CAPITULO XVII Balthasar, Puntos Centrales de la Fe BAC 1985  
***MEDITACIÓN CRISTIANA Y NO CRISTIANA \****

El autor de este capítulo escribe como teólogo cristiano, sólo como tal. Como cualquier cristiano que procura vivir su fe, tiene ciertas experiencias cristianas, pero no tiene ninguna de la meditación no cristiana. Esto es, desde más de un punto de vista, un punto de partida desfavorable, máxime teniendo en cuenta que la meditación oriental dis­pone de muchos más conocimientos técnicos y métodos que la cristiana, como el acróbata, que puede hacer mu­chas más piruetas que el hombre ordinario.

No obstante, al teólogo cristiano no puede estarle prohi­bido emitir a priori ciertas ideas sobre las relaciones entre la meditación cristiana y no cristiana, a base principal­mente del escalonamiento de la meditación y de las téc­nicas correspondientes en ambos campos. Jacques Albert Cuttat ha planteado, en su obra fundamental *Asiatische Gottheit-Christlicher Gott* [Deidad asiática-Dios cristiano»] 1, el decisivo problema de los valores supremos de ambos campos, y dice que al contemplativo oriental que llega al grado supremo de iluminación y, por lo mismo, es el tipo religioso culminante, no hay que contraponerle en el cris­tianismo «el místico» (como Eckart o Juan de la Cruz) como cumbre representativa parangonable, sino el santo, que puede ser un místico o no.

Si esto es cierto, el teólogo cristiano tiene que pregun­tarse:

1.° ¿Qué pensar cristianamente de la exaltación de un maestro de meditación a la categoría de valor religioso hu‑

\* Neue Klarstellungen (Einsiedeln 1979) p.82-98.

(Johannes Verlag, Einsiedeln 1971). El original francés: *L'expérience chrétienne est-elle capable d'assumer la spiritualité orientale.?* en *La mystique et les mystiques,* éd. A. Ravier (Desclée de Brouwer, París 1965).

336 *III. Vida cristiana*

mano supremo? Porque, evidentemente, tal exaltación de- pende de alguna mundovisión o metafísica.

2.° ¿Qué rango religioso se da a los correspondientes métodos de meditación allí donde (o sea, en el Cristia- nismo) se impugna la escala acristiana de valores como tal? La respuesta a esta segunda cuestión dependerá de si y en qué medida, las técnicas de meditación no cristiana dependen o pueden ser independientes de los fines últimos que marca una mundovisión, por ejemplo, el budismo,

1. LA CUESTION DE LOS VALORES SUPREMOS

Tenemos tres respuestas posibles a la primera cuestión sobre los valores supremos, pero a nosotros sólo nos inte­resa por el momento la tercera. La primera es de las mun­dovisiones orientales, que reconocen la vía cristiana sim­plemente como una más entre mil (cf. los experimentos de Ramakrishna). Es inaceptable su pretensión de absoluto. La segunda es la histórico-religiosa, que concede a cada forma de religión sus propios valores supremos y busca, por encima de las concreciones históricas, una síntesis superior (humanista) o al menos un horizonte desde donde ojearlo todo. Tampoco es aceptable cristianamente esta po­sición. Al teólogo cristiano tocan dos cosas: definir los va­lores condicionados de las mundovisiones orientales en función del valor absoluto de la revelación cristiana y ubi­car los métodos de meditación orientales a la debida dis­tancia, mayor o menor, de la revelación cristiana.

Nos encontramos al respecto con diversas ofertas. Unos piensan que los métodos yoga, por ejemplo, son neutrales desde el punto de vista de la mundovisión y resultan apli‑

cables a los dos sistemas religiosos 2; trabajan por «deso‑

rientalizarlos», mas sólo por cuanto esos métodos provie‑

nen de Oriente 3. Otros dan un paso más en el aspecto

2 J. M. B. DÉCHANET, *Yoga fiir Christen. Die Schule des Schweigens* (al. Raber, Luzerna 1961).

3 KLEMENS TILMANN, *Die Führung zur Meditation* (Benziger, EinsiedeIn 1974).

*C.17. Meditación cristiana y no cristiana* 337

filosófico religioso y creen poder justificar, además de los métodos, el intercambio de contenidos 4. Otros afirman —en diversos grados— que los contenidos son irreductibles y, consecuentemente, también los métodos, aunque obser­van fuertes analogías entre los métodos y vías cristianos y no cristianos o encomian el uso de métodos orientales en formas modificadas 5.

Para otros, las divergencias son mayores 6; hasta el que siente la vocación a meditar en pleno ámbito de la cultura india 7 medita desde los más hondos misterios cristianos de la Trinidad y de la filiación divina y distingue con máximo esmero la posible utilidad de los métodos orientales 8. Fi­nalmente, constituye un aparte la impresionante investiga­ción del médico cristiano Carl Albrecht, que da una psico­logía y fenomenología exactas de la inmersión y procura discernir la auténtica experiencia mística (la fundamental­mente cristiana) de los demás fenómenos 9.

De hecho, si con Jacques Albert Cuttat consideramos las

Sobre todo K. GRAF DÜRCKHEIM (por ej., en *Zen und wir,* Fischer 1974) y ampliamente H. ENOMIYA-LASSALLE, *Zenmeditation, eme Einfiihrung* (Benziger, Einsiedeln o. J. 1975). Frente a Carl Albrecht defendió, en cuanto a la vivencia, un sobrecogimiento de lo personal por lo apersonal (p.102), aunque, como cristiano, debía haber defendido lo contrario. HEINRICH DUMOULIN, *Oestliche und christliche Mystik* (Alber, Friburgo 1966), por más concesivo que sea con el camino *¿en,* es consciente de su «deficiencia fundamental», que afecta a todas las

ramas del budismo: me­diante la «oscuridad» del conocimiento de Dios, «no llega la personalidad humana a su pleno derecho» (p.222).

5 Por ej., YVES RAGUIN, *Chemins de la contemplation. Éléments de vie spirituel­le (D*esclée, París 1969).

6JÜRG WUNDERLI, *Schritte nach innen. Oestliche Meditation und westliche Mystik* (Herder, Friburgo 1975).

7 Como el gran pionero de la meditación, Jules Monchani, comparable con Charles de Foucault. Cf. HENRI DE LUBAC, *lmages de l'abbé Monchanin* (Aubier, París 1966).

8 JULES MONCHANIN, *Mystique de l'Inde, Mystere Chrétien* (Fayard, París 1974). Ver el apartado *Yoga chrétien?,* p.241ss.

9 *Psychologie und mystisches Bewusstsein* (Schünemann, Bremen 1951); *Das mystische Erkennen* (ibíd., 1958). Obra póstuma: *Das mystische Wort, Er­leben und Sprechen in Versunkenheit,* presentada y editada por H. A. FISCHER­BARNICOL (Grünewald, Maguncia 1974), con una importante introduc­ción de Karl Rahner, que con razón llama la atención sobre la desunión de la teología católica sobre el concepto de mística. Cf. también el artícu- lo de Urs von Balthasar sobre la ubicación de la mística cristiana, en este mismo volumen, p.311ss.

338 *M. Vida cristiana*

relaciones del hombre con Dios dentro de la revelación cristiana como algo cualitativamente diferente y al mismo tiempo como algo normativo y envolvente de todo lo demás, será lógico no tomar por neutrales los métodos co­rrespondientes, definirlos por las peculiaridades del fenó­meno y hablar, no obstante, de asumir críticamente *(as­somption)* toda la espiritualidad oriental y sus métodos, manteniendo siempre en claro hasta el fin los contrastes y las convergencias.

Vamos a limitarnos a un par de consideraciones apre­tadas en contraste con Cuttat. Desarrollaremos el tema en tres partes, según lo ya indicado. En primer lugar, cada contendiente se explicará, señalando su punto de partida, sus caminos y metas. Respecto a esta primera parte de­bemos anticipar que sólo nos fijaremos en las metas *reli­giosas* de la meditación, excluyendo el *training* puramente somático (los ejercicios respiratorios, las posturas corpo­rales) y los ejercicios psicológicos para fomentar el bienes­tar general, el equilibrio, el aquietamiento del *stress* de la vida cotidiana. A todo ello se añade la consideración cultu­ral general de que la existencia occidental, a la que la civi­lización técnica le va resultando, al parecer, insoportable y absurda, necesita el contrapeso de una sacudida oriental para restablecer la balanza antropológica. Por valiosos y atinados que sean estos puntos de vista, quedan en el um­bral de la meta religiosa propiamente buscada: una búsqueda del Absoluto, de Dios, puede servir a egoísmos privados o públicos, y sólo, superada esta fase, es notable y relevante para nosotros.

En segundo lugar escudriñaremos si es posible integrar, cómo y en qué medida, los métodos de meditación oriental en el cristianismo. Y luego, en tercer lugar, veremos lo so­bresaliente cristiano, que está por encima de todo método de meditación y no puede identificarse con ninguno.

2. LAS DIFERENCIAS

Antes de dar la palabra a los fautores de los métodos de meditación orientales y occidentales, conviene hacer la ob‑

*C.17. Meditación cristiana y no cristiana* 339

servación siguiente. Es un hecho llamativo que en las Sa­gradas Escrituras, ni en el Antiguo Testamento ni en el Nuevo, no encontramos la menor indicación sobre técnicas de meditación. Cabe decir, sin más, que dejan campo abierto a la meditación, en un sentido amplio e indetermi­nado. Por ejemplo, al encarecer el «mandamiento princi­pal»: «Escucha, Israel; Yahveh es nuestro Dios, sólo Yah­veh. Amarás a Yahveh tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza... Queden grabadas en tu corazón estas palabras que yo te mando hoy. Se las re­petirás a tus hijos, se las dirás tanto si estás en casa como si vas de viaje, cuando te acuestes y cuando te levantes; las atarás a tu mano con una señal, como un recordatorio ante tus ojos; las escribirás en las jambas de tu casa y en tus puertas» lo.

La intensidad de esta prescripción, como su exteriori­dad, llega a cierto profundizamiento en lo que los salmos llaman «meditar» I y en lo que es un recitado reiterativo, como ligero murmullo, de trozos de la Biblia; por ejemplo, la prolongación de la «oración de Jesús» del hesicasmo bi­zantino y hasta en los *Relatos del Peregrino Ruso* (los bizan­tinos conocen también la oración a ritmo de la respiración, forma de oración que late todavía en los *Ejercicios espiri­tuales,* de Ignacio de Loyola, n.258ss).

Jamás inició Jesús a sus discípulos en prácticas de medi­tación. Les enseñó una sencilla oración vocal. Cómo oraba en sus horas de soledad, no lo sabemos. Pablo habla en varios pasajes de la «oración perseverante» (de él tomó Lucas el concepto de la oración ininterrumpida: Lc 18,1), que ha sido objeto de interpretaciones diversas. La revela­ción bíblica exige y fomenta el tomarse tiempo para el Dios que tan maravillosa e inefablemente se ha mostrado en Jesucristo, a fin de admirar y dar gracias, porque las al­turas de Dios se han abajado tanto, y a fin de dar la res­puesta que se impone ante el Dios siempre mayor del amor «loco».

A través de los siglos van acumulándose las indicaciones

11 Dt 6,4ss.

11

Sal 1,2; 63,7; 77,13; 143,5.

*Puntos centrales de lo /e*

340 111. *Vida cristiana*

sobre cómo hay que responder y exponerse al amor de Dios. Pero ninguna de ellas es un método obligatorio para los individuos.

a) **Meditación oriental**

Persiste en el Oriente con máxima claridad y con la mayor representatividad para la humanidad actual lo que otrora fue patrimonio común de todos los pueblos: la reli­gión como característica del hombre, lo religioso como de­finición de lo humano. Tiene un punto de partida, un ca­mino y una meta. Esta dimensión religiosa depende de sus propias fuentes auxiliares, pero tiende en la búsqueda del absoluto a dar un carácter absoluto a las circunstancias de la búsqueda.

1. *El punto de partida* es la experiencia religiosa básica de que el mundo circunstante, incluido nuestro yo, nuestro carácter y nuestro comportamiento diario, es una parte, no el todo, y que no puede ser lo último y definitivo, la reali­dad absoluta. La vivencia religiosa primordial es la del abismo que se abre entre nosotros y el Primordio, la de una dispersión de lo que en el fondo es uno, la de un ex­trañamiento (vivimos, según Platón y Plotino, en una *regio dissimilitudinis,* en el mundo de la desemejanza). Extraña­miento, enajenación, significan también falta de libertad, lío. Si se absolutiza esta experiencia centelleante, el «mundo de las apariencias» es mera apariencia *(maya),* el lío es fatídico, porque estamos embrollados en un devenir eterno sin salida posible *(samsara).*
2. De aquí la irrupción de la añoranza religiosa, la marcha del «corazón inquieto» en la estela, si es posible, de un sabio que haya encontrado la vía libre y haya sa­bido indicarla a los demás. Hay un «métodos», un seguir *(met)* el camino *(hodos),* que es el «camino de la sabiduría» *(dhamma-pada).* Absolutizado también, el camino es radical: lleva del exterior al interior, del chirrido de lo múltiple a la callada serenidad del uno. Excava la escombrera para dar con la fuente primordial, que mana. El hombre que tome la iniciativa para esta empresa tiene que «ejercitarse»

*C.17. Meditación cristiana y no cristiana* 341

*(askesis* significa simplemente ejercicio), sobre todo en la continencia.

c) La meta no es otra que el contacto, el encuentro, la entrada en la esfera del Absoluto, del Origen, de lo entra­ñable, del hogar, la eliminación de la dualidad. Absoluti­zada en el vedantismo de Shankara, la meta es *advaitya,* la «no dualidad» o, en otras fórmulas (todas ellas natural­mente de tanteo), la unificación entre la interioridad del hombre (atman o *purusha)* y del Englobante último *(brah­man).*

El absoluto puede en penúltimo grado tener rasgos per­sonales; en este penúltimo estadio puede el individuo hu­mano orar a un dios personal individual, confiársele, etc. Pero como la «religión» en cuanto marcha desde el hom­bre concibe también a la persona con los atributos de la li­mitación humana, sufren todos estos rasgos y comporta­mientos individuales una experiencia despersonalizadora en el último estadio o grado. Por eso, cabe hablar en este contexto sólo de una «culpa» (que está de algún modo en la raíz del extrañamiento y se supera gradualmente junta­mente con éste), pero de un «pecado» frente a un Dios personal.

b) **Fe bíblica y cristiana**

La revelación bíblica no es una forma de la religión que acabamos de describir en su base antropológica. Es más bien una *respuesta* a ella desde arriba. Todo viene de la li­bre iniciativa de Dios y todo, incluido el mundo y yo, se funda en ella. Por eso, la culpa toma su verdadero rostro como pecado, pero la comunicación de Dios es también gracia.

*a)* El Dios de Abrahán, de Moisés, de Cristo, es el creador libre del mundo, del que dijo ser «muy bueno», nos lo parezca o no a nosotros. Su carácter de totalmente otro que Dios no es, por consiguiente, desde un principio, extrañamiento, inautenticidad, falta de peculiaridad y con­creción. Tras el ser como es de la criatura, tras la limita­ción de mi yo, hay una voluntad que afirma y confirma a

342 *M. Vida cristiana*

la criatura, a mí y a ti, tal como somos. A los ojos de Dios, este yo y ese tú son amables, valiosos. Esto significa para la criatura dos cosas.

En primer lugar, que la criatura tiene que dar gracias en su condición de criatura a la voluntad eterna, que a la postre le ha creado por amor. Para esclarecer este punto leamos un trozo de una meditación de Fénelon, de la que hay muchas paralelas en la tradición desde Agustín:

«Nada había en mí que precediera a todos sus dones y pudiera servir de receptáculo para recibirlos. El primero de sus dones, que es el fundamento de todos los demás, es lo que yo llamo mi propio yo. Dios me ha dado este yo; no sólo le doy gracias por todo lo que tengo, sino también por todo lo que soy. ¡Oh inaudito regalo, que en nuestro frágil lenguaje tan pronto se dice, cuando la mente humana jamás puede entenderlo en toda su hondura!... Sin Dios no sería yo yo mismo, no tendría ni el yo al que amar, ni el amor con que amo este yo, ni la voluntad que lo ama, ni el pensamiento con que pienso mi yo. Todo es don, y quien recibe los dones, él mismo es primero don recibido.»

En segundo lugar, puesto que el yo se sabe afirmado y amado por un Yo eterno, tiene que afirmarse en definitiva como aquel a quien Dios dice tú, en unas relaciones abso­lutamente personales, que son inconfundibles con las rela­ciones con cualquier otra persona con quien converso. El Dios siempre más único me llama con un nombre único, irrepetible, que no puede darse dos veces. Ahora bien, esto significa que el Dios bíblico es creador para manifestarse, para hacer de la creación la base de su comunicación. Y la búsqueda de Dios (transcendencia) por parte del hombre es el presupuesto echado en la creación para que pueda Dios «venir» al hombre y para que el hombre pueda en­tenderle y acogerle. Siendo esto así, la verdadera marcha del hombre a Dios no es una negación y extirpación de su finitud, sino disponerse y estar libre para ser alcanzado y poseído por Dios.

Esto, desde luego, es un hacer activo (un aspecto homo­logable del «método» religioso), pero un hacer activo que tiene que volverse más y más interior y entrañable a la li‑

*C.17. Meditación cristiana y no cristiana* 343

bertad del Dios que viene al encuentro, a la libertad que es esencialmente Dios. Por eso, es elemento inabdicable del método bíblico-cristiano que el hombre sea ejercitado y en­trenado en esta labor, para experimentar que no puede procurarse ni forzar la venida de Dios por ningún ejercicio ni forma de preparación.

La vía cristiana a Dios tiene que ser necesariamente la experiencia de la *desolatio,* que incluye la experiencia de no experimentar la llegada de Dios. El grado de la pureza y disponibilidad interior puede ser doblemente lo mismo, bien teniendo la experiencia de la condescendencia y acer­camiento de Dios, bien no teniéndola. En las parábolas de Jesús hay que velar sin saber cuándo ni cómo llega el Se­ñor o el esposo.

1. Como Dios, en cuanto creador y revelador libre, es personal, la culpa, que aparece ya como «pecado» (frente a su amor absoluto), desempeña un rol muy diferente. El «extrañamiento» no es sólo asunto de falta de identidad, sino de declinación del amor absoluto. Por egoísmo, por idolatría, por no seguir un mandato divino, la criatura se aparta de Dios. Este apartamiento es una pérdida del amor, que no está ya en mis manos como la posibilidad de volver a mi aire. Cierto, el hijo pródigo se pone en marcha para volver a su padre, pero sólo porque en sus adentros lleva como tesoro extraño el conocimiento no perdido so­bre la paternalidad del padre. La conversión no es una «técnica», sino un acto que se debe en un todo a la inicia­tiva envolvente del amor divino y es también consciente de que tiene que deberse.
2. La gracia es Dios que se abaja y viene, pero no para darnos un espectáculo, sino para hacernos partícipes. Cris­tianamente, esta participación en lo divino llega hasta el misterio de un nuevo nacimiento del seno paternal de la divinidad 12, a una filiación divina que sobrepasa lo pura­mente creado, aunque no lo suprime. Sobre el fundamento inamovible de la «mayor disimilitud» 13 se dibuja una si-

12 Jn 1,13; 3,3.5.

13 *Maior dissimilitudo:* Concilio IV de Letrán.

344 *III. Vida cristiana*

militud que causa vértigo **14**. No hay posible objetivación de Dios. El es siempre el tú de nuestro yo y nosotros, un super-tú sin límites, que requiere de nosotros eterna *adora­ción* como el «Siempre mayor» que nosotros.

Adoración no es identificación, como se ve en los grandes cuadros de la «revelación secreta» de la bienaventuranza eterna al final de la Biblia. Pero en medio de la adoración están las bodas del Cordero, tiempo nupcial de cielos y tierra, de Dios y la criatura, que significa el adve­nimiento pleno de Dios al mundo 15. En los símbolos fi­nales fluyen todas las aguas de la salvación de su trono, en él crecen todos los frutos de la inmortalidad, Dios es la luz única, el santuario único, su faz está plenamente descu­bierta, su nombre escrito en las frentes de los que han en­trado en la salvación... Imágenes que quieren eviden­ciarnos cómo la adoración permanente en la distancia garantiza y hace más honda y completa la unión.

3. POSIBILIDADES DE INTEGRACIÓN

Según todo lo anterior, el hombre creado estaría dotado de una tendencia elemental a iniciar la marcha al absoluto («para que busque a Dios y siquiera a tientas le halle», dice Pablo: Act 17,26s), para que Dios, cuando por su parte emprenda la marcha hacia el hombre, pueda agra­ciarle, no encontrarse con una indiferencia e incapacidad de recibirle. Por consiguiente, en la religión de la revela­ción se supone y se asume como base la religión natural. Se emplea la espontaneidad del hombre para con Dios. Sólo que ya no se rige por sus propios planes, sino regu­lada por la gracia de Dios que libremente le sale al paso, y, por consiguiente, protegida de «métodos» rígidos y an­quilosados.

El empobrecimiento humano de saberes y poderes metó­dicos, de entrenamientos acrobáticos de la propia mente es

14 «Ahora somos hijos de Dios; lo que seremos un día, no está todavía manifiesto; cuando se manifieste, seremos semejantes a él» (1 Jn 3,2).

15 «Entonces será Dios todo en todos» (1 Cor 15,28).

C.17. *Meditación cristiana y no cristiana* 345

un enriquecimiento en el sentido del Evangelio: «Bienaven­turados los pobres de espíritu». ¿Y puede llamarse real­mente «pobre de espíritu» quien «domine» todos los grados del yoga, por más importancia que le dé a «ser in­teriormente libre», al celibato interior? El entrenamiento y la ejercitación cristiana no puede consistir sino en acrecen­tar la disponibilidad a Dios y a la voluntad divina. A con­tinuación se verá que existe un camino común (aparente­mente) de la meditación oriental y occidental, que los métodos, caminos y prácticas pueden intercambiarse y hasta coincidir materialmente (lo religioso no se suprime, sino se perfecciona en la religión revelada); pero cuanto mejor se destaca la peculiaridad cristiana, tanto más des­taca también lo específico de la participación humana y, como ya se reconoce más y más, este elemento específico rebota también sobre todos los pasos y momentos, en apa­riencia, comunes a las dos vías.

*a)* Común es ciertamente el arrojo en el ejercicio de la libertad para el absoluto: purificación de lazos externos e internos, corte de las ataduras pasionales, que nos atan a cosas y personas, distanciamiento de las fascinaciones mundanas, dominio de la lengua, de la fantasía, de la mente distraída, renuncia a centrarse en los propios inte­reses, recogimiento de las potencias del alma en lo más ín­timo del corazón *(redire ad cor:* Agustín), donde reinan el silencio y la quietud, que son la condición para una escu­cha y visión espirituales. También el libro de los *Ejercicios* exige un apartamiento y receso progresivos para dispo­nerse a los «toques» de la gracia y para hacerse partícipe

de ella 16. Pero nos toca establecer aquí dos distinciones:

I) Para el contemplativo oriental (algunos monjes, in­fluidos por ella, como Evagrio de Ponto), el ejercicio del amor al prójimo *(pratiké),* como práctica del desprendi­miento de sí mismo, es sólo una parte de la purificación previa, un *medio para el* fin, que es la contemplación supe­rior, cuando en realidad no cabe rebajar cristianamente al rango de preámbulo el amor al prójimo.

*346 111. Vida cristiana*

2) Si el contemplativo oriental se empeña desde un principio en llegar a la simplicidad interior por la abstrac­ción de todos los pensamientos, imaginaciones, etc., el con­templativo cristiano tiene que captar la gracia de Dios, a la que se abre, no sólo como algo puramente interior, sino también como algo encarnado y que nos viene histórica­mente. Parece, por tanto, desventajado respecto al pri­mero, pero sólo si no se toma la meditación cristiana como debe verse desde Dios: ejercicio a través de la vida, ejem­plo y acción sacramental de Cristo para el conocimiento íntimo y experiencia de fe de lo que es Dios para nosotros y en sí.

La objetividad aparentemente pura de una meditación o contemplación de la vida de Jesús tiene que rebasar desde un principio la posición objetiva tomada, porque la medi­tación es para esclarecer cómo es el Absoluto, cómo es Dios, a cuyo advenimiento nos preparamos con todo nues­tro ser (y sobre todo con nuestro ser más verdadero y au­téntico). También según el libro de los *Ejercicios* tenemos que llegar, a través del movimiento de la escena meditada, a sentir «el aroma infinito y la infinita dulcedumbre de la divinidad» 17, que en la escena se revela. (Se sabe que también para los budistas está el nirvana «perfumado».)

Para el cristiano, la abstracción del exterior, que distrae, y el recogimiento interior no son sino un *medio* para la or­denación del hombre entero, pero no un *fin;* pues, como el Dios de la Biblia quiere venir humanándose al hombre en­tero, y no sólo a su centro íntimo, así también el recogi­miento purificador y preparatorio del hombre tiene que ex­tenderse a la existencia entera, corporal y cotidiana.

*b)* La purificación cristiana es ante todo conversión al amor, que no se logra única ni prevalentemente por prác­ticas metódicas, sino por la acogida y transmisión del per­dón otorgado por Dios. Esta recepción del don divino, sin embargo, no fomenta un estado de inmersión sin reflexión, sino de *conciencia recogida,* que suscita el verdadero arrepen­timiento *y* puede restablecer también los desórdenes de las

17 *N.124.*

*C.17. Meditación cristiana y no cristiana* 347

relaciones con los demás. La reconciliación con el hermano enojado y distanciado es, según el sermón de la montaña, la condición indispensable para presentar las ofrendas en el templo (la ofrenda de sí en el templo interior).

Ciertamente, también el budista sabe mucho de la acti­tud ética de desenmismamiento que se le exige al contem­plativo. Sólo que está condicionada por un conocimiento teorético de que el yo y el tú (lo mismo que el yo y el Ab­soluto) no son los objetos últimos, de suerte que el desen­mismamiento y desprendimiento generoso éticos vienen a ser simples aspectos del desenmismamiento metafísico del contemplativo 18. No negamos, desde luego, que hay «puri­ficaciones pasivas» del alma, como las que describe Juan de la Cruz, pero nunca se dan sin que les preceda una ac­tividad en el estado normal de la conciencia, ni son asequi­bles a base simplemente de caminos metódicamente se­guidos.

*c)* El recogimiento de las energías en el «fondo del alma» puede crear en la meditación oriental y en la occidental una conciencia pareja de haber superado la dualidad sujeto-ob­jeto. Pero esta experiencia no puede ser sino un estadio pre­vio de apertura real al absoluto, a Dios. Será una intuición de sí mismo del sujeto, o la intuición de las condiciones para una intuición objetiva posible, o la intuición de una concien­cia cósmicamente dilatada, o la intuición de la semejanza con Dios o de la añoranza abierta al Absoluto 19.

En cuanto a este punto habría que interrogar a la mís­tica renana para saber a qué se refería con su ideal del ser puro del alma: una desobjetivación en el sentido de la me­ditación oriental (que desde el punto de vista cristiano no constituye el valor supremo), o una eliminación de todas las resistencias del hombre frente a Dios, una diafanidad perfecta, la transparencia de la humildad total. (Aquí sí te­nemos un valor cristiano supremo.)

A tamaño desprendimiento y desnudez, que permea la

18 HENRI DE LUBAC, *Aspects du Bouddhisme I* (1950): «La chanté bouddhi­que», p.11-53.

19 *Desiderium naturale:* KARI. RAHNER, en *Das mystische Wort, 1.c., p.VIII­*IX (cf. n.9).

348 *///. Vida cristiana*

existencia entera del cristiano, puede contribuir como un medio el ejercicio de la meditación desobjetivadora, pero no hay que equipararlo, y menos confundirlo con ésta. Pues hay caminos que Dios puede tomar hacia el hombre o que el hombre puede tomar también hacia El y que lle­van a la misma meta adonde llegan otros de otro modo. El amén humano más perfecto: «He aquí la esclava del Se­ñor. Hágase en mí según tu palabra», no se maduró con toda probabilidad —quien lo profirió era judía— por el ca­mino de la meditación desobjetivadora.

Digamos para terminar que el doble significado de «des- ensimismamiento» *[Selbstlosigkeit],* con su acento oriental y occidental-cristiano, promueve el aspecto común de los pri­meros pasos, tanto si se entiende éticamente como psicoló­gica y metafísicamente. Así como el budista tiene que des­prenderse de la apariencia de su yo en cuanto centro sustancial, para hacerse transparente al Absoluto, así tam­bién tiene que desligarse el cristiano del «geocentrismo» de su yo, donde todo gira en su derredor, en favor de un «he­liocentrismo», o sea, de una mundovisión teocéntrica, donde el yo creado y agraciado tiene que dejarse influir y recibir simplemente el sol central de la gracia divina.

Este centro divino es tan absoluto, o lo Absoluto, que no cabe emplear al respecto el término «objetivo» *[gegenstandlich}* en sentido intramundano. Según Agustín, «nos es más íntimo que nuestra propia intimidad y está muy por en­cima de nosotros», entraña de nuestra entraña y extraño a nuestra entraña, que así viene «de dentro» como «de arriba y de fuera». Ahora bien, en esta venida, afirma, ama Dios al yo finito, no sólo al mío, sino también al yo de cada ser humano, que en su unicidad esencial, irrepeti­ble y sin sucedáneo posible, es un destello del Dios único, y cuanto más se acerca el hombre a Dios, se hace más hombre. Aquí aparece en completa y total evidencia la pe­culiaridad de la meditación cristiana respecto a la oriental.

*4.* LA ORIGINALIDAD CRISTIANA

*C.17. Meditación cristiana y no cristiana 349*

La originalidad cristiana aparece clara, hablando en ge­neral, en el hecho de que la autorrevelación histórica de Dios en la historia sagrada, que culmina en Cristo, nunca puede relativizarse, ni superarse ni dejarse de lado en el encuentro del hombre con Dios. Dios desnudó su corazón hasta la última fibra, pues tanto amó Dios al mundo que le dio a su Hijo unigénito. A esta historia sagrada queda el cristiano objetivamente invitado e incardinado, tenga con­ciencia de ello o no; por ejemplo, en un estado de inmer­sión. En esta historia es utilizado. Vamos a ponderar tres aspectos de esta originalidad, que íntimamente se compe­netran.

*a)* El yo creado y libre, en cuanto puesto por Dios, es un ser definitivamente estimado, querido y amado por él. Para Dios es un tú. Desde su creación, el tú humano es suficientemente sólido como para acoger a Dios, que quiere *hacerse hombre* en su Hijo. La imagen y semejanza de Dios, que es el hombre, se hará en el Hijo transparente,

arquetipo perfecto: «Quien me ve, ve al Padre» 20.

Por eso, como hemos ya dicho, la verdadera meditación cristiana no es sólo «categorial», sino también «transcen­dental», o mejor, porque las categorías no son adecuada­mente aplicables al caso, es una meditación sacramental. En el Buen Pastor que es Jesús se ve al Buen Pastor que es Dios 2). Jesús es la «exégesis», la «explicación», la «ex­posición» más cabal, auténtica e insuperable de Dios 22. En lo aparentemente finito de sus hechos, de su pasión, de sus sentimientos, se transparenta lo siempre mayor del Dios infinito.

Vemos así el rol de la «teología negativa» dentro del cristianismo. No es su encomienda negar todo enunciado hecho sobre Dios, porque el concepto es siempre lo objeti­vamente determinado, mientras lo absoluto sólo puede ser el vacío consumado de toda determinación. La tarea de la

20 *Jn 14,9.*

21 *Ez 31,11ss*

22 *Jn 1,18.*

*350 III. Vida cristiana*

23 Jn 14,28.

teología negativa es más bien mostrar la plenitud que se oculta y se revela en el «sacramento» finito, plenitud que quiebra toda representación y es siempre más y más que cuanto soy capaz de captar en el desbordamiento máximo de mis facultades. (Un destello de la negatividad cristiana lo tenemos ya en las relaciones cristianas yo-tú entre los hombres: en el amor auténtico se ama al tú por su mismi­dad, y esta mismidad está en su libertad siempre allende las imágenes en que se proyecta, allende incluso de todo concepto que se hace de sí.)

Por otra parte, el Hijo humanado es uno que recibe su ser del Padre y se le debe del modo más absoluto. En este sentido puede decir: «El Padre es mayor que yo» 23. No se le ocurre identificarse con el Padre, porque está prefigu­rado en el Padre como en su origen, como si pudiera cap­tar en su «identidad ejemplar». En la humanación del Hijo, por consiguiente, no sólo se nos pone delante la acti­tud ejemplar de la criatura frente al Creador, sino también la actitud prototípica en Dios mismo: recibir y deberse es también divino y, por ende, definitivo.

*b)* El cristiano pondera, como el budista, el peso in­menso del mundo del dolor, tras el que está el peso de la culpa. Ahora bien, para el cristiano es imposible eliminar este peso por la meditación (como descarga), ni siquiera por la célebre *compasión* del que ha devenido buda, sabio, iluminado, que renuncia a entrar en el nirvana mientras haya seres dolientes en el mundo. El suceso del Gólgota es muy diferente. Es quitar vicariamente el pecado, la culpa del mundo; es solidaridad en el abandono de Dios, pero por amor a los que se han apartado de Dios, y es así re­conciliación. (No es necesario desarrollar aquí la teología de la cruz en toda su profundidad.)

Una cosa es clara en todo esto: No hay camino cristiano a Dios —sea *místico* o cualquier otro— que no esté empe­drado con las piedras del Gólgota, marcado con el suceso de la cruz. De esto no se dice ni una palabra en las nume­rosas obras cristianas sobre la meditación zen. Pablo, que

*C.17. Meditación cristiana y no cristiana* 351

fue arrebatado al tercer cielo, lleva en sí las llagas de Cristo. Las «noches oscuras» de los místicos, si son de ver­dad cristianas y auténticas, no son meras purificaciones antropológicas del fondo del alma, sino participación en la pasión de Cristo. Pablo «sufre lo que falta a los padecimientos de Cristo» 24. No vive desde el mundo a un Dios supracósmico, sino entra en el juego en que Dios ha apos­tado por el mundo, y esta apuesta es la cruz. Pablo deja que Dios le ponga juntamente con Cristo en «el último puesto» por los pecadores, por la Iglesia 25 y, si a Dios le pluguiera, ser «anatema por Cristo» en favor de sus hermanos 26. No es la luz del Tabor la cima de la existencia de Jesús sobre la tierra, sino la gran tiniebla de la cruz y del grito del abandono divino. (De esto supo más Teresita de Lisieux que Juan de la Cruz.)

*c)* Finalmente, el valor cristiano supremo no es la expe­riencia de la transcendencia, sino caminar por la vida gris cotidiana en la fe, en la esperanza y en la caridad. De­cíamos al principio que la contrapartida del yo oriental o del maestro zen (que ha llegado a la cumbre del poder hu­mano) no es el místico cristiano, sino el cristiano santo, místico o no. El santo sabe de ascesis como entrenamiento en la presencia continua de Dios: «Habla, Señor, tu siervo escucha» 27. También él, como el contemplativo oriental, tiene que recogerse, huir de la disipación y del enajena­miento mundano, tiene que excavar en la escombrera mundana. Pero lo que en su recogimiento encuentra es su *misión,* que es la que Dios tiene prevista para él: su misión coincide y se une perfectamente con su yo inteligible. La misión le empuja inmediatamente al prójimo y al mundo desde Dios (quizás a una acción determinada, quizás a una *com-pasión* con los padecimientos del Hijo en la cruz). (Es el hogar de lo que llamamos órdenes contemplativas.)

La misión, sobre todo la cualitativa, la «gran misión», se decide cara a cara con Dios, o sea, en la soledad, a veces en el éxtasis (como vemos en las vocaciones, por ejemplo,

|  |  |
| --- | --- |
| 24 Col 1,24.  25 1 Cor 4,9. | 26 Rom 9,3.  27 1 Sam 3,10. |