, traumas y carencias afectivas sufridos en la infancia, o, de no ser posible liberarse de eso, ayudarlo a soportarlo con más serenidad y libertad. Muchas personas, especialmente entre los jóvenes, gastan una parte considerable de sus energías ocultando algún defecto físico (a menudo, exagerado) que, aceptado con sencillez y humor, no disminuiría en nada su personalidad o, incluso, la haría aún más simpática.

3. La hora de oración comunitaria.

La hora de oración comunitaria, que hay que hacer cada día, a ser posible ante el Santísimo expuesto, es el momento en que nos ponemos, con sencillez y fe, en la presencia «real» de Jesús, testimoniando de esa manera que el cuerpo místico de Cristo, que es la Iglesia, no se construye ni se renueva más que a partir de su cuerpo eucarístico, extrayendo de él la vida y el Espíritu. Esa hora puede estar centrada un día en la Eucaristía, tratando de suscitar un vivo sentimiento de la presencia real de Cristo («mira, ahora, aquí, hay alguien mayor que Salomón...»); otro día puede llenarse con la liturgia penitencial antes descrita; otro día puede estar dedicada al Espíritu Santo; otro día a la celebración de la Pasión de Cristo. Cada vez, entre tiempos de silencio y de adoración, se alternan lecturas bíblicas apropiadas, cantos sencillos y repetitivos, aclamaciones litánicas que permitan a quien quiera intervenir en la oración («Tú eres el Mesías, el Hijo del Dios vivo», y todos aclaman: «¡Gloria a ti, Señor!»; «Tú eres el más hermoso de todos los hombres»; Tú eres comida de vida eterna», etc. Lo mismo se puede hacer para el Espíritu Santo, o para el Padre, utilizando los títulos y aclamaciones que hay en la Escritura).

4. Jornada mariana.

No debiera faltar, en el curso de los Ejercicios, un día dedicado, en particular, a la veneración de la Virgen, en que se celebra la S. Misa en su memoria y se dedica a ella la hora de oración comunitaria, a ser posible con un rosario meditado y solemne. Para la homilía de la Misa, se puede seguir el siguiente esquema: Se recuerda -como hace el Prefacio III en honor de la B. Virgen, del actual Misal Romano- la presencia de María, en la Escritura, en los tres momentos constitutivos del misterio cristiano, a saber: *a.* en la *Encarnación* (Lc 1, 26 ss.: la Anunciación), *b.* en el *misterio pascual* (Jn 19, 25-27: «Junto a la cruz de Jesús estaba María, su madre...») y *e.* en *Pentecostés* (Hch 1, 14: «Todos ellos se dedicaban a la oración en común, junto con algunas mujeres, además de María, la madre de Jesús»). Se pone de relieve cómo, a través de estos momentos fuertes, María se ha convertido, además de ser madre de Jesús, también en «madre de la Iglesia, en el orden de la

gracia» (cfr. *Lumen Gentium*, 61), habiéndonos «concebido», o sea, acogido, junto con Jesús en la Encarnación, habiéndonos dado a luz en el dolor del Calvario y, por decirlo así, habiéndonos acompañado en el bautismo, en el Cenáculo, como madrina, además de como madre... La comparación entre la fe de María y la de Abraham, insinuada en la misma Escritura (cfr. Lc 1, 37 y Gn 18, 14), muestra que si nosotros, los cristianos, no dudamos en llamar a Abraham «nuestro padre en la fe», con mayor razón no debemos dudar en llamar a María «nuestra madre en la fe». Abraham creyó en el nacimiento de un hijo, a pesar de su avanzada edad y de la esterilidad de su mujer; María creyó a pesar de su virginidad; Abraham creyó cuando Dios le pidió inmolar a su hijo en el monte Moria, María creyó cuando Dios le pidió acompañar a su Hijo a la inmolación en el monte Calvario; con Abraham Dios se paró ante la muerte, con María fue más lejos, pidiéndole creer incluso más allá de la muerte. Finalmente se pone de relieve cómo, a través de esas tres presencias fuertes, María, además de «madre» de la Iglesia, se ha convertido también en el modelo y figura de la misma: a.

modelo de obediencia a la Palabra, con su «¡Aquí estoy!», en la Encarnación; b. modelo de fe y constancia en la prueba (saber estar «junto a la cruz de Jesús») en el misterio pascual; y c. modelo de oración en Pentecostés. (María, en el Cenáculo, es el modelo del alma que, habiendo tenido una experiencia fuerte del Espíritu y habiendo pasado a través de la cruz, se pone a disposición de los hermanos para hacerles realizar, también a ellos, la experiencia de Dios; es modelo del alma apostólica, pero de un apostolado verdaderamente «espiritual», basado en la oración y en la espera del Espíritu Santo

5. Invocación del Espíritu Santo

Como conclusión del curso de Ejercicios, en lugar de la habitual bendición y de los «recuerdos», se aconseja hacer una solemne epiclesis, o invocación del Espíritu Santo, preferentemente en el ámbito de la celebración litúrgica, para la cual se aconseja proceder como sigue. Después de la liturgia de la Palabra, se hace una breve *homilía*. En ésta se puede partir de las palabras del Símbolo: «Creo en el Espíritu Santo que es Señor y *dador de vida*», o bien de la palabra de Jesús: «Es el Espíritu que *da vida*» (Jn 6, 63) y mostrar, a través de la historia de la salvación, cómo el Espíritu Santo está siempre actuando, cada vez que se trata de dar la vida o de realizar un salto de cualidad de una vida a otra. En la creación Dios sopla sobre Adán un «aliento de vida» y este se convierte en «ser vivo» (cfr. Gn 2, 7); el Espíritu desciende, en la Encarnación, sobre María y nace el Nuevo Adán; en Pentecostés, el Espíritu desciende sobre el grupo temeroso de los discípulos y nace la Iglesia; el Espíritu desciende, en la Eucaristía, sobre el altar, sobre el pan y el vino, elementos naturales y muertos, y éstos se convierten en cuerpo vivo y sangre viva de Cristo, «pan de vida» y «bebida de salvación»; ahora, el Espíritu desciende de nuevo sobre nosotros y de «huesos resacos» nos transforma en miembros vivos de Cristo, de hombres viejos nos hace hombres nuevos... Después de la homilía se invoca los Santos con una breve letanía espontánea, se renuevan las promesas bautismales, siguiendo el esquema propuesto por la liturgia en la vigilia pascual y, si se da el caso, también la profesión religiosa. Luego se canta, o se recita comunitariamente, la secuencia al Espíritu Santo «Veni Sancte Spiritus», dejando tiempo, al final, para que el que quiera pueda hacer propia la invocación que sienta más necesaria para él: «Dobla lo que es rígido», «Inflama lo que es gélido», «Cura lo que sangra»... o bien, se puede leer algún texto particularmente fuerte sobre el Espíritu Santo, como la profecía de Ezequiel sobre los huesos resacos (Ez 37), actualizándola y reviviéndola de forma directa («Espíritu, sopla desde los cuatro vientos, sobre *estos* muertos para que revivan... Mira, yo abro *vuestros* sepulcros, pueblo mío...», o bien Juan 20, 22 «sopló sobre ellos y les dijo: Recibid Espíritu Santo»).

6. Seminarios de vida nueva en el Espíritu.

Para los así llamados «Seminarios de vida nueva en el Espíritu», se pueden escoger siete enseñanzas de la primera parte, si se trata de un seminario inicial (el amor de Dios, la salvación, la pasión de Cristo, la resurrección, el Padre, la liberación del pecado, la ley del Espíritu), o bien las restantes enseñanzas de la segunda parte (oración, caridad, humildad, obediencia, pureza, vivir para el Señor), si se trata de un seminario de profundización. La oración «para una nueva efusión del Espíritu» puede situarse tras la enseñanza sobre el «nuevo Pentecostés» o al final, como en los Ejercicios espirituales.

