

HANS URS VON BALTHASAR

¿QUIÉN ES
UN CRISTIANO?



EDICIONES SAN JUAN

HANS URS VON BALTHASAR
¿QUIÉN ES UN CRISTIANO?



HANS URS VON BALTHASAR

¿QUIÉN ES UN
CRISTIANO?

EDICIONES SAN JUAN

Derechos para el idioma español dados por ©Johannes Verlag
Einsiedeln: Hans Urs von Balthasar – Wer ist ein Christ?
(1965) □ ©Ediciones San Juan, Madrid. Nueva edición 2017 □
Traducido por Juan Manuel Sara sobre la base de la traducción de
Manuel Olasagasti para Ediciones Sígueme, Salamanca (2000).
Agradecemos la generosa colaboración de Manuel Olasagasti. □
www.edicionessanjuan.es ■

ÍNDICE

I PRE-LUDIO

La pregunta que inquieta (9) *Penoso aislamiento* (10) *Ética por medio de la estadística* (13) *El peso de los muertos* (16) *Crepúsculo de las imágenes* (19) *La media estadística y lo no pensado* (22)

II DIOS DETRÁS DE NOSOTROS, O CRÍTICA DE LA TENDENCIA

La ambigüedad de lo necesario (29) *Tendencia a la Biblia* (33) *Tendencia a la liturgia* (36) *Tendencia a la ecumene* (40) *Tendencia al «mundo mundano»* (44)

III DIOS ANTE NOSOTROS, O ¿QUIÉN ES UN CRISTIANO?

Directamente al centro (59) *¿Cómo se une lo incompatible?* (61) *El punto nodal* (65) *La alianza y el «sí»* (72) *Esto lleva más lejos de lo que piensas* (75) *Sólo para el pobre es la Buena Nueva una buena* (80) *Primado de la contemplación de fe* (84) *El sentido del «una vez para siempre»* (89) *¿Quién es un cristiano adulto?* (91) *Existencia a partir de la misión* (95) *El amor, forma de la vida cristiana* (101) *¿Qué significa «practicar»?* (107)

IV EXPROPIACIÓN Y TAREA EN EL MUNDO

Cómo sirve un cristiano al mundo – y cómo no (115) *Un único empeño, a pesar de todo* (120) *Iglesia baja y humilde* (127) *La oración, la esperanza y la profanidad* (132) ■

I

PRE-LUDIO

La pregunta que inquieta

Los jóvenes preguntan. ¿Quién ofrece información? Antes de preguntar, ellos miran a su alrededor con desconfianza metódica, pero de ningún modo injustificada. Pues, esos hombres que se dicen cristianos: ¿en qué se basa su pretensión? ¿Tal vez en la costumbre, en la tradición, en lo que aprendieron de memoria durante los años de instrucción religiosa? Pero ¿cuál es el fundamento de todo esto? ¿Qué criterio justifica la tradición, el catecismo, la práctica sacramental? ¿El Evangelio? Sin embargo, en éste las cosas parecen muy distintas. Y así, pues, hay que intercalar la mediación del magisterio de la Iglesia. Pero, entonces, todo se vuelve tanto más difícil, pues ahora ya no se ve directamente el origen, sino que es necesario verlo tan de soslayo que casi desaparece, y así comienzan las desagradables disputas sobre las pretensiones del clero de conocer perfectamente la intención del Fundador, de interpretarla de forma ortodoxa y hasta de imponerla de modo autoritativo a las conciencias.

Pero, como toda interpretación lleva de alguna manera la impronta de la época para la que es pensada —¿y quién puede tomar a mal esto?—, es inevitable que, al cambiar el espíritu de la época, las interpretaciones defendidas con tanto énfasis pierdan actualidad y parezcan irrelevantes, esquemáticas o incluso molestas: algunos aspectos de ellas se desvelan como «ideología» condicionada por su tiempo, y un nuevo *aggiornamento* aparece imprescindible. Hay quienes admiran en voz alta la perenne «capacidad de rejuvenecimiento» de la Iglesia; otros lamentan en voz baja que unas

doctrinas defendidas tenazmente durante tanto tiempo sean abandonadas, arrumbadas, desmanteladas como elementos superfluos o bastiones anticuados. Y así aflora, aún más inquietante, la pregunta: ¿dónde está en definitiva el criterio? Como lo histórico es tan movedizo, la mirada retrocede, más inquisitiva, a los orígenes: ¿dónde se encuentra el fundamento roqueño que permita contestar de modo inequívoco la pregunta «quién es un cristiano»? Y si la pregunta no me urge personalmente, me apremia al menos el entorno. Si soy padre, mi hijo quiere saber, y frente a él no puedo hacer como si supiera, y engañar su conciencia. Si soy profesor, abuso de mi autoridad vendiendo a los niños cosas por las que no puedo poner la mano en el fuego. Si soy compañero de trabajo o compinche habitual, el amigo o enemigo que está junto a mí también quiere saber, tal vez aún más que el alumno del profesor, y no es tan fácil engañarle. Si no me interrogo yo mismo, queda claro que los demás me obligan a hacerlo.

Penoso aislamiento

La situación del cristiano interrogado e interrogante es de una soledad sin precedentes. Siempre hubo, hasta ahora, un punto de conexión para el diálogo religioso, o al menos parecía que hubiese un fondo común de total fiabilidad, y sólo hiciese falta debatir diferencias secundarias. La situación de Pablo en el Areópago después de su paseo matinal por los templos y santuarios de Atenas nos parece hasta envidiable. Sus interlocutores eran «muy religiosos»: veían la divinidad en todos los rincones del universo y, además,

no tenían el menor reparo en creer con mayor o menor firmeza en distintas revelaciones y concederles el culto estatal. A Pablo le basta con revelar al «Dios desconocido» y presentar la muerte y resurrección de Cristo como aspecto incomparable e insuperable frente a otros cultos. Ciertamente, más tarde vino Roma, y en un primer momento fue muy duro; pero el triunfo llegó relativamente pronto. Y posteriormente, el diálogo religioso durante la Edad Media, el Renacimiento y el Barroco, la Ilustración y el Idealismo hasta el siglo pasado se produjo dentro del marco del diálogo paulino en el Areópago.

Tomás de Aquino discute con los judíos y los «paganos» (en realidad, con el Islam): presupuesto común es la creencia básica en la divinidad como algo distinto del mundo, también el carácter personal de Dios y su revelación por medio de uno o varios profetas históricos. Desde tales premisas elaboran Roger Bacon, Ramón Llull y Nicolás de Cusa sus diálogos religiosos conciliadores, a menudo muy complacientes. El Renacimiento continúa los contactos; recurre a la Antigüedad y reflexiona sobre nuevos hechos de historia de la religión que se van conociendo gradualmente, pero considera el cristianismo como la forma suprema y más bella de las religiones de la humanidad, porque comparándolas es evidente la superioridad absoluta de la revelación de Cristo.

La Ilustración piensa fundamentalmente lo mismo, aunque desplaza el acento y contempla las religiones del mundo como producto de la «predisposición» del ser humano. Pero esta predisposición, al ser una de las posibilidades o «facultades» del hombre, es objeto de una crítica progresiva, primero

filosófica y más tarde histórico-científica: si el hombre «puede» ser religioso, entonces puede poner él mismo a su «Dios» frente a sí y mostrar cómo las imágenes de lo divino se ajustan a sus necesidades cambiantes y a las etapas de su desarrollo; y con ello, una vez alcanzada la mayoría de edad, finalmente reconocerá que él mismo se fabrica los ídolos para satisfacer su tendencia a amar y adorar, su sentimiento de justicia, su anhelo de una vida feliz después de la muerte. Pero semejante «casa de muñecas» no sirve ya para el hombre en su mayoría de edad. Y, en efecto, también es posible existir sin Él, e incluso bastante bien. El hombre, una vez que subsiste por sí mismo, parece incluso que avanza más rápido y seguro de su destino. Hoy a ninguna persona razonable se le ocurre ya rezar; la era de la contemplación ha pasado, estamos en la era de la acción: el ser humano no sólo administra su mundo, sino que se administra a sí mismo y hace de sí lo que quiere.

Y tú, cristiano, ¿dudas aún en adoptar el nuevo ritmo de una humanidad que dispone de sí misma? Entonces has optado de antemano contra la lógica de la historia universal; no es que te lances bajo sus ruedas, es que las ruedas ya han pasado por encima de ti. En la Antigüedad —en los filósofos paganos y en los cristianos— todo se enfocaba a la «conversión» (vuelta, *epistrophé*) desde el mundo a Dios. Hoy necesitamos todos, también tú, que has mirado durante tanto tiempo, demasiado tiempo, en dirección a Dios, un giro inverso, una vuelta radical: conversión al mundo.¹

¹ H.J. Schultz, *Konversion zur Welt*, 1964.

¿No entra esto dentro de tu propia lógica cristiana? ¿No fueron enviados los primeros discípulos de vuestro Fundador al mundo entero? Te contradices a ti mismo si te quedas tieso mirando hacia atrás cuando todo el mundo está mirando hacia adelante.

Pero el cristiano mira a su alrededor buscando ayuda: se le ha desprendido algo que lo envolvía como un manto cálido y protector. Se siente desnudo. Se siente como un fósil de edades pretéritas.

Ética por medio de la estadística

Al desaparecer la religión, desaparece automáticamente la ética basada en ella. Ésta es, por una parte, aquella ética que se inspira total o primordialmente en la idea de justicia y sanción eterna: pero el ser humano, o es moral en sí mismo o no es moral en absoluto; obrar por el premio o el castigo es moralmente ambiguo; al menos, no es puro. Por otra parte, se trata de aquella ética superior que practica el bien imitando al Bueno por antonomasia: porque Dios nos regala la existencia, porque hace salir desinteresadamente su sol sobre buenos y malos, también nosotros queremos ser agradecidos y desinteresados.

Pero ¿qué pasaría si Dios no existiera? ¿No estaría ese desinterés también en la esencia misma del hombre? ¿No nos induce ya a ello el aspecto social del reino animal, reino que en nosotros encuentra sólo una forma más alta de administración de sí mismo? ¿No hay que diferenciar, además, entre ese supuesto desinterés, por una parte, y un sano y natural «querer ser uno mismo», un amor a sí mismo

y un cuidado de sí, por otra, que es a un nivel elemental en el viviente infrahumano? Entonces, lo ético podría situarse en el justo medio entre el egocentrismo y el altruismo. El hombre no necesita, por cierto, de una referencia a Dios, menos aun de una revelación específica, para reparar en cosas tan elementales.

Recapacita, además, camarada cristiano, a ver si tus sublimes imperativos morales no resultan extraños al mundo precisamente por ser, al igual que la ética de la antigüedad pagana, una ética para «héroes» (tú los llamas santos), para hombres aristocráticamente superiores. Los teatros antiguos de verdadera categoría sólo presentaban a reyes, héroes y dioses (y el teatro cristiano, a mártires y otros santos, amén de ángeles y congéneres); la plebe sólo podía aportar lo suyo en comedias indecentes donde, por cierto, dioses y hombres se burlan mutuamente en menudo jolgorio. Esto érase una vez..., y era así durante demasiado tiempo también en épocas cristianas. Sólo podemos saber lo que el ser humano es y puede si dejamos de compararlo con esos ejemplares selectos, con esos ideales no alcanzables ni deseables para el hombre normal, y lo tomamos de una vez en forma realista y tal como es. El modo más simple de hacerlo es mediante la encuesta, el reportaje, la estadística. El promedio obtenido sobre la base inductiva quizás más amplia no demuestra pura y simplemente que la mayoría de la gente forma parte de la *massa damnata*, sino también que a su manera es sumamente formal y de buenos modales, y posee algo como una «jerarquía de valores», así que no hace falta imponérsela desde fuera y desde arriba. Y demuestra, además, que el que toma a la gente como es logra

mejores resultados que el que le impone diez o cincuenta mandamientos desde alguna montaña, alta y sólo accesible a la ética.

También tú, camarada y compañero cristiano, eres material de estadística. Un determinado tanto por ciento de la humanidad es —así llamado— cristiano. Y, a su vez, un tanto por ciento de ese tanto por ciento es —aún más así llamado— católico. Dejo en vuestras manos el confeccionar una estadística de los «verdaderos» cristianos y católicos que hay entre vosotros; yo desconozco los métodos que vais a emplear para averiguarlo.

¿No basta la estadística para establecer ciertas normas de conducta de validez universal y, por tanto, obligatorias, apoyadas por la policía donde sea necesario? ¿A qué viene toda la monserga del imperativo categórico a priori o de un derecho natural igualmente a priori? Basta convenir en que el hombre, para convivir como ser biológico y racional con sus semejantes, ha de atenerse a ciertas reglas de juego y frenar los propios impulsos. En lo demás, liberalismo y tolerancia. Se pueden proponer algunas religiones y algunos sistemas éticos a libre elección del individuo mientras no sean incompatibles con el bien común. La libre competencia sería ventajosa, a la larga, para todos los concurrentes. ¿Por qué? Porque ya es mucho ser una «persona decente», y ninguna religión dispensa de esto; más aún, una religión se prestigiará más ante la humanidad generando personas decentes: aquellos que realizan lo que los más llevan en sí como una imagen que les es grato encontrar en otros, aun cuando ellos mismos no consigan, quizá, realizarla.

El peso de los muertos

Los demás hombres tienen una memoria fatal e infalible del largo pasado del cristiano, más aguda aun que la de él, que hoy desea empezar de nuevo y ser moderno entre los modernos. Los demás no necesitan cargar sobre sí el peso de la tradición, o solo un poco: los muertos tuvieron su responsabilidad, nosotros tenemos la nuestra; lo que ellos hicieron con la suya, a nosotros no nos afecta. El protestante se siente poco lastrado por los quince primeros siglos cristianos: *videant consules, i. e. papae* [que respondan los cónsules, es decir, los papas]. El católico no puede sacudirse esta historia; su principio de tradición, sea cual fuere la interpretación que se haga de él, se lo prohíbe. Esa misma Iglesia a la que él se adhiere hizo o permitió cosas que hoy no se pueden aprobar; se puede declinar la responsabilidad recurriendo a la evolución de la conciencia humana, pero ¿qué connivencias no hubo entre lo secular y lo espiritual! El católico se ve enredado en esta tradición y ha de asumir su parte de responsabilidad, le guste o no.

El camino más sencillo sería, quizá, además de hacer inmediatamente una confesión completa de los pecados, cargar las tintas lo más posible para ponerse a la altura de la dolorosa tragedia, como hace Reinhold Schneider. Lo que pareció lícito y quizá obligado bajo los papas medievales, parece imperdonable, incluso pecado grave, si lo colocamos directamente entre el Evangelio puro y nuestra conciencia actual. En todo caso, algo diametralmente opuesto al Espíritu y al código de Jesucristo. Bautismos forzados; tortura de herejes y autos de fe; noches de san Bartolomé; conquista de continentes a sangre y fuego para llevar —junto

con el brutal expolio— la religión de la cruz y del amor; injerencias represivas y necias en problemas de una ciencia natural en progresión; proscripciones y destierros por orden de la autoridad religiosa, que actúa como autoridad política y quiere ser reconocida como tal: un sinfín de escándalos. No es agradable tener que cargar con una herencia cuyos crasos errores saltan a la vista.

Y si debe ser humillante, entonces será más correcto no arrojar encima piedras donde no es posible siquiera defenderse. Habrá que recordar que en Cristo se anuncia una pretensión absoluta de Dios sobre el hombre que va aún más allá de la pretensión de Yahvé al antiguo pueblo; y que, de un modo u otro, algo de este reclamo que exige del hombre una decisión irrevocable pasa a los apóstoles, a la Iglesia; y, por fin, que la administración de esta potestad por hombres pecadores y de pocas luces puede causar un daño incalculable, que de otra manera no hubiera tenido lugar. La solidaridad del cristiano actual con los muertos le carga con penitencias por los errores pasados que él tendría que poder llevar no sólo sin regañar, sino con paciencia, y, en un punto escondido, hasta con gratitud. Quién sabe, en efecto, cómo se hubiera comportando *él* en las circunstancias del siglo IX o XIV.

Para el que lleva esta pesada carga puede ser de consola-
ción considerar que lo malo se graba en la memoria con más facilidad que lo bueno, y que el bien que el cristianismo hace al mundo no se deja ver, o sólo muy indirectamente. ¿Quién puede contar y ponderar los actos ocultos de vencimiento de sí mismo que impiden situaciones malas, los actos de expiación y de amor desinteresado, el efecto de una

oración callada y ardiente? ¿Quién conoce, fuera de Dios, las experiencias de los santos que, conducidos por cielo e infierno, desde los lugares más recónditos revolucionan ámbitos enteros de la historia, remueven montañas de culpa y han abierto un camino en lo que antes era intransitable? Dicho sea esto de paso y *sotto voce*, para recordar que el «debe» de la Iglesia no puede cerrarse sin este «haber».

El duro cargar también puede referirse a la Iglesia actual, que sin duda intenta desembarazarse de trabas innecesarias, pero que como totalidad sólo puede ir realizando lentamente lo que muchos individuos en ella y fuera de ella ven desde hace tiempo. Y si las estructuras que se han vuelto dudosas son quitadas con relativa rapidez, ello no significa que en su lugar lo otro, lo positivo, lo constructivo esté ya ahí como algo conocido, querido, decidido y acabado.

Mencionemos sin reparo lo más problemático, lo de más hondas raíces en esas estructuras: una decisión de consecuencias imprevisibles tomada tempranamente, sin duda sostenible, pero que no es la única solución posible, ya que las ventajas cristianas de la solución opuesta —si se aceptan los elevados, elevadísimos sacrificios y pérdidas que ésta conlleva— son también incontestables: hablamos del bautismo de los niños. El anticipo de la opción por Dios, valiente y definitiva, en estado de inconsciencia; el despertar de la razón y de la capacidad de elección ante un hecho ya consumado que se podrá ratificar o no: ¡vaya problema! Y más cuando la tradición popular, la inserción sociológica en una cristiandad envolvente está desapareciendo o ha desaparecido ya del todo. Y a pesar de todo, también esto hay que sobrellevarlo.

Crepúsculo de las imágenes

Para el hombre sin Dios, las palabras de la cultura cristiana no hablan de Dios, o sólo muy débilmente. El mundo occidental alumbró y construyó sus obras más bellas desde el espíritu de la religión. Esto vale tanto para las obras clásicas de la antigüedad, que nacieron colectiva e individualmente del culto a lo divino, como para todas las creaciones originales de las épocas cristianas. Aún no se ha demostrado que la irreligión pueda producir grandes obras de arte. Goethe dijo a Riemer: «Los hombres son productivos en poesía y en arte mientras son religiosos; después, se vuelven imitadores y repetidores, como nos pasa a *nosotros* con la Antigüedad, cuyos monumentos fueron productos de la fe y nosotros nos limitamos a copiar desde el ensueño y la fantasía». *Ifigenia* de Eurípides fue el drama de una obediencia casi delirante a Dios. La traducción de Schiller omite la conclusión teológica y le cercena así las raíces. La reelaboración del material por Goethe es el juego meditado y luminoso de un noble humanismo.

Si indagamos lo que las obras arquitectónicas, los poemas, las piezas musicales cristianas —que han sido concebidas para Dios y quieren anunciar a Dios— dicen a un contemplador, lector u oyente actual, la respuesta es: desde luego, no lo que esas obras quieren decir. «Escucho el mensaje...»; no, no lo escucha; se limita a grabarlo en cinta, a sacarle una foto. El cristiano puede sentir un desánimo que le haga dudar de los valores expresivos de la historia y ver ideologías en todas partes. ¿No fue todo eso un error? ¿No nos envuelve como un ridículo permanente? ¿Qué tiene

que ver la elegante basílica romana con el cristianismo? Ella es un mercado cubierto profano apenas modificado. ¿Qué tiene que ver la Iglesia-castillo románica de la Edad Media con la indefensión de Jesús? ¿Y el fáustico asalto al cielo del arte gótico con el «cercano a la tierra y manso de corazón»? ¿Y (pasemos de largo el Renacimiento con perplejo silencio) el esplendor barroco con la cruz desnuda? Hay quien se alegra de que al cristianismo le haya faltado la voz desde entonces: mejor nada que aquello. El cristiano se avergüenza de su pasado cuando lo contempla con ojos de «hombre moderno». (Las hordas que recorren Europa presurosas y ciegas, de monumento en monumento, no figuran ya en esa cuenta: son termitas de la decadencia).

Pero el cristiano no debería avergonzarse. Tendría que saber distinguir entre la fe y su expresión. La fe puede ser infinita, si ama; la obra es finita. La fe puede ser intemporal, la obra es temporal. Y la obra contiene en sí una llamada y una dura exigencia de más fe. E incluso si fuese una santa barroca extática, de húmedos ojos entornados: ¿Te has abandonado *tú* alguna vez así a Dios, de modo que Él pueda poseerte como a ella? Tú, que apenas puedes contener la risa cuando oyes hablar de armonía, ¿has tenido, ni de lejos, tu alma en disposición de reflejar la pureza de Palestrina o de Haydn? No te hagas, cristiano, un cansado descreído que ya nada ve, cuando a ti te fueron regalados los ojos de la fe. No te dejes dominar de extrañas ideologías sin fundamento. Alza, moviliza tu libertad para afirmar, cuando te resulte fácil negar. Sé libre entre el gozo permanente y la apertura a lo nuevo. Justamente porque eres una persona cristianamente libre que no necesita atarse a nada terreno,

reconoce la libertad de tus creativos hermanos de fe, y detrás de ellos la de todos los piadosos y reverentes que confesaron como tú a Dios y reconocieron lo divino. No te dejes convencer de que la cristiandad antigua vivía de espaldas al mundo. ¿De dónde le vino, entonces, ese amor a las cosas y ese conocimiento de sus leyes más íntimas, un amor y un conocimiento muy superiores a los que pueda tener el hombre actual? ¿O crees en serio que los pequeños constructos abstractos del hombre actual tienen más contenido de mundo, son más fieles a la tierra y concrecen más con ella (son más con-cretos) que las realizaciones de los grandes cristianos? ¿Quién conoce mejor al hombre en lo más íntimo: Villon y Grimmelshausen, o los fríos pornógrafos de hoy? A éstos déjalos estar, y no te dejes seducir por unos cristianos que quieren hacerte creer que sólo en esa pornografía se descubre al hombre en toda su «gravedad pecadora» y sin aderezos pagano-idealistas.²

Pero sabe contentarte justamente también cuando ya nadie lleva sobre su nariz los lentes de berilo que dan la auténtica vista. «Sé vivir con estrechez», dice Pablo, «y sé tener abundancia; ninguna situación tiene secretos para mí» (Flp 4,12). El cristiano debe saber sufrir ocasos a su alrededor sin que por eso se hunda su sol. Puede ser pobre con los hermanos (espiritualmente) pobres, pero no puede negar su propia riqueza, la misma que generó toda la abundancia que ellos vendieron por su plato de lentejas. Y sin duda los ocasos le sumirán de veras en las sombras, en eso

² Por ejemplo, H.E. Bahr, *Poesis. Theologische Untersuchung der Kunst*, 1961.

que suele llamarse noche del mundo y eclipse de Dios. Pero le está vedado dejarse oscurecer por supuestos motivos de compasión. «Hijos de Dios sin tacha en medio de una gente torcida y depravada, entre la cual brilláis como lumbreras del mundo» (Flp 2,15).

La media estadística y lo no pensado

¿Brillar? ¿El cristiano? Pero, ¿cómo? Estamos de nuevo ante la inquietante pregunta del comienzo. Todos sienten que, en todo caso, no podemos seguir así. Ya no es suficiente. Todos tienen la oportunidad de mirar a sí mismos, a su Iglesia, con ojos extraños, desde fuera, como la ven los otros, y sobresaltarse por tal experiencia. Como alguien que durante decenios, para ir a la misa, ha pasado por la fachada de su templo de toda la vida sin advertir nada anómalo, hasta que, de repente, un historiador del arte le hace notar lo resquebrajado y ruinoso que se encuentra todo y la necesidad que existe de renovarlo desde los cimientos, so pena de un derrumbamiento total: es entonces cuando la realidad le abre los ojos. Y ahora, temeroso de que la bóveda caiga sobre su cabeza, él mismo pide una restauración general y urgente. El miedo le da alas y le infunde «ánimo» para un *aggiornamento* audaz. Y como sucede en tiempos dotados de comprensión histórica y artística del pasado, propone (junto con los expertos) eliminar primero los aditamentos barrocos, los innumerables angelotes, volutas y nubecillas flotantes, que de todas maneras sólo sirven para acumular polvo y carecen de la más mínima consistencia, porque se basan en el puro efecto, no responden al gusto actual y originarían

además la mayor parte de los costes de la renovación; y por toda una serie de razones plausibles más. ¡Qué alegría cuando debajo de la suntuosidad removida aflora la espléndida rudeza románica con la que sintonizamos mucho mejor y, además, es mucho menos costosa en mantenimiento! Son las grandes alegrías de la renovación: ¡tan sólo desmontando se saca a la luz lo antiguo, y lo que se obtiene es tan maravilloso que le hace creer a uno que es productivo, que puede construir destruyendo!

Porque, bromas aparte, ¿no es verdad que, en el ámbito cristiano, todo lo que sea construir ha de basarse en una consideración de los orígenes? Y caminando hacia atrás, como el cangrejo, tenemos la oportunidad –casi al azar, pero como si fuera una confirmación de la providencia– de pasar por el punto crucial de la Reforma protestante y, así, desmontando de paso los añadidos contrarreformistas, de llegar a un entendimiento inesperado. Aunque nosotros, cristianos de hoy, en el fondo no creemos demasiado en nuestras propias fuerzas, sí nos es concedido confiar en el particular genio de la contracorriente y, gracias a un generoso desmantelamiento de las formas de ayer y de hoy, esperar que hallaremos estructuras mejores, incluso que daremos contra el fundamento roqueño del Evangelio.

De cualquier manera (volveremos sobre esto más adelante), no es poco si estamos descontentos con la situación actual. Si encontramos que los demás tendrían motivo para hallarnos poco dignos de fe. Si, por un momento, no fuéramos intransigentes y cediéramos a los atractivos de la estadística, más bien, si pidiéramos consejo a aquellas estadísticas que

las oficinas de nuestros obispos tanto valoran, entonces la imagen en la que nos se presentaría el cristiano medio no dejaría nada que desear en cuanto a vaguedad descolorida. Bien al margen de esta imagen estarían los que dan importancia a la partida de bautismo, al entierro en cristiano y, quizá, a la primera comunión o bien a la confirmación de sus hijos. Luego seguiría la enorme multitud de los cumplidores de Pascua, y poco a poco se iría llegando a la de los cumplidores del precepto dominical, en los que, de nuevo, poco a poco se irían mezclando esos tonos más intensos de los que se podría dar una definición aproximada por medio de nociones cuales ayuno y abstinencia cada viernes, prensa católica, impuesto eclesiástico y fidelidad al papa. Al mismo tiempo, también iría ganando peso, más allá de la ya mencionada representación de una «persona decente» (como las demás), el número de los diez mandamientos, destellando como señales de tránsito admonitoras: el sexto, naturalmente, con amplia ventaja, luego el cuarto, el segundo, el tercero; mientras que el quinto, el séptimo y el octavo son quizá, más que mandamientos de Dios, normas que cualquier «persona decente» cumple, salvo en caso de necesidad. Mucho depende también del entorno cultural: en ciertas zonas rurales ir a la iglesia puede ser un motivo de honor al igual que el mantenimiento de un odio personal o familiar. También puede ser cuestión de honor el vivir en una fuerte discrepancia con las opiniones del cura, justificada con total ímpetu masculino; reconociendo, eso sí, que «él entiende de lo suyo y yo de lo mío».

Esta imagen variopinta no sería «la media promedio» si la escala no decreciera hacia arriba en la zona de los deno-

minados cristianos fervorosos: los que intentan vivir un matrimonio auténticamente cristiano, integran una oración verdaderamente personal en su vida, se preocupan con auténtico amor por los semejantes, sobre todo los pobres, abandonados y desvalidos; los que son animados por un verdadero celo para la labor misionera de la Iglesia, los que se consagran como sacerdotes al exclusivo servicio de la Iglesia y quienes viven en pobreza, castidad y obediencia según los consejos de Cristo.

Pero, precisamente aquellos que, por así decirlo, tienen el valor de ponerse bajo la luz del reflector están más expuestos que los demás al examen inquisitivo. También sus queridos hermanos cristianos los golpearán con los nudillos de arriba abajo, por si algo en ellos suena a hueco. Por cierto, la pregunta «¿qué es un cristiano?» no se formula con tanta seriedad para los primeros que hemos descrito, ya que ellos suelen remitir, con predilección y cierta humildad, a los «especialistas» en cristianismo, aun cuando ellos mismos no estén plenamente convencidos de un tal saber y poder especializados. Ese golpeteo que examina a los «especialistas» es un fenómeno digno de respeto e incluso temor: pues ahora debería mostrarse, en efecto, quién es finalmente un cristiano. Ahora se trata del todo. La cuestión se divide en varias preguntas parciales:

Primero: ¿quién está facultado y en condición de *identificar empíricamente* al cristiano? ¿Puede hacerlo un no cristiano, por ejemplo? ¿Es posible hacerlo en absoluto (¿y por qué no?)? ¿Según qué criterios?

Segundo: ¿quién está facultado y en condición de *identificar normativamente* al cristiano? También aquí hay que

preguntar por los criterios, leyes y requisitos que se aplican a un hombre para contestar la pregunta. Nos asustamos con sólo reflexionar un poco: todo esto no está nada claro.

Por tanto, no parece impropio un tercer punto: poner la pregunta existencial, es decir: ¿puede un cristiano *averiguar por sí mismo* si es cristiano y, en caso de atreverse a afirmarlo, exponer las razones en que se apoya?

La pregunta ¿quién es un cristiano? acompaña a todos los ensayos de reforma de la Iglesia actual sin ser pensada en su raíz. Es decir, ella está presente de modo que, por una parte, se actúa como si ya se supiera y sólo restara, partiendo de ese saber, adoptar las medidas necesarias; por otra, se atribuye la libertad de denunciar como sospechosas de ideología las soluciones y pautas tradicionales del cristiano, sometiéndolas así a un criterio con el que se cuenta y del que se dispone, pero del que no se da cuenta. No es difícil dar con ese criterio no pensado en profundidad y sin embargo tan obvio, pues fluye por sí mismo de las tendencias principales del cristianismo actual, tendencias bienintencionadas, celebradas por la multitud, pero que han de pasar urgentemente por una criba crítica.

II

DIOS DETRÁS DE NOSOTROS, O CRÍTICA DE LA TENDENCIA

Está en marcha una revisión a fondo de todo el arsenal de la Iglesia. Como suele ocurrir en tales ocasiones: en un arma vieja aparecen herrumbres, la mancha visible lleva a descubrir otras menos visibles, entonces el arma entera y hasta el género de armamento resulta anticuado y, finalmente, vacían todo el almacén y diseñan un plan para un nuevo arsenal. Esto produce mucho movimiento, y cuando las cosas se mueven, aparentemente hay vida, iniciativa, proyectos. Esto ya es algo en instituciones que no se distinguen precisamente por su agilidad. ¿Quién no ve que la mejora, el *aggiornamento*, el estar *à-jour*, *up-to-date* es, en líneas generales, algo loable y que hoy, al hilo de esta renovación, está surgiendo una riqueza de hechos positivos, mas aún, de eminente importancia, incluso imprescindibles? Y como casi siempre la limpieza de primavera se hace con un poquito de espíritu dionisiaco en las mujeres de limpieza y amas de casa, así se ha comprender el desborde de sentimientos de los cristianos de hoy. Incluso allí donde la fiesta —como en amplia parte del clero joven— amenaza degenerar en verdaderas saturnales, donde todo lo que rompe el aburrido orden parece permitido y obligado, con tal de ser genuinamente moderno y abierto.

En medio de esta «destrucción» creadora y de esta «vuelta» inspirada, no se necesita ser muy sagaz para preguntar por la reserva en oro que avala todo este papel moneda. En el espacio de la Iglesia, sin embargo, una vuelta o cambio siempre estuvo —al menos— vinculado a una conversión, y cuanto más profundo ésta excava, más duele, de lo contrario

será, probablemente, sólo palabrería. Entonces: ¿cuánto estamos dispuestos a pagar por nuestra reforma, no sólo en cosas que nos afectan poco —prestigio histórico, por ejemplo—, sino en las que nos duelen en carne viva? ¿O creemos poder salir del paso, una vez más, con simples retoques? De hecho, parece una perspectiva fatal abordar todas estas empresas poniendo la entera tendencia bajo el siguiente signo: cueste lo que cueste abandonar ese «espléndido aislamiento», que ya resulta poco agradable. ¡Adelante, por tanto, con los acercamientos, las fraternizaciones, los descensos de tronos y pedestales, las colegializaciones, las democratizaciones, facilitaciones y nivelaciones hacia abajo (hacia arriba no existe ninguna), con la máxima actualización hacia todo lo que parece al día hoy, mañana y pasado mañana!

¿Quién negará que estos descensos, este abandono de las viejas alturas, constituyen en muchos casos, quizá en la mayoría, la recuperación de algo largamente esperado, largamente pendiente, y que este cambio de sentido es lo originalmente evangélico? Pues, «el mayor entre vosotros» debe ser el servidor de todos, Cristo prohibió todos los títulos («maestro» o «padre», *abbé*, *abas*, papa, etc.) y Él mismo, nuestro Señor, se rebajó a la condición de siervo de todos. Si con este descenso se alcanza finalmente algo pendiente —con un retraso casi incomprensible—, podemos sin duda felicitarnos, aun cuando no pueda reprimirse la pregunta por el motivo de esta recuperación apresurada.

La Iglesia —se dice— debe estar al día para tener credibilidad. Si esto se tomara en serio, significaría que Cristo estaba al día cuando llevó a cabo su misión, una misión que fue escándalo y necedad para judíos y paganos, y murió en

la cruz. Ciertamente que esto ocurrió en el momento justo, en el *kairos* del Padre, en la plenitud de los tiempos, exactamente cuando Israel estaba maduro para abrirse como un fruto, y los pueblos, maduros para acoger este fruto en su campo abierto. Pero Cristo nunca fue moderno, ni lo será, Dios mediante. Ni Él ni sus discípulos Pablo y Juan pronunciaron una sola palabra para seguir la modernidad política o gnóstica. La consecuencia obvia es que todos nuestros movimientos sólo pueden ser motivados por el deseo de erradicar del mundo escándalos falsos e indignos de un cristiano, para dejar aparecer con mayor evidencia lo verdadero: el escándalo que radica en la tarea de la Iglesia. ¡Qué saludable sería!

Tendríamos así algo parecido a un criterio para discernir los espíritus, a saber esos espíritus que animan en el fondo la tendencia eclesial moderna. Y si los cristianos tomarán alguna vez conciencia de que todas estas empresas muy concretas necesitan con urgencia de la crítica cristiana, precisamente por ser tan claras en su superficie, si advierten que tienen doble filo, que son ambiguas y quizá se vuelven peligrosas en la medida que simulan contener ya lo «único necesario» y, tranquilizando la conciencia, esquivan la mencionada conversión: entonces habríamos ganado lo principal. La crítica, la crisis, no es previa o posterior a las empresas de los cristianos, sino que se encuentra en el núcleo de ellas. Las pone en cuestión permanentemente, es decir, preguntando si van hacia Dios o se alejan de Él; si tienen a Dios delante de sí, en una mirada que busca, o detrás de sí, a la espalda.

Tener a Dios a las espaldas significaría en el caso especial de los cristianos reformistas: ya saber de Dios, de su revela-

ción con su contenido y alcance, de la Iglesia y los cristianos, cada vez y antes de que Él abra su boca. Y armados de este saber acabado, salir al encuentro del mundo: del mundo cristiano, del no cristiano y del anticristiano. El saber con que están equipadas estas personas está asegurado y es suficiente, aunque obviamente sólo sea un saber sumario, reducido a algunos conceptos capitales. Pero la reducción se produce legítimamente, de cara al encuentro con el mundo actual o, como a nuestros teólogos les gusta decir enfáticamente y con sonrisa cómplice (para que no se piense que expresan una tautología), con el «mundo mundano» de hoy. Ya saben, pues, de Dios y la revelación, y para ellos la pregunta es simplemente: cómo se lo digo a mi hijo. Vienen de Dios y van en busca del mundo mundano. Tienen a Dios a su espalda; y al mundo, delante. No discuten que, para ser enviados por Cristo al mundo, han de permanecer un tiempo suficiente junto a Él. Pero entienden que esto ya lo han hecho. Están inmersos en la acción y suponen de buena fe, ante sí y ante los otros, haber concluido el período de contemplación. Y si su conciencia ocasionalmente les recordara que en la contemplación aún no han conseguido el certificado de bachiller o que han fracasado en el examen final, rápidamente se consuelan con el lema «contemplativus in actione», que de hecho significa: la persona activa ya es suficientemente contemplativa; no existe otra madurez o mayoría de edad que la acción.

Es el lema de muchos cristianos modernos, clérigos y laicos, de los que cabe sospechar que han tomado el nombre de «misión» como camuflaje evangélico para su huida de Dios. Así se manifiesta la gravedad de la crisis en la que

se encuentra la tendencia actual de la Iglesia, colectiva e individualmente. Esta crisis no significa que la tendencia –como plan, movimiento y resultado– sea condenable, sino que siempre ha de permanecer abierta ante el juicio cristiano, porque en la claridad superficial se oculta en todo caso una ambigüedad de fondo: ir de Dios al mundo *puede* ser una auténtica misión cristiana, una tarea cristiana en el mundo; pero *puede* ser también huida de Dios, miedo al escándalo de la cruz, traición a Cristo. Todas las cosas tienen su reverso, sólo Cristo no tiene ninguno.

Tendencia a la Biblia

La orientación a la palabra de Dios se valora en el mundo católico actual como la más hermosa e inequívoca señal de esperanza, y no cabe duda de que lo es. De un modo elemental, el acto de descorrer todas las cortinas que impiden la visión del origen cristiano –y serían cortinas todas las formulaciones eclesiales, catequéticas y dogmáticas de la revelación– *se dirige y alcanza* la verdad de Dios y de Cristo. El cristiano quiere, en este movimiento, «oír, ver y tocar» la «palabra de vida», ahora que se le permite, finalmente, hacerlo. Estamos desolados ante el oscuro pasado, en que tantas alambradas rodeaban el texto sagrado, en que el contacto con él podía conllevar el choque eléctrico de una excomunión, como el antiguo israelita no podía pisar el pie del Sinaí sin morir. Hasta el muro milenario de la Vulgata ha cedido hoy, después de haber bloqueado tanto tiempo el acceso al texto original, cuando ya el trabajo de los humanistas había despejado el camino. Traducciones y

comentarios se acumulan para satisfacer la necesidad de comprensión de aquellos que entran por primera vez en esta tierra prometida. Y la Iglesia tendrá sus manos bien ocupadas satisfaciendo este anhelo de la palabra y manteniéndolo despierto: ella, que apenas acaba de comenzar a estudiar el texto bíblico según los principios de la crítica histórico-literaria moderna en plena colaboración con los investigadores extracatólicos y extracristianos.

No hay por qué sofocar la alegría que causa esta apertura. Pero la alegría queda empañada, humillada, al constatar que el movimiento católico moderno en torno a la Biblia no debe su existencia primariamente, como el de Lutero, a un anhelo básico de la palabra original de Dios más allá de toda la escolástica y la enseñanza de la Iglesia, sino al reconocimiento de exegetas entendidos de que la ciencia bíblica católica no podía seguir así por más tiempo sin convertirse en ludibrio de todo el mundo científico. Con infinito esfuerzo hubo que pilotar la navicilla de una exégesis al día, sorteando las Escilas y Caribdis de las condenas de la Iglesia —y esto hasta época muy reciente—, para alcanzar finalmente la relativa seguridad de una investigación libre y objetiva. Sin duda, a medida que la ciencia salía al aire libre, el fuego mojado se expandió en amplios círculos como llama liberada; a su vez, esto resultó estimulante para la investigación y la favoreció. A pesar de esto, no debería olvidarse del todo lo humillante de los inicios: el tiempo que nos costó a los católicos desarrollar nuestra intención más propia, siguiendo las huellas de otros que, desde hace tiempo y fuera de la Iglesia, la habían elevado a su intención distintiva.

Y como todas las cosas tienen su reverso, salvo Cristo, la aparente claridad del movimiento bíblico tampoco queda sin sombras. Por una parte, la procesión católica de retorno a las fuentes no está exento de ambigüedades. Entre las dos guerras mundiales, la consigna fue en amplios círculos: renovación –remontando una (neo)escolástica academicista y estéril– volviendo a los padres de la Iglesia. Esta «primavera patristica» fue para muchos meramente estética; no fue lo bastante crítica para perdurar en el tiempo. Hoy estamos de nuevo, desde hace tiempo, en un otoño patristico, en favor de una «primavera bíblica»; y se tiende a poner bajo fuerte sospecha de ideología toda la tradición exegética, tanto la patristica (primero platonizante, luego constantiniano-politizante) como la escolástica; una actitud no muy diferente de la que mantiene Lutero cuando clama contra la «razón prostituta». En esto no se considera suficientemente que todo el que ejercita el pensamiento está ya filosofando, y que el que no examina los presupuestos de su pensamiento está más expuesto a una burda ideología; por ejemplo, la del «hombre moderno». Por otra parte y en paralelo con esto, la procesión católica de vuelta a los orígenes se encuentra con una procesión protestante que deambula presurosa en dirección contraria: desde la Biblia se dirige a la actualidad y ha escogido al «hombre moderno» como horizonte y criterio, y la «filosofía moderna» (Heidegger) como instrumento hermenéutico. Lo que el «hombre moderno» puede comprender, aquello para lo que dispone de antenas, lo que le ayuda y él asimila religiosamente, es lo que debemos predicar; el resto hay que excluirlo por mítico. Salta a la vista la ambigüedad de semejante posición,

ya que puede significar lo peor y albergar luego un enfoque hacia lo mejor: lo peor, porque hace del «hombre moderno» (en realidad, un ente mítico) la medida de lo que la palabra de Dios puede y no puede decir, puede y no puede exigir del ser humano; lo mejor, porque implica la exigencia de vivir, pensar y apropiarse toda la revelación de modo originario y nuevo para cada época. La procesión católica de retorno a las fuentes no finaliza, pues, en un espacio virgen; le ocurre lo mismo que al pueblo de Israel cuando entró en Canaán: «En la tierra habitaba el cananeo». Esto no significa simplemente que hubo guerra de inmediato sino que, después de concertar la paz, la coexistencia con la población nativa se hizo mucho más problemática y hasta pernicioso.

Este revés inesperado en medio de una campaña triunfal de conquista no deja de ser saludable, al fin y al cabo, porque obliga a todos a tomar la palabra de Dios como lo que es: llamada a una decisión absoluta; el que no está conmigo, está contra mí; y el que no recoge conmigo, desparrama. En una actitud de neutralidad científica se puede actuar, cuando más, en un terreno previo; y el que se demora demasiado en la zona neutral, parece eludir la opción o haberla hecho negativamente, y envolverlo todo en un aura de cientificidad.

Tendencia a la liturgia

También es cierto que el movimiento litúrgico es de lo más grato que ha ocurrido en la Iglesia. Abatió resistencias seculares; salvó lo que estaba arrumbado, hasta recuperar la forma que tenía en la juventud del cristianismo; comenzó a hacer evidentes, de nuevo, cosas que siempre debieran haberlo

sido. Y al ser rectificada la celebración litúrgica, un hecho aparentemente aislado, influye en toda la estructura eclesial y en la conciencia viva de la Iglesia como pueblo de Dios, cuerpo y esposa de Cristo. Al ser estimulado un nervio central, todo el organismo reacciona en todos sus miembros.

No es el clero, sino la comunidad, la Iglesia aquí reunida y hecha concreta la que celebra la Cena conmemorativa donde su Señor se hace presente en su cuerpo e incorpora –en el sentido más originario del verbo– a los reunidos, los transmuta en el propio cuerpo. Que esto suceda en el orden deseado por San Pablo (1 Co 11–14, aunque no se vea aquí aún nada de una liturgia ministerial) y realizado del modo más bello en Ignacio de Antioquía –la comunidad rodeando a su obispo–, con un reparto más amplio de ministerios y roles, cuya diferenciación corresponde a una parte de la dimensión carismática de la Iglesia; que la Escritura sea proclamada al pueblo en un lenguaje que le es comprensible y también expuesta en una homilía –luego la homilía es una explicación obediente y no una «plática» discrecional o un «sermón» sobre un tema cualquiera; que el espacio físico de la Iglesia, tan pronto tenga que abandonar la estrechez de una habitación privada, corresponda a las necesidades de una tal reunión y concentración de la comunidad en torno a la mesa del Señor, lo cual afecta a su diseño general, a la disposición de los asientos, del altar, del púlpito, de la pila bautismal, y a la ornamentación característica y sugerente: ¿quién no ve hoy que todo esto nació de la reflexión sobre lo esencial de una verdad objetiva que habla por sí misma?

Sin embargo, todo esto no es tan claro. Se lo advierte exteriormente en las personas de edad avanzada que no

pueden ni quieren hacerse al nuevo ordenamiento litúrgico: no se resisten únicamente por espíritu tradicional, sino porque echan de menos y hasta ven entregados a la ruina ciertos valores que les eran los más caros. ¿Qué echan de menos? El espacio espiritual de silencio en que envolvemos el misterio. ¿No acontece lo más inefable? ¿No se hace presente, más allá del espacio y de los tiempos históricos, el centro del tiempo, cuando el Hijo de Dios, cargado con el pecado del mundo, con mi pecado, herido por el rayo del juicio de Dios, desciende a la noche eterna? En este acontecimiento no hay todavía una «comunidad», hay todos esos átomos pecadores de los que yo formo parte. ¿Y cómo puede la comunidad posterior, cuya luz se enciende en el relámpago de aquella tiniebla apocalíptica, cómo puede recordar la hora de su nacimiento, más aun celebrarla como aquí presente en la fe y en el sacramento, sin abismarse en profunda adoración?

¿Y dónde queda esta adoración en nuestras novísimas celebraciones litúrgicas? La fantasía del clero, en la creencia de que esa adoración sea superflua o de que el pueblo fiel no sea lo suficientemente adulto para rendirla, procura llenar de modo útil y con múltiples variaciones hasta los últimos rincones vacíos del tiempo. El ruido ambiental no cesa; cuando no se rezan oraciones o se lee e interpreta la sagrada Escritura, hay que cantar y responder. A veces se recita y parafrasea en voz alta hasta el canon desde el púlpito y a fuerza de micrófono. No se olvide que casi nadie de los presentes ha tenido tiempo ni ocasión durante la semana para un recogimiento más profundo; que en la celebración dominical sus almas necesitan también elevarse personalmente

y cobrar aliento; que Dios les habla sobre todo en el silencio; que la liturgia de la palabra circunda bellamente la palabra de Dios —como anuncio y como oración—, pero el acto de recepción, el sí personal en el silencio es imprescindible, si no se quiere que toda la siembra caiga sobre piedras y espinas.

Es cierto que el culto divino bien celebrado genera una especie de satisfacción compartida. El sacerdote está contento con la comunidad si ésta colabora; la comunidad está contenta consigo misma por haber logrado una celebración tan hermosa y espiritual. La Iglesia contenta consigo misma, la autosatisfacción de la comunidad: eso es precisamente lo que solemos reprochar al culto pietista y protestante liberal. Habría que recordar los análisis maliciosos de Karl Barth juntando a Schleiermacher con el catolicismo —como cuerpo místico que se rinde homenaje a sí mismo—, o las palabras inquietantes de Arnold Gehlen, que inciden en lo mismo:

«Yo soy de los que opinan que Dios se ha hecho exageradamente hombre en muchos corazones y que hay una nueva secularización que, esta vez, no pasa por la mundanización material, sino moral. La humanidad se convierte en sujeto y objeto de su propia glorificación, pero de incognito, revestida de religión cristiana del amor... La moral de los intelectuales, orientada a la circulación mundial de la conciencia, se produce... en dos formas: primero, después de la Ilustración, como ética solidaria de carácter cismundano y progresista; segundo, como la referida celebración neocristiana de la humanidad por y para sí misma en nombre de Dios».¹

¹ A. Gehlen, *Das Engagement der Intellektuellen gegenüber dem Staat*, en: Meker 1964, 407.

Tendencia a la ecumene

La separación de las Iglesias es el gran escándalo público de la cristiandad y no tiene ningún género de disculpa, tampoco en sus causas o en sus efectos, es decir, en la pérdida de credibilidad de la misión cristiana interior y exterior. Todo lo que ayude a reducir las distancias se mueve en el sentido de la voluntad salvífica de Dios. Que simplemente gane fuerza la idea de que algo ha de hacerse en este asunto, de que —a pesar de todo— han de ser derretidas esas congelaciones ya inveteradas y desesperantes: esto sólo puede explicarse por un milagro del Espíritu divino que, en su libertad, siempre escucha las oraciones y lamentos de los cristianos de uno y otro lado.

Hagamos todo lo que esté en nuestra mano, sin atribuirnos nada a nosotros mismos, sino todo a la omnipotencia del Espíritu creador. Y ya que hemos empezado a esperar, sigamos enarbolando la esperanza frente a todas las derrotas y todos los evidentes imposibles. Sólo el Espíritu de Cristo puede derribar los muros de separación, no nosotros con nuestra mejor voluntad, con toda nuestra inteligente diplomacia teológica. Será bueno, pues, si precisamente aquí miramos con crecida desconfianza las ocultas ambigüedades de nuestras empresas, y las sometemos continuamente a la crítica de la palabra de Dios. La tarea no es fácil de cumplir: intentar todo lo que esté en nuestro poder, todo lo que promueva el espíritu de unión en Cristo, y evitar todo lo que sea forzar este espíritu por la vía puramente humana, «técnica» o «mágica».

Sería tan sencillo decir: destaquemos lo que une y dejemos de lado lo que separa. Esto podría tener sentido entre

los evangélicos, que difieren más por un *minus* que por un *plus*, ese *plus* que nos achacan a nosotros, los católicos, como un excedente no identificado que se superpone al mensaje puro del Evangelio. Para los evangélicos, la dificultad está en entender que este *plus* católico puede devenir realmente transparente al Evangelio. Sería deber de los católicos, por tanto, lograr esta transparencia posible y luego hacer la revisión correspondiente en su propio actuar. Pero ¿cómo? Cabe afirmar que todos los temas eclesiales, incluidas las afirmaciones dogmáticas, son relativos, es decir, van referidos al único punto absoluto, la revelación de Dios en Cristo. El cuerpo es relativo a la cabeza; la eucaristía es relativa a la última cena y a la cruz; la Madre es relativa al Hijo; el purgatorio es relativo al juicio de Cristo; con mayor razón, el ministerio eclesial es relativo al sacerdocio de Cristo, y para sus titulares vale no menos que para los otros el dicho «uno solo es vuestro maestro, y todos vosotros sois hermanos». Y todo dogma es relativo a la verdad revelada; el dogma trata de expresarla parafraseando y compendiando el contenido de un modo válido, pero no exhaustivo. Ante los hermanos en la Fe separados, esta justa relatividad se demuestra del modo más claro con la existencia, así como, por ejemplo, Juan XXIII vivió clara y eficazmente ante el mundo entero la relatividad incluso del ministerio supremo de la Iglesia. Y todo concilio pone de manifiesto la justa relatividad de un dogma al situarlo en nuevos contextos sin comprometerlo, al descubrir aspectos complementarios, al moderar así su aparente carácter absoluto y volver a sumergirlo en el río ondulante del pensamiento y del lenguaje humanos acerca de la palabra

de Dios. Y en nuestro tiempo, de modo no menos impresionante, la doctrina mariana está siendo inscrita en el marco comprensivo de la doctrina de la Iglesia.

Pero justamente este último ejemplo nos pone claramente ante la alternativa. ¿Qué significa aquí la relativización? ¿Con qué espíritu, con qué intención, con qué pensamiento de fondo inexpressado es ejercitada? ¿Se trata de hacer palidecer imperceptiblemente, incluso de escamotear, los dogmas marianos encendiendo otras luces más intensas, como las estrellas palidecen y se apagan al salir el sol? ¿Hay que admitir con esto que nos hemos engañado, que amén de las imprudencias y excesos prácticos de una devoción unilateral y poco esclarecida (algo que ninguna persona razonable discute), hemos arriesgado demasiado yéndonos por las ramas también en el campo teórico? Éste sería el referido método de sustracción o nivelación. Es el método que, cuando se da por bueno, inquieta los ánimos a este lado y al otro: a este lado, porque los propios católicos no entienden cómo puede la Iglesia abandonar lo que ha defendido con uñas y dientes durante siglos, durante milenios. Al otro, porque sabe demasiado a juego poco serio y diplomático, propio de un Vaticano metido en política: ¿No serán las buenas maneras algo puramente exterior, una trampa que se cierra de golpe cuando alguien se aventura a entrar?

No, según un sentido ecuménico no se puede elegir esta segunda vía. Hay que recorrer la primera, mucho más ambiciosa y espiritualmente más exigente, hasta el final. Pero esto requiere de los católicos una doble labor teológica. Primero, la recepción auténtica de todos aquellos aspectos de la teología, la predicación y las formas de espiritualidad

de los hermanos separados que pueden considerarse como expresión legítima (aunque diferente) de la revelación cristiana confesada en común. En la doctrina de la justificación, antaño manzana de la discordia, se ha producido ya, en buena medida, la necesaria reflexión, aun cuando sea necesario llevarla hasta el final. Segundo —y lo mismo ha de suceder desde el otro lado—, una reflexión tan fundamental sobre las propias posiciones que, penetrando en la propia profundidad, sea posible tocar en el fondo las posiciones ajenas. Mas para ello se requiere un esfuerzo intelectual que, por cierto, no es cosa de todos, ante todo no del laico, pero cuya línea conceptual y resultados generales deberían ser comprendidos por las personas de buena voluntad, de modo que todos entiendan la convergencia sin que puedan quejarse por compromisos engañosos ni artificios diplomáticos.

¡Pero cuánto presupone tal empresa que los dos interlocutores tienen a Dios delante y no a la espalda! Más bien, caminar hacia Él como el siempre mayor y más misterioso, que, en palabras de Agustín, «al ser infinito, aun después de encontrado ha de ser buscado» (*ut inventus quaeratur immensus est*). Quizá comiencen hoy los católicos, bien sacudidos en su sentimiento vital y su pensamiento religioso, a entender paulatinamente el sentido de estas palabras. Quizá aprendan desde la realidad del diálogo ecuménico que la revelación de Dios nunca jamás se deja encerrar en botellas y conservar en bodegas; que las respuestas que ellos extraen de tales almacenes no se ajustan en absoluto a las bien puntuales preguntas de hoy; que, a pesar de la tradición eclesial y del magisterio infalible, la

historia universal avanza inexorablemente, las horas grábidas de destino sólo pueden ser sostenidas por una plena decisión personal; que toda la tradición debe refundirse siempre —¡difícil tarea!— en el momento histórico, y ser entendida y configurada a la luz de él. Justamente entonces estamos también seguros de la asistencia del Espíritu santo, entonces Él se nos hace perceptible, entonces vemos el sentido de lo que se llama propiamente tradición y que nunca adquiere forma sin el *martyrion*, sin la aventura a vida o muerte de un testimonio total.

Pero «qué es un cristiano» tendría que estar en tales conversaciones ecuménicas más enérgicamente *ante* nosotros, y no detrás, como lo ya sabido y consabido, sobre lo que ya no hay nada más que pensar. Es, como se verá, algo que sigue siendo controvertido precisamente en medio de esas conversaciones, porque para el católico justamente aquí es importante no transigir, sustrayendo y abandonando su *plus*, sino no descansar hasta haberlo reflexionado a fondo en vista del núcleo del Evangelio.

Tendencia al «mundo mundano»

Sólo aquí radica el punto culminante y central del movimiento. Aquí debe producirse el cambio decisivo y salvador: superando una tendencia estéril a la autoconservación, abriéndose y saliendo al mundo, la Iglesia debe despertar a su verdadera esencia, y con ello demostrar también lo que es realmente un cristiano.

Para poner de relieve esta concepción en toda su agudeza, se le da toda clase de apoyos históricos y se la refuerza por

medio de contrastes. Por una parte, según dicen sus partidarios, en el pasado no habría existido un mundo mundano, sino simplemente un cosmos vivido en sentido plenamente religioso o, como algunos llegan a decir, «divinizado». Protegido por una ilusión religiosa de tipo primitivo, el hombre habría sentido la divinidad próxima a él y presente en la naturaleza. Este velo de ensueño —dicen— se rasgó brutalmente en el mundo moderno técnico y mecanizado, dominador de la naturaleza; el mundo queda «desdivinizado» y totalmente «humanizado», y el cristiano recibe el mandato de entrar sin miedo y sin reservas en este mundo frío y desencantado.

Acto seguido, la dureza de esta exigencia también es subrayada por el hecho de que, si bien es innegable que después de la Revolución Francesa y en la edad romántica hubo una cierta huida de la realidad por parte de los católicos, hoy se la ha extendido hasta pasar a ser el paradigma de toda actitud cristiana en el pasado. Una interpretación abiertamente injusta, ya que es innegable la apertura al mundo, no sólo en el movimiento apostólico de la primera Iglesia sino también en la aventura tan problemática, hoy tan duramente juzgada, de la cristianización del imperio romano y de su poder universal, en la conversión de los bárbaros, en la roturación y cultivo de sus bosques y desiertos por los monjes y las órdenes militares, en todo el contenido terreno mundano del gran arte, la gran filosofía y literatura occidentales, en la moralización de las culturas y de los reinos: reformadores y puristas han encontrado aquí por todas partes antes demasiado que demasiado poco en cuanto a impregnar y transformar el mundo se refiere.

Se habla también de los movimientos ascéticos del pasado como si buscaran la huida del mundo, comenzando por la impresionante emigración de la aristocracia espiritual al desierto, a eremitorios y monasterios cenobitas, siguiendo con los tratados medievales sobre el desprecio del mundo («de contemptu mundi»), hasta las siempre nuevas oleadas de vida de renuncia en los consejos evangélicos en la época moderna. Pero resulta —y aquí se pone el acento— que estas oleadas, siguiendo un secreto instinto cristiano, se fueron entregando más y más al mundo. De la huida del mundo puramente contemplativa de los primeros monjes salieron los benedictinos agricultores; llegaron después los predicadores del Evangelio; y estos, con la Compañía de Jesús, se desprendieron de toda la estructura conventual y arraigaron profundamente en el mundo. Y hoy, los institutos seculares recorren el camino hasta el fin y viven los consejos evangélicos dentro de su vida profesional, sin separación alguna del mundo.

Y si esos géneros de vida fueron realmente, por largo tiempo, la vanguardia de la existencia cristiana, entonces el impresionante itinerario de siglos desde el monasterio alejado del mundo hasta la existencia en el mundo es también una clara palabra e intervención del Espíritu santo. Y no habrá que vacilar en sacar las últimas consecuencias de esta marcha incontenible, precisamente cuando se intenta sintonizar con la dinámica del mundo moderno. Lo que durante tanto tiempo se sintió obligado a tomar al pie de la letra en los «consejos evangélicos», tenía —por cierto y por suerte— ante todo un sentido espiritual: es preciso que se encarne a fondo, sin la distancia última de una virginidad

exterior, en el espíritu de la plena humanidad valientemente afirmada en el matrimonio cristiano, así como las exterioridades de la antigua pobreza deben desembocar en una actitud de distancia y superioridad frente a cualquier posesión y, sobre todo, la eterna inmadurez del que se somete a una obediencia exterior debe integrarse en la madurez del laico cristiano que está en medio del mundo con plena responsabilidad y sin temor de hacer su opción de conciencia.

Basta confirmar estas ideas con insinuaciones históricas de una actitud de larvado maniqueísmo en los cristianos antiguos y medievales, cuyas huellas aparecen demasiado claras en los preceptos y prohibiciones de la Iglesia en los asuntos de moral conyugal; basta recordar el sometimiento natural de una humanidad bárbara —todavía infantil y difícil de educar— a la autoridad de una Iglesia paternalista y dominante, sometimiento superado gracias al proceso normal de maduración histórica; basta añadir, finalmente, que en una época tan especializada como la nuestra, las competencias pasan progresivamente a los especialistas, en detrimento de las autoridades eclesiales, que se ven así confinadas a lo puramente espiritual... Basta todo eso para tener una imagen de conjunto de la tendencia dominante.

En ella, el centro de gravedad de la Iglesia se desplaza incontentiblemente del estado religioso y sacerdotal al estado laico: el laico, como Iglesia orientada al mundo y enraizada en él, es el verdadero eje del reino de Dios en la tierra. El clero es tan sólo una fuerza auxiliar, y la vida de los consejos evangélicos sólo existe para recordar a los laicos en forma simbólica que ellos tampoco son simplemente mundo, que el reino de Dios tampoco ha llegado definitivamente,

sino que el «futuro» del Señor sólo se transformará en presente absoluto al final de los tiempos. La vida de renuncia es, por tanto, mero signo, mientras que la «cosa significada» es la vida de los que se sirve y usan. Igualmente, el pastor ministerial sólo existe para el rebaño y ha de ponerlo todo a su servicio.

Si añadimos a esta visión del mundo la teoría del evolucionismo biológico y su traducción ingenua a la historia natural y sobrenatural de la humanidad, la tendencia resulta incontenible: es hora de que la humanidad tome en su mano el desarrollo cósmico y, con un planeamiento intelectual activo, guíe la historia del mundo hacia su cumplimiento y así, al mismo tiempo, prepare y «acelere», en lo que de ella dependa, el futuro del Señor.

Con este desplazamiento surge, de improviso y como de pasada, una respuesta a nuestra pregunta capital. ¿Quién es cristiano? En última instancia, aquel que más profundamente arraiga lo cristiano en la materia del mundo secular, aquel que lo «encarna» más radicalmente. Pues, ¿a qué están esperando todos los recursos de la gracia: la Biblia, los sacramentos, la predicación, etc.? Sólo a ser traducidos a la vida y la acción, y esto ocurre en la realidad cristiana ordinaria, es decir, en la vida común y secular. Se cumplen así la parábola de la levadura y los dichos sobre la sal de la tierra y la luz del mundo.

Todo esto parece tan simple y evidente, tan liberador (de la presión del clericalismo y de la tutela mediante una ascesis alejada del mundo), parece exigir todas nuestras fuerzas en un sentido tan reconfortante, que la ambigüedad de esta tendencia casi desaparece bajo tantos aspectos posi-

tivos y fascinantes. Pero la ambigüedad reaparece de inmediato si formulamos la siguiente pregunta a los «orientados al mundo»: ¿qué es para vosotros, cristianos, lo cristiano que pensáis encarnar en el mundo? Cuando definimos un concepto, no podemos emplearlo en la definición. Vosotros tenéis ya —a la espalda— un concepto de lo cristiano (y del cristiano) con el que operáis al planear vuestra acción en el mundo. Porque no iréis a decir que la orientación al mundo constituya *como tal* lo cristiano. Al ser vosotros mismos una parte del mundo, no necesitáis volveros hacia él. Este gesto se podría atribuir, cuando más, a Dios, que no es «mundo» por esencia y se orienta a él por «gracia».

Para vosotros, en cambio, ser mundo es un hecho natural y, en consecuencia, un deber espiritual. ¿O el espíritu cristiano que deseáis aportar consiste en el modo gozoso y de entrega responsable con que pensáis colaborar en la edificación del mundo? Pero este espíritu, por excelente que sea, no sobrepasa sustancialmente lo que cabe exigir a cada uno de los miembros de la comunidad humana. ¿O queréis decir que el grado especial de vuestro empeño por el bien común y de vuestra entrega a los semejantes constituye lo distintivamente cristiano, pues qué podría ser esto para los demás hombres sino un paradigma de humanidad especialmente puro, luminoso y atractivo? Podrías aducir razones de peso en este sentido. Por ejemplo, que lo cristiano no consiste en prácticas externas y en ir a la Iglesia, sino en el cumplimiento de las intenciones básicas de Cristo que Él expresamente nos encareció —por ejemplo, en el lavado de los pies—: debemos ser hermanos, servirnos y ayudarnos

mutuamente, como hizo Él mismo, aun siendo Señor nuestro. Y esto significa que no debemos distinguarnos del resto de los mortales por ninguna singularidad, sino sólo por una respuesta más rigurosa y consecuente que la de los demás a las exigencias de humanidad y solidaridad general. Y si la tarea humana en este mundo «por fin» totalmente «mundano» consistiese en la construcción técnico-intelectual de este mundo por el hombre, entonces lo cristiano sería anticiparse con el buen ejemplo, siempre a la cabeza en esa tarea solidaria. En lugar de llegar siempre demasiado tarde, por mirar al cielo con nostalgia dejando pasar las oportunidades históricas una tras otra, lo cristiano es estar vigilantes para las exigencias religiosas del presente y ser modelos en esta tarea.

¿Habría sido necesario el comunismo, si los cristianos hubieran sabido ser lúcidos y objetivos a su debido tiempo? ¿No estaba clara en la Biblia del Antiguo y el Nuevo Testamento la preocupación humanitaria por los pobres y los explotados? Y de no haber existido las funestas alianzas entre los explotadores y la religión cristiana, ¿habría sido necesario el ateísmo moderno? Nos encontramos con que «la existencia y el movimiento proletarios tuvieron que presentarse casi necesariamente en sentido ateo porque Dios no se les hizo visible durante los decenios cruciales del comienzo. Después de Cristo, Dios hubiera podido hacerseles visible y evidente sólo en los cristianos que siguen a Cristo. Pero el cristianismo, que ya no los llevaba en su seno como orden popular campesino y pequeño-burgués, casi nunca se les presentó en la evidencia de ese seguimiento, sino, y de forma muy acentuada, como justificación y como

arma de los explotadores. La inexistencia de Dios no fue una conclusión lógica, sino una experiencia evidente [...] El ateísmo revolucionario de la hora inicial del movimiento obrero es un producto directo de la ausencia de Dios, es decir, de la ausencia de los cristianos». ² ¿Qué es lo que faltó? Una viva conciencia de fraternidad en lugar de una práctica religiosa farisea y ciega al mundo. ¿Para qué esas sublimidades trascendentes, ese anacrónico mirar de reojo al más allá (preocupado por la propia salvación), cuando las tareas cristianas las tiene uno ante las narices, hoy exactamente igual que en tiempo del *Manifiesto comunista*? ¡Cuántas exigencias de humanidad elemental quedan incumplidas porque los hombres alegan no tener tiempo para ellas! Aquí puede adelantarse el cristiano, aquí puede encarnar su religión.

Por muy verdad que sea todo esto, hay que repetir la pregunta fundamental: ¿es que el cristianismo, por tanto, no es más que un humanismo consecuente? Entonces tiene razón la seria y honrada teología de la Ilustración y del liberalismo: Cristo es el maestro sublime de humanidad, su ejemplo y modelo más puro. A partir de este ejemplo *sabemos* lo que es la verdadera solidaridad y abnegación. Y si sabemos esto, ¿para qué todavía la fe? ¿No basta con llevar a la práctica los principios del Sermón de la Montaña, principios elementales, pero que comprometen toda nuestra existencia sin contener en sí nada de misterio? ¿Para qué, además, los misterios de la fe? Podemos interiorizar el amor al prójimo; ¿para qué esas «verdades de fe» que hay que aceptar

² W. Dirks, *Bittere Frucht*, en *Das schmutzige Geschäft. Die Politik und die Verantwortung der Christen*, 1964, 261.

sin más, que siempre nos resultan ajenas? Si ser cristiano significa realización (práctica), y si sólo podemos realizar lo que entendemos y por lo que somos capaces de comprometernos: ¿para qué entonces todavía lo inefable e incomprendible que, como tal, es imposible de digerir y asimilar?

La pregunta ¿quién es cristiano? se plantea aquí con la máxima claridad. Si mi cristianismo ha de servir al mundo secular, debo tener de él una imagen comprensible, visible en su totalidad. Pero esta imagen-guía debe adecuarse a la razón y a la acción humana; de ese modo actúo siempre a partir de un principio que entiendo y, como tal, queda a mi espalda, aunque esté siempre ante mí como tarea por realizar. Este es el *a priori* de la cuarta tendencia. Aunque esta tendencia sea correcta en su idea de realización práctica, descansa también en una larvada sustracción: lo cristiano es (tan sólo y no más que) lo verdaderamente humano.

Hay numerosas vías para ocultar un poco este *a priori*. Una de ellas consiste en ver el mundo, apenas desdivinizado, ya otra vez en una perspectiva teológica, y hablar entonces de «teología de las realidades terrestres». Este aspecto sería detectable, en el mejor de los casos, si primero hubiéramos desarrollado su «filosofía» (en la línea de Tomás de Aquino, por ejemplo). Pero la filosofía está hoy devaluada en aras de la simple «ciencia exacta» de los hechos desnudos. Esta ciencia exacta, sin mediación filosófica, es confrontada con la teología. Y esto sólo puede generar la *apariencia* de un diálogo; en realidad, una dialéctica patológicamente degradada. «Creación como salvación», «creación como misterio de salvación» son temas y títulos preferidos de los libros modernos: parecen prometedores,

pero detrás hay un cortocircuito, una equiparación de filosofía y teología, y en esa equiparación, a la larga, la teología lleva siempre las de perder.

Esta dialéctica permite conciliar también las posiciones más contrapuestas, pero sólo en apariencia y sin una verdadera mediación. Así hoy se dice, al mismo tiempo y en el mismo tono enfático de convicción, que el mundo está desdivinizado y se ha vuelto puramente mundano y que el mundo debe concebirse como misterio eucarístico general, como cuerpo místico de Cristo en crecimiento: una «divinización» del cosmos más allá de todo lo que un medieval que pensaba conforme a los hechos previó en términos de filosofía cristiana del mundo. En una creación que, incluso en su aspecto evolutivo, es considerada directamente como misterio teológico-sacramental, todos los procesos mundanos o seculares pasan directamente a lo espiritual, y esto a pesar de su desdivinización previa, o sea, en la práctica, de su sometimiento al arbitrio total del hombre que piensa y proyecta técnicamente. El mundo desdivinizado hasta el ateísmo resulta ser, también, el mundo sacralizado hasta la divinización. Pero se trata, en el fondo, de meras frases con las que los cristianos se engañan a sí mismos en el mundo actual, que marcha perfectamente sin ellos, y se echan tierra a los ojos. Si uno ha negado previamente las diferencias en su fuero interno, es absurdo fingir que las mantiene y que el llamar espiritual a lo profano y profano a lo espiritual encierra algo profundamente cristiano.

Recuerde el lector por un instante la tradición cristiana que aparecía al comienzo de esta sección como potente testigo, y decida si quiere reprocharle una excesiva mundanidad

(divinizar el mundo), o una excesiva huida del mundo (desendiosar el mundo). Si esta decisión resulta imposible, quizá sea porque el cristianismo ha visto y defendido siempre, en conceptos y expresiones culturalmente cambiantes, ambos aspectos de la realidad. Que la interpretación cristiana del ser tuvo siempre el destino del cosmos en su totalidad ante los ojos y en el corazón no puede negarlo nadie. Precisamente a las imágenes del mundo más fuertes y eficaces no se las puede acusar de acosmismo. El «cosmos sagrado», es decir, el mundo que va madurando por la creación, la encarnación, la reconciliación y la redención de Dios, pero también por las leyes intramundanas y humanas, hacia la última plenitud de Cristo, es el ideal de un Orígenes y un Dionisio Areopagita, de un Boecio y un Juan Eriúgena, de los maestros de la escuela de Chartres y de los grandes escolásticos Alberto, Buenaventura y Tomás, el ideal de Nicolás de Cusa y del pensamiento renacentista cristiano desde Florencia a Oxford, también el ideal de la mística barroca de un Jakob Böhme y su escuela, hasta Schelling y Baader. A todos ellos, con excepción quizá de Agustín, habría que reprocharles más bien el haber introducido demasiado mundo en lo sagrado, demasiada filosofía en la teología. Precisamente es esto lo que nos vuelve desconfiados cuando se acusa a los movimientos ascéticos del monaquismo o los movimientos mendicantes del Medioevo de acosmismo o incluso de maniqueísmo, cuyas últimas huellas —según dicen— habría logrado borrar sólo nuestro glorioso presente. ¿No será que esos movimientos representan algo así como el contrapeso a un cristianismo demasiado mundano, demasiado incrustado en lo político y

lo filosófico? ¿No tienen, como contrapeso, su lado saludable y su justificación?

¿Ibamos a descubrir sólo nosotros quién es realmente cristiano? ¿Nosotros, con nuestra cuádruple tendencia, que se ha evidenciado en todos sus carriles como un camino nada claro y, por eso, más bien peligroso? Porque cada vez, si bien de diferentes maneras, se suponía que ya se sabía aquello que, en verdad, sólo era la cuestión a considerar. Pero si ya en lo filosófico nada parece peor que unos presupuestos no aclarados, esto rige tanto más en lo cristiano. Por eso debemos decidirnos a dar la vuelta y ponernos delante de lo que parece estar detrás de nosotros. Tener ante sí la pregunta junto con el intento de respuesta es la justa posición, ya que la respuesta llega necesariamente desde donde nos es regalado nuestro ser cristiano: desde la Palabra viva de Dios.

III

DIOS ANTE NOSOTROS,
O ¿QUIÉN ES UN CRISTIANO?

Mucho se decide de antemano si se tiene presente una sencilla ley del pensamiento: el mejor modo de conocer algo es examinarlo en su estado más puro.¹ El que quiera investigar la esencia del caballo o del asno en el mulo tropezarán con dificultades. El que quiera estudiar la esencia del cristiano en alguien que es incapaz de decidirse a serlo o no serlo, que conoce de alguna manera las exigencias que eso conlleva, mas no tiene el valor de asumirlas, que sabe perfectamente o sospecha que no realiza esa figura con la suficiente limpieza, para que le resulte convincente a sí mismo y a los demás: él está realizando su investigación en un objeto inadecuado. Esto es válido en el caso del cristiano con mayor claridad aún que en el caso de otros objetos, porque, en la palabra de Cristo, el cristiano es definido siempre de nuevo por una decisión fundamental. Cristo invita a los hombres a tomar esta decisión, que no es concebida como mera puerta de entrada al ser cristiano (que estaría detrás), sino que coincide con el ser cristiano de un modo inicial, pero esencial. Si examinamos las escalas de las posibles actitudes cristianas, desde el compromiso más bajo, al que apenas cabe otorgar ya una participación en el ser cristiano, hasta la forma más alta y libre de toda componenda, está claro que la idea

¹ «Et ideo, cum verum dicatur per prius et posterius de pluribus, oportet quod de illo per prius dicatur in quo primo invenitur completa ratio veritatis», (Por tanto, como lo verdadero se dice de muchas cosas prioritaria y posteriormente [u originaria y derivadamente], es necesario que se diga con prioridad de aquello en lo que se encuentra realizada la plena razón de verdad), Tomás de Aquino, *De Veritate*, 1, 2.

cristiana, con su fuerza iluminadora y su evidencia, irradia más a medida que la forma cristiana impregna más profundamente una vida. Un «santo» auténtico (los hay también falsos) no ofrece dudas. Hará exclamar a veces: «Si todos fueran como usted...». Señalemos aquí que es justamente el «santo», aquel que intenta tomar en serio su ser cristiano, el que mejor y más profundamente sabe hasta qué punto es pecador. Otros toman a la ligera la distancia entre sí y el ideal, o se resignan ante lo que los separa de la plena identificación. Otros se forman una conciencia propia. Pero aquél intenta verse a la pura luz de la gracia y de las exigencias del amor de Dios; entonces, en lo que a él mismo se refiere, es definitivamente humillado y despojado de toda ilusión.

¿Quién es cristiano? Para aproximarnos a una respuesta, no debemos mirar al límite extremo o inferior, («el que está bautizado», «el que cumple con su deber de Pascua»), sino ir directamente al núcleo central. El minimalista presenta una figura sumamente complicada, por indefinible y opaca, de la que no cabe esperar ninguna respuesta clara. Por el contrario, el maximalista —si el término fuera apropiado, pero no lo es— ofrece la figura simple y diáfana, tan simple que *él* es el verdadero minimalista, porque en él todo lo complicado se ha integrado. Según Pablo, las innumerables prohibiciones de la moral se establecieron para los minimalistas, con el resultado de que los árboles casi impiden ver el bosque; para el maximalista, es decir, para aquel que busca a Cristo, todos esos códigos negativos se reducen a un precepto elemental; quien lo cumpla, habrá cumplido todos los otros preceptos como por añadidura; y Cristo dice que este mandamiento no es pesado.

Convenía sentar esta premisa metodológica antes de abordar los problemas de las determinaciones de contenido.

¿Cómo se une lo incompatible?

El cristiano toma su nombre de Cristo. Su esencia depende en absoluto de la esencia de Cristo. Esto es claro. Pero asoma amenazadora la pregunta: ¿qué afinidad esencial, qué tipo de comunión puede haber entre Cristo y los cristianos?

Una primera verdad, insoslayable para todo el que cree realmente en la esencia y la obra de Cristo, dice: Cristo es el Unigénito del Padre, el único mediador entre Dios y el hombre, el único salvador que padeció en la cruz por todos, la «primicia» de los que resucitan de la muerte, el que posee el primado en todo (cf. Col 1,19). Lo que Él es, lo que hace, lo que se realiza por su intermedio está allí en la más plena soledad de su dignidad humano-divina. Él nos redimió activamente, nosotros somos los redimidos por Él pasivamente; todo lo que nosotros hacemos activamente, en respuesta, descansa siempre en esta pasividad primigenia, reconocida en la fe y anunciada en el testimonio. El testimonio es lo que da la forma unitaria a todo nuestro ser y obrar cristiano. Se trata de un principio tan claro que el protestantismo ortodoxo se detiene aquí. Porque todo lo que pueda añadirse parece oscurecerlo.

Frente a esto, será bueno tener bien presentes los relatos evangélicos. Podría parecer, a primera vista, como si en ellos apareciera ante el pueblo un hombre dotado de carisma profético que anuncia el reino de Dios y reclama con milagros la reverencia frente a su misión divina y, al fin y

al cabo, la fe en su Persona; un hombre que elige un pequeño grupo de seguidores para que escuchen y registren sus palabras y acciones y, una vez muerto y resucitado, puedan «dar testimonio de Él desde Jerusalén a Samaría y hasta los confines del mundo» (Hch 1,8). Este primer «estrato» del ser cristiano existe sin duda y se mantiene hasta el final; la misión testimonial cierra los evangelios de Mateo y Lucas y abre el libro de los Hechos que, junto con las cartas, contiene el relato de ese testimonio.

Pero las cosas no terminan aquí. Cristo no habla y actúa sólo *ante* los hombres, sino que trata *con* ellos y los invita a ir *con* Él. Esto ocurre en una forma especialmente visible en la elección de los apóstoles: «Llamó a los que quiso; y vinieron donde Él; instituyó a doce para que fueran sus compañeros» (Mc 3,13-14). En otras escenas de vocación figura el dicho: *sequere me*, que puede traducirse como «ven detrás de mi», a condición de no tomar el «detrás» en el sentido de un ir renqueando detrás, sino en el sentido de una relación maestro-discípulo: por su seguimiento el discípulo es admitido en el mundo interior del maestro y es introducido espiritualmente en él. Ante un examen atento, el «ser con» resulta tanto más la forma predominante de la vida terrena de Cristo. Jesús inicia su vida en el seno de la Madre, que manifestó su consentimiento a la palabra de Dios; pasa la juventud en el seno de la familia, a la que abandona por unos días para permanecer «entre los maestros», escuchando y preguntando. Su vida pública comienza con la formación de una comunidad de discípulos; Él se transfigura en presencia de tres de ellos, acompañado de Moisés y Elías; delante de los mismos tres discípulos sufre angustia mortal

en el Huerto de los Olivos; es clavado en la cruz con dos delincuentes, uno a su izquierda y otro a su derecha; al resucitar, tampoco está solo; el viernes santo se abren los sepulcros, y el domingo de Pascua «muchos cuerpos de santos que habían muerto resucitaron; después de su resurrección salieron de las tumbas, entraron en la ciudad santa y se aparecieron a muchos» (Mt 27,51-53). Y al caminar, ya resucitado, en conversación con los discípulos de Emaús, manifiesta su hábito de «ser con» hasta el final.

Pero la fase de «ser con» evoluciona, sin desaparecer, hacia una tercera fase de intimidad última: el *ser en*, que Cristo realiza en el misterio del pan y el vino que «tanto deseó» y había anunciado en muchos signos y promesas, en conexión con su muerte redentora. También esto lo anticipa con disposición soberana, y en la hora de la despedida se da a los suyos, se interioriza en ellos, como una vida perdurable, presente en todo tiempo. Su oración final al Padre sella solemne y claramente este cumplido «ser en»; todos son uno en Él y Él en ellos, como Él es uno con el Padre. Y en este «ser uno» gracias al «ser en» pone toda su esperanza: será el signo en el que el mundo reconozca su misión divina. Los discípulos que perseveran en su misión testimonial cobran fuerza por la conciencia de su ser «en el Señor» y de Su ser en ellos: «Cristo vive en mí».

Estas ideas nos son tan habituales que apenas advertimos ya la paradoja: en cuanto los discípulos dan testimonio de la presencia singular que Cristo ha sido *ante* ellos, Él sigue siendo hasta el final –aun estando con ellos, aun estando en ellos– este Único. Sí, hay que ir más lejos y decir que cuanto más estuvo *con* ellos, tanto más se les abrieron los

ojos para esa singularidad; cuanto más permanece *en* ellos, y ellos viven de Él y participan de su vida, tanto menos se confunden con Él, tanto más se eleva *sobre* ellos como el *Kyrios*, el Señor. Con la cercanía crece el sentido de la distancia, con el conocimiento de su descenso inconcebible aumenta la comprensión de que justamente ahí reside y aparece toda su altura inimaginable. Cuanto más somete su poder a la impotencia de la pasión, tanto más queda patente que sólo Él tiene el poder de «dar la vida por las ovejas» y «recuperarla» (Jn 10,16.18), sólo Él, por tanto, puede padecer y morir vicariamente por todos los otros y resucitar de la muerte. Y el discípulo que, desde la intimidad con Jesús, comprende esto se ve remitido, como impedido a dar testimonio.

El cristianismo actual, cansado de una práctica puramente externa, ha centrado su amor y atención en el Cristo que da testimonio. «Témoignage» es la palabra que más suena en Francia, a veces casi hasta la saciedad. La vida de los sacerdotes obreros fue «témoignage», la de los Hermanitos y Hermanitas de Jesús es «témoignage», la de los nuevos institutos seculares se entiende en esta línea, y en general toda existencia cristiana auténtica en la Iglesia y en el mundo. Por importante que sea este avance respecto a una religiosidad aburguesada, farisaica y tibia, y aunque la noción de «testimonio» pueda abarcar el «ser con» y el «ser en» (dentro del concepto pleno de *martyrion*), ese testimonio, tomado aisladamente, podría entenderse también en línea minimalista, como certificación de un acontecimiento histórico. En este sentido, como caso límite, incluso un no creyente podría atestiguar la crucifixión y el «sepul-

cro vacío». Y la celebración eucarística de la comunidad podría concebirse asimismo como una entrañable fiesta conmemorativa de la redención, al modo como los israelitas festejaban anualmente el triunfo de Judit sobre el ejército enemigo, y «figura entre los días sagrados desde aquel tiempo hasta hoy» (Jud 16,31, *Vulg.*). Pero es evidente que no basta tal idea de la celebración comunitaria: no sólo porque los cristianos en esa celebración han de experimentar la palabra de Dios como realidad presente y que le viene al encuentro con potencia (en el Espíritu Santo), sino también porque el Señor «conmemorado» en la consagración y en la comunión está presente en su realidad corpóreo-espiritual: ante ellos, con ellos y en ellos.

El Evangelio enseña que esto es así, y el cristiano lo cree. Pero él también aspira a comprender lo que cree: ¿cómo es posible que la realidad única e incomparable de Cristo no sólo sea ante nosotros, sino con y en nosotros?, ¿que nosotros podamos auténticamente realizarla junto con Él, sin que deje de ser la acción y el ser del Único? Notemos que aquí no estamos ante vanas sutilezas, sino ante el punto central que es preciso poner en claro para obtener una respuesta a la pregunta que figura como título del presente escrito. Por otra parte, es aquí, y en ningún otro punto, donde radican los contenidos decisivos del diálogo ecuménico con el protestantismo.

El punto nodal

Recordemos de nuevo el itinerario de la vida de Jesús de modo formal. La juventud puede ser considerada como la

larga preparación, la iniciación progresiva hasta alcanzar la madurez para su misión en el mundo; el bautismo, como la infusión del Espíritu y el otorgamiento de la misión; la estancia en el desierto y las tentaciones diabólicas, como la última acreditación y fortalecimiento existencial. Ahora, el que así ha sido preparado desde tan lejos se encamina hacia su vida activa llamando a algunas personas para que le sigan, no como observadores sino como acompañantes que participen en el compromiso incondicional de su existencia. Ellos aceptaron la invitación y se arriesgaron con Cristo, como confirma Él mismo cuando les dice en la última cena: «Vosotros habéis perseverado conmigo en mis pruebas» (Lc 22,28). Lo hicieron libremente, hubieran tenido ocasión de abandonarlo («¿también vosotros queréis marcharos?»).

Puede parecer que esta fidelidad total de los discípulos es una virtud puramente humana: algo parecido a la fidelidad entre el caudillo y su séquito. Pero dado que Jesús es más, hace más y exige más que el hombre, la fidelidad de sus discípulos es también más que una mera adhesión humana: es fe. Sin embargo, ambas cosas nunca se darían conjuntamente si Jesús no hubiera realizado su obra soberana en una forma humana y, por eso, radicalmente abierta y accesible al hombre: en la forma de la obediencia absoluta a Dios. No hace su propia voluntad, sino la del Padre. Lo repite entre lágrimas y sudor de sangre en el Huerto de los Olivos sometiendo su voluntad humana, más allá de los límites de su querer y poder, a la voluntad del Padre. Esta obediencia que desborda la finitud de toda facultad humana hasta alcanzar la infinitud de Dios es la forma de esclavo

—asumida libremente— del eterno amor trinitario entre Padre e Hijo en el Espíritu Santo. Es la soberana decisión de amor de no aferrarse ansiosamente a la propia forma divina (como dice Pablo), de perderla en la pequeñez de la forma humana, en el anonimato de una vida singular sin apariencias, finalmente en una obediencia divina hasta la muerte, hasta la más ignominiosa muerte de cruz. Obediencia por libre amor que va hasta las últimas consecuencias, ésta es exactamente la forma de vida del Dios hecho hombre. Y en esta idea central se abre también al hombre corriente el acceso para participar en la vida, acción y pasión del Dios-hombre.

La libre obediencia de amor es el punto donde coinciden los «incomparables» hasta llegar a la identidad. Por parte del hombre, esta obediencia de amor lleva el nombre específico de fe. La fe como acto del hombre es un intento incoactivo de responder entregándose («creo, Señor, ayúdame mi incredulidad»), que el Señor acoge por gracia en su propio obedecer, en la fuerza de su propio ejemplo ideal, más aun, ya desde el primer intento es despertado, estimulado, portado y llevado a feliz término («*gratia praeveniens*» y «*gratia consequens*»). Es algo análogo a lo que ocurre en la esfera puramente humana: la confianza, la entrega, el sí definitivo de una joven puede ser despertado y llevado a su pleno cumplimiento por la fuerza amorosa de un joven. Ahora bien, la entrega humana, aunque parezca ilimitada, siempre mantendrá, quizá, en algún lugar, límites inconscientes; por ejemplo, si la persona a la que uno se entrega degenera totalmente en la infidelidad, el desamor y la depravación, y la alianza con ella no es ya soportable. Por el con-

trario, la fe en Cristo confirma su verdad justamente en que su donación abre y supera (siempre) todo límite: porque cualquier infidelidad por parte de Cristo queda excluida, incluso cuando su fidelidad en la noche de la cruz del abandono total para nosotros se hiciese invisible, y porque la fidelidad de Dios es por esencia infinita y sin arrepentimiento, por eso puede ser igualmente incondicional e ilimitado ese acto de donación amorosa y obediente que es respuesta y entrega a la fuerza de la gracia de Dios que lo hace posible. Es el acto que en su plenitud se llama fe-amor-esperanza: fe amorosa que todo lo espera, o amor esperanzado que todo lo cree, o esperanza creyente que ama todo lo que Dios quiere. Es el acto que fundamenta sustancialmente al ser cristiano, de modo que inesperadamente hemos encontrado respuesta a nuestra pregunta «¿quién es cristiano?». Cristiano es la persona que «vive de la fe» (Rm 1,17), es decir, que ha apostado toda su existencia a la única posibilidad que le ha abierto Jesucristo, el Hijo de Dios, obediente por todos nosotros hasta la cruz: participar en el sí obediente a Dios, en el sí redentor del mundo.

Por parte de Cristo, el acto de obediencia amorosa fundamenta su existencia, porque el Hijo de Dios no entra en la existencia «siendo arrojado», sino «siendo enviado». Ya solo el hecho de que Él exista, y que exista en tal modo, significa una manifestación del amor de Dios Padre para nosotros, que dona hasta el fin a su Hijo por nosotros, pecadores. En el «hasta el fin» radica el sacrificio, y en éste, la conformidad de la víctima, la obediencia. Así en la existencia del Hijo obediente brilla también con toda claridad el misterio de la Trinidad divina, porque el Hijo no se obe-

dece a sí mismo sino a un Otro, pero a partir de un amor eterno que es el fundamento de posibilidad de una tal obediencia y, a la vez, la unidad entre el que manda y el que obedece. Porque si el Hijo fuese obediente al Padre en virtud de una subordinación natural, su obediencia sería sólo el cumplimiento de su deber y en ella no se manifestaría el amor absolutamente libre de Dios. Pero si obedece sin porqué, gratuitamente, es decir, por puro amor, entonces en el Donado aparece el amor gratuito del Donante a nosotros pecadores, un amor tan abismal que Pablo no duda en calificar de loco. Y si después de realizada la señal de amor que Dios inscribe en la historia humana, si después de la vida, muerte y resurrección del Sacrificado, el Espíritu común al Padre y al Hijo es enviado a la Iglesia y al mundo como testimonio permanente, entonces este Espíritu no será otra cosa ni atestiguará otra cosa que el amor gratuito y loco y, por eso, eternamente indisponible e inservible para todas las listas maquinaciones de los humanos.

Porque lo que en la existencia del Hijo se manifiesta de la esencia de este amor es la renuncia a disponer de sí. Es esta renuncia lo que confiere al cumplimiento de su misión su inaudita fuerza. El Hijo rehúsa cualquier pre-visión, deja cualquier pro-videncia en manos del Padre que envía y conduce; esto le exime de todo compromiso de cálculo, de dosificación, de diplomacia, y le da el empuje infinito que no se detiene ante los muros de la contradicción, el dolor, el fracaso y la muerte, porque el Padre le guía, y le acoge en el instante final de la noche. Con el acto de obediencia total, el Hijo alcanza la libertad total; todo el espacio ilimitado de Dios y de la muerte, de la noche eterna y de

la vida eterna está abierto a su acción. Él está, desde el principio, más allá de la «preocupación» («por el día de mañana, qué comeréis, con qué os vestiréis», Mt 6,25), con el sosiego de aquel que puede abandonarlo todo, de una vez para siempre, en las manos del Padre providente.

Vemos cómo la dogmática en sus dos pilares básicos, Encarnación y Trinidad, es también la esencia de la doctrina de la vida cristiana: dogma y existencia están o caen juntos. Pues Jesucristo no es sólo Hijo eterno del Padre que nos revela y trae en su vida y pasión la gracia del Padre, es también verdadero hombre, que como tal da principio a la vida cristiana «primero» y «originariamente». Él crea el espacio de la fe y lo pone a nuestra disposición, después de realizar Él mismo de modo arquetípico el acto de fe. En efecto, aunque Dios puede brillar y ser conocido fragmentariamente de mil maneras en el ámbito de sus criaturas, sólo hay en este ámbito un único modo para que pueda manifestarse en su esencia (siempre velada por el misterio): el sí incondicional de la criatura espiritual que se declara dispuesta a ir tan lejos como Dios quiera, a ser utilizada y consumida tanto como Dios lo vea necesario, a dejar libre por su propio inclinarse tanto espacio como Dios quiera exigir.

Que esto se cumpla es lo que pedimos a diario según las instrucciones de Cristo. Oramos: «Santificado sea tu nombre», pero no comprendemos bien el sentido de las palabras. «Tu nombre», es decir, aquello que nos permite conocerte de modo decisivo en el mundo, aquello que nos manifiesta tu realidad incomparable como único Dios verdadero, omnipotente, vivo entre nosotros, aquellas

acciones que sólo Tú puedes realizar y mediante las cuales te hiciste un «nombre» entre nosotros: eso debe «ser santificado», debe imponerse y ser reconocido como santo, como divino. Que tu realidad divina tome el poder en nosotros, se imponga en nosotros contra todas nuestras resistencias, se procure la preponderancia frente a todos nuestros pesados contrapesos.

Oramos: «Venga a nosotros tu Reino». El reino de Dios es Él mismo, reconocido como único Señor. Él, como es y no como nos gusta representarlo. Cuando nuestras representaciones dominan el campo, sigue siendo nuestro reino. Él con su propio poder y no nosotros con el nuestro, que utilizamos, supuestamente por mandato de Dios, para imponer su poder a nuestro modo. Nada puede ensombrecer más el poder de Dios, impedir más la llegada de su reino, que imponer primero nuestro poder con el fin de hacer llegar Su reino.

Oramos: «Hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo». Como en el cielo, tu morada, así en la tierra, nuestra morada. Si tu voluntad llena el cielo, el «lugar» donde estás, donde tu nombre es santificado y tu Reino llegó, cúmplase también tu voluntad en la tierra que nosotros somos y administramos, donde tu nombre apenas es notorio y tu Reino apenas perceptible. Nuestra tierra posee sus propias leyes que Tú le impusiste y cuyo desarrollo nos has confiado. Haz que en estas leyes, que son terrenas y no celestiales, creaturales y no divinas, sea conocida y asimilada tu voluntad celestial, y esto por medio de nuestra colaboración, que no debe proceder con arreglo al espíritu y al sentido de la tierra, sino del cielo.

Así oramos, y si no queremos perdernos en vana palabrería, peor aún que los paganos, reconoceremos en esas peticiones, con modestia creatural, la clara diferencia que existe entre el cielo y la tierra, y acogeremos con esperanza cristiana la firme promesa de que la voluntad de Dios, si le damos espacio, puede imponerse no sólo en el cielo sino también en la tierra, entre nosotros.

La alianza y el «sí»

De lo anterior se desprende lo precario que resulta aplicar la categoría de «alianza» a esa relación. No se trata de que Dios y hombre lleguen a un acuerdo donde cada uno pone sus condiciones y concuerdan en un término medio. No hay en esta alianza, como en otras, dos socios del mismo nivel; lejos de ello, el llamar al hombre «pártner de Dios» es teológicamente una falta de delicadeza (imaginemos: María, ¡pártner del Espíritu Santo!). No, lo que aquí aparece como alianza depende absolutamente de una elección unilateral de Dios. Esta elección (patente en Abraham) tiene como consecuencia una promesa y un ser reclamado, lo cual para el hombre supone que se le concede el honor de dejar que la gracia de Dios sea verdadera para él, de afirmarla y creer en ella, de apostar la propia existencia a esta verdad de la gracia. En el Sinaí, la elección personal pasa a ser una elección colectiva, a la cual el pueblo es llamado a dar su sí. Este permiso a dejar ser verdadero y reconocer como verdadero en libertad su ser elegido y el habitar de Dios en medio del pueblo descansa exclusivamente en la acción de gracia de la libre elección: de nuevo se muestra la unidad de libertad y obediencia.

Esta respuesta libre a Dios alcanza su plenitud en el sí de María, «hija de Sión», al cumplimiento gratuito de la alianza en la encarnación de Dios. Este sí es el coronamiento del acontecimiento del Sinaí y el arquetipo de toda existencia cristiana en la futura Iglesia. Es cumplimiento de las tres primeras peticiones del Padrenuestro, que Dios escucha pródigamente gracias a esta forma egregia de respuesta libre. El carácter incondicional y, consiguientemente, irrevocable de este sí de María allana el camino para la entrega de Dios al mundo, definitiva, sin reservas, totalmente expuesta, por encima de la cual ya no cabe esperar de Dios nada más definitivo. La debilidad del sí veterotestamentario obligó a Dios a rodear la alianza con cláusulas y amenazas. Él no será infiel, pero sí Israel, y éste tendrá que expiar tan terriblemente su infidelidad al «eternamente fiel» justamente porque Dios no puede retractarse de su alianza. De este modo, en el sí definitivo que Dios pronunció entonces había un «no» entre paréntesis. Pero «el Hijo de Dios, Cristo Jesús, a quien os predicamos, no fue sí y no; en Él no hubo más que sí; todas las promesas hechas por Dios han tenido su sí en Él» (2 Co 1,19-20). Este sí visible que Dios ofrece al mundo con Cristo y su muerte redentora se funde en el sí irrevocable, apenas audible para el mundo, de la «esclava del Señor»; y este sí es fundamento y esencia de la Iglesia del Nuevo Testamento. El que pronuncia vivamente este «sí» es un miembro vivo del pueblo de Dios, y cuanto más plenamente pueda decirlo, más eclesial él será.

El sí del pueblo de Dios que resuena en Sión-María-Iglesia no depende en su totalidad sólo de la promesa gratuita de Dios, sino del cumplimiento gratuito en Jesu-

cristo, Dios y hombre. Jesucristo es la unidad indisoluble del «sí» de Dios al hombre y del «sí» del hombre a Dios. Así Él es la nueva y eterna alianza subsistente. Lo es para revelar a Dios y dejarse gastar y consumir en este ministerio hasta el final: sacerdote y víctima al mismo tiempo. Y esto, poniendo su humanidad a disposición de su divinidad, en total obediencia.

El sí absoluto, es decir, sin ninguna condición limitadora (consciente o inconsciente), de Cristo y de su Madre-Esposa-María-Iglesia es el criterio con que se mide el ser cristiano del cristiano. Es la forma cristiana en la que puede entrar el que quiera poner su existencia bajo esta forma. Una forma incondicional, que no tolera condiciones, que lo exige todo, que sobre-exige al pecador (propenso siempre a establecer cláusulas); un molde, además, que hace sentir al que da su consentimiento (por la fe), suave pero inexorablemente, a veces brutalmente —¿o no es la cruz brutal?—, las consecuencias insospechadas de su «sí». Porque el cristiano no dio el sí a su propio y particular plan, sino al plan del Dios siempre mayor, que en todos los casos se presenta con un aspecto diverso al que el hombre se había imaginado. En esta experiencia de lo «otro» se decide si su sí fue pronunciado a Dios o a sí mismo, si fue obediencia de fe o especulación personal, si viene el reino de Dios o el reino del hombre.

Por tanto, el verdadero juicio de Dios, que separa a ovejas y cabritos, que distingue la fe y la falta de fe, es la cruz. Jesús promete a Pedro la cruz con estas palabras: «Otro te ceñirá y te llevará adonde tú no quieres» (Jn 21,18). El profeta Agabo le anuncia a Pablo su próxima pasión tomando

la faja del apóstol, atándose con ella manos y pies y diciendo: «Esto dice el Espíritu Santo: al dueño de esta faja lo atarán así los judíos en Jerusalén y lo entregarán a los paganos» (Hch 21,10-11). La decisiva dilatación de la voluntad humana, preocupada de su propia conservación, a la amplitud de la voluntad divina despreocupada e imprevisible nunca sucede por acción humana, sino por pasión impuesta. Mientras actúa el hombre, no consta aún experimentalmente que obedezca a Dios: la obediencia de la pasión lo deja claro. Nada puede sustituir a esta «experiencia» que sufre en carne propia, a esta «in-cursión» real en la anchura y profundidad de Dios. De Cristo mismo se dice que «sufriendo aprendió a obedecer» (Hb 5,9). Por tanto, entre el saber y el aprender hay en el hombre una diferencia esencial, precisamente en lo que se refiere a la fe. Por eso la idea de «prueba» (a la que Dios somete al hombre) forma parte del patrimonio bíblico. En cierto modo, Dios mismo sólo está «seguro» de un hombre si lo ha acrisolado en la prueba, como el oro en el fuego. «Teneos por muy dichosos, hermanos míos, cuando os veáis asediados por toda clase de pruebas» (St 1,2).

Esto lleva más lejos de lo que piensas

Hemos visto que el cristianismo hace una propuesta insólita frente al anhelo general de todas las religiones, que es la unión con Dios. Ya que las religiones, en caso de que no queden fijadas al mero ritualismo, deben elegir: o eliminan la diferencia entre Dios y el mundo o disuelven al hombre en Dios (a través de la muerte, del éxtasis, del nirvana,

etc.). El cristianismo pregunta cómo es posible la identidad entre Dios y el hombre si ambos son y serán siempre esencialmente diferentes. Y la respuesta que da es: tal identidad es posible porque Dios da a su amor la forma de obediencia y el hombre da a su obediencia el sentido del amor. Esto ocurre si el hombre consiente en ser conducido por Dios (al que ama porque Él le amó) más allá de todo lo que él pueda planear, dominar con su mirada, desear y aguantar por sus propias fuerzas. Este ir más allá de todo lo propio conduce al ámbito de la libertad divina. Trascendencia no es esencialmente «eros» —que es tan sólo el deseo de ascender—, sino obediencia de fe por la fuerza del Dios que dispone. Como Pedro camina sobre las aguas en virtud de la obediencia. Como Lázaro se levanta siendo un cadáver atado con vendas y echa a andar en virtud de la obediencia.

La palabra que nos llama a salir de la esfera de nuestros proyectos y querer finito es necesariamente áspera. Tiene que romper la dura corteza de nuestra finitud, de nuestro atrincheramiento pecador. Por eso, todas las palabras del Señor en el Evangelio suenan tan aceradas. La humanidad se romperá los dientes con ellas hasta el fin del mundo. Y en el núcleo de su dureza ellas ocultan una infinita dulzura. Su inexorabilidad, que sustancialmente es semejante a la del Antiguo Testamento, no hace sino subrayar lo real, libre, soberano del Dios vivo, cuya santa voluntad es infinitamente superior a toda aspiración, deseo y comprensión humana y, en la medida en que el hombre es pecador, también permanece contraria a éstos. El deseo humano («voluntas ut natura», «eros», «desiderium») no puede ser

nunca el criterio *último* de la conducta moral, ahí donde Dios ha manifestado su libre voluntad de amor. En cuanto es orientado al Absoluto, ese deseo puede valer ampliamente como un criterio de lo que en el ámbito de la realidad finita es preciso abandonar o (venciéndose a uno mismo) buscar, pero sólo llegará hasta donde alcanza el horizonte de la comprensión humana. Si alguien quisiera marcarse un ideal moral elevado y arduo en extremo, tendrá que ser un ideal que él mismo pueda esbozar, del que pueda responder y que reconozca, por tanto, como correcto. Querer traspasar este horizonte por cuenta propia no es posible ni responsablemente sostenible para el hombre; no es posible, porque la voluntad creada, siendo libre, toca lo absoluto —de otro modo no sería libre— y, por eso, tiene en sí la responsabilidad de esta dimensión absoluta; pero le es esencialmente imposible abarcar, comprender por adelantado lo absoluto como el amor que se le ofrece libremente: qué es lo absoluto como amor sólo puede decírselo el Dios del amor, más allá de todos los criterios del anhelo creatural.

Esta es la razón de que el primer amor decisivo de la criatura se llame obediencia, y no un saber-ya-de-antemano (con Dios en la espalda) lo que es el amor y lo que son sus consecuencias. Por cierto, consiste en cuidar desinteresadamente a pobres y necesitados; y sin embargo, «pobres tendréis siempre con vosotros, pero a mí no me tendréis siempre» (Mt 26, 11). Antes que todos los programas humanos, por razonables que puedan ser, está el hecho no deducible de que el amor eterno mismo se hace presente: y mientras todos los programas terrenos dividen para repartir —«¿Por qué no se ha vendido este perfume por trescientos

denarios para distribuirlos entre los pobres?» (Jn 12,5)—, todo prodigarse ha de ir —de antemano y sin calcular— al amor eterno: «Dejadla. ¿Por qué la molestáis? Ha hecho una *obra* buena en mí... Ha hecho lo que ha *podido*. De antemano ha ungido mi cuerpo para la sepultura» (Mc 14,6-8).

El sí incondicional de María de Betania es la «obra» acabada, el «poder» agotado del ser humano: pero esto es algo infinitamente más profundo, más productivo, más fecundo que todos los programas de origen humano. Precisamente porque el que así ama no mide el alcance de su conducta, sino que abandona su tentativa amorosa al libre uso del amor de Dios. Pero Dios la utiliza para sus fines, que el hombre no imagina y cuya revelación (ahora o el día del juicio) le sorprenderá en forma de beatitud suprema. El amor «ciego» de María es utilizado por Dios para los fines de la pasión de Jesús: sin saber lo que hace, María unge al Señor con miras a su muerte redentora; ofrece así, en nombre de la Iglesia amante, el consenso de la humanidad a esta obra de la gracia de Dios y queda incorporada a esta obra como mujer fiel y servidora, de un modo semejante a María, la madre de Jesús. Al hombre no puede pasarle algo más rico en consecuencias.

Justamente esta «obra» que Jesús aquí elogia es la obra absoluta. El cristiano no puede ofrecer ninguna otra en sustitución, por eficiente que pueda parecerle. Ni una fuerza de fe carismática que pueda mover montañas, ni una elocuencia espiritual, incluso angélica (que sin el amor es pura verborrea), ni la teología profunda de resonancias proféticas, ni la dedicación abnegada a los pobres («aunque repartiera todos mis bienes para dar de comer a los indigentes»), ni

siquiera el *martyrion* (de una vida virginal o del testigo de Dios, por ejemplo): todo eso «de nada me sirve» (1 Co 13,1-3). Todos los sobre-esfuerzos de super-hombre en idear buenos y óptimos propósitos son puro espasmo y distorsión: lo que Dios exige es el don de sí del corazón en un amor creyente.

Sin embargo, el ser humano no puede pronunciar en serio el «no lo que yo quiero, sino lo que quieras Tú» sin participar en el quebranto del Huerto de los Olivos. En un punto decisivo del camino cristiano, la naturaleza tiene que ir con Cristo a la muerte. Su crecimiento rectilíneo ha de quebrarse; su conocimiento tiene que entrar en la noche; y su cuidada imagen, en el ultraje. Dureza contra dureza: no existe otro modo. Si el pecador no fuese duro, Dios no necesitaría ser duro con él; y si fuese el más suave de los corazones delante de Dios, como el de Jesús o el de María, igual debería entrar en la dureza: por amor de ponerse en el lugar del pecador.

¿Qué tiene de extraño que todos huyamos ante este momento; que los cristianos lo eludan, en el fondo lo repriman y finalmente lo olviden? Se podría narrar la historia de la Iglesia desde esta perspectiva, como historia de todas las sustituciones que ella presenta a Dios para intentar esquivar el acto de verdadera fe. Nos deslizamos así, de nuevo, a la zona de las ambigüedades, donde cosas muy buenas en sí pueden ser la expresión de una huida encubierta. Toda la «misión cultural» de los cristianos que construyen gloriosas catedrales, reinos, poemas y sinfonías en honor del contenido de su fe; todo el sistema de un «gobierno eclesial cerrado» que como instancia definitiva ofre-

ce protección y seguridad frente a las inseguridades y riesgos de la fe, una ética legalista y una casuística que nos ponen al seguro, y hoy en día, más bien a la inversa, las abdicaciones y relativizaciones de ese dominio eclesial ante la emancipación de los «laicos adultos»: todo esto, junto a muchos otros síntomas, puede ser también señal de un miedo que busca la huida.

*Sólo para el pobre es la Buena Nueva una buena*²

Tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento abundan en bienaventuranzas para los pobres y en advertencias y amenazas contra los ricos. Los pobres, al no poseer nada, tienen espacio libre para acoger a Dios y su mensaje. María eligió «la mejor parte» porque vació su alma para abrirla a lo «único necesario», la palabra de Dios, a su llegada. Marta, en cambio, está muy ajetreada porque, por propia iniciativa, es *rica* en planes sobre cómo quiere acoger y agasajar al Señor. La palabra de Dios siempre sorprende descolocado al rico, porque reclama todo el espacio que, sin embargo, ya está ocupado por el dueño. De ahí que la Buena Nueva no sea buena para él, sino penosa, quizá una condena.

La primera María recapitula una idea central del Antiguo Testamento cuando canta: «Derribó a los potentados de sus tronos y exaltó a los humildes. A los hambrientos colmó de bienes y a los ricos los despidió sin nada». Ana, la

² La formulación de este título la debo al profesor P. D. Barthélemy, OP, que tan profundamente ha reflexionado sobre el nexo entre pobreza y evangelio.

madre de Samuel, había cantado: «Él levanta del polvo al desvalido, alza de la basura al pobre» (1 Sam 2,8; reiterado en Sal 113,7). Y Judit, algo similar: «Eres el Dios de los humildes, ayuda de los pequeños, protector de los débiles, refugio de los desvalidos, salvador de los desesperados» (Jdt 9,11): los pobres o humillados (es el mismo vocablo: *anawim*) son los vilipendiados y oprimidos por su pobreza e impotencia; para ellos Yahvé exige, por boca de los profetas, justicia material y espiritual (Am 2,6; Is 3,15; 10,2; etc.); pero esta justicia sólo la alcanzan en Cristo, que inicia su mensaje bienaventurando a los pobres de Espíritu; que también son esos vaciados y desposeídos (*katharoi*, «puros») que no pueden hacer valer sus derechos por sí mismos y por eso «se entristecen», «tienen hambre y sed de justicia» y «son ultrajados, perseguidos y calumniados» a causa de Cristo o del reino de Dios (Mt 5,3-12).

Para ellos, los que no tienen ninguna otra cosa para esperar, son destinadas todas las promesas de Dios. En las parábolas, son ellos que disponen de tiempo para aceptar la invitación, mientras los ricos están absorbidos por sus propios intereses. Y como nada tienen, se sienten frente a sí mismos como una nada y ante Dios como perpetuos deudores; y pueden estar con el publicano al fondo del templo, confesarse pecadores e irse justificados a casa. Estos pobres son ante Dios los eternos menores de edad, mientras los «adultos» y los sapientes son los ricos, los fariseos y los escribas. Pero ahí está la promesa de Dios: «Aquel día quitaré de en medio a los soberbios que triunfan y no volverás a engréerte en mi monte santo. Dejaré en ti un pueblo pobre y humilde que se acogerá al nombre del Señor: el resto de

Israel» (Sof 3,11-13). Los pobres, normalmente despreciados, preteridos y relegados como cero a la izquierda, son los mismos que Cristo llama en su predicación los «pequeños», los «niños», los «inferiores» o los «últimos». Son los irrelevantes, los insignificantes del mundo, los no dignos de mención y que no cuentan para nada, como aquellos cristianos de Corinto a los que Pablo dice con franqueza: «No hay muchos sabios según la carne ni muchos poderosos ni muchos de la nobleza entre vosotros». Pero «Dios ha escogido lo necio del mundo... lo débil del mundo, lo plebeyo y despreciable del mundo, lo que no es, para reducir a la nada lo que es» (1 Co 1,26-28).

No hace falta demostrar que Cristo incluye en esta «pobreza» la pobreza real, literal, que Él exige de entrada y como primera condición a los discípulos, y de la que da ejemplo a lo largo de su vida. Y sólo con esta premisa cabe esperar que los ricos —en bienes materiales y espirituales— comiencen a entender un poco lo que es la pobreza «de espíritu». Es muy posible que el publicano poseyera más bienes que el fariseo, pero si no se comienza por la pobreza material, todo resulta un murmullo meloso y patético, y no se avanza un paso. En ese caso, el fariseo que «da el diezmo de todo lo que posee» (Lc 18,12) y el publicano que «da la mitad de sus bienes a los pobres» (Lc 19,8) podrían imaginarse de ser ya pobres de espíritu. ¡Qué diferente la viuda pobre que da para otros, más pobres aún, lo que ella misma más necesita, y así hace la misma *tabula rasa* que los discípulos elegidos!

En el Antiguo y al inicio del Nuevo Testamento, la esterilidad física, la incapacidad de concebir y traer un niño al mundo posee la misma palpable evidencia que la

pobreza total. Una mujer en esa situación se ve profundamente humillada, es despreciada y compadecida a la vez. No logra siquiera lo que un animal puede hacer, es humanamente incompleta, decepciona al esposo, a la familia. Muy cerca de esta esterilidad bíblica, que suele ser el terreno abonado para la acción de Dios en vista de su promesa —en el caso de Isaac, de Jacob, de Sansón, de Samuel, de Juan Bautista—, está lo insignificante y menospreciado de una virginidad por amor a Dios, porque Dios, fiel a su manera de actuar en la promesa, tampoco quiere aportar el cumplimiento de ningún otro modo: por eso María se confiesa «humilis ancilla» (Lc 1,48), «esclava ruin y despreciable», en cuya pequeñez el Señor, desde lo alto, ha puesto sus ojos. La gracia de la fecundidad para Dios es la paradoja por excelencia, como dice —en el «libro de la consolación»— la «hija de Sión» a la vista de sus hijos: «¿Quién me engendró a éstos? Pues yo había quedado sin hijos y estéril, desterrada y aparte, y a estos ¿quién los ha criado? Me habían dejado sola, ¿de dónde vienen éstos?» (Is 49,21). Pero, en lugar de extrañarse, prorrumpe en alabanzas: «Grita de júbilo, estéril que no dabas a luz, rompe en gritos de júbilo y alegría, la que no tenías dolores; que más son los hijos de la abandonada, que los hijos de la casada —dice el Señor—» (Is 54,1; recogido por Pablo: Ga 4,27).

Nos encontramos así en el corazón de la revelación, revelación que sólo para el pobre es Buena Nueva y sólo da frutos en el estéril, como sólo en la obediencia de fe que se deja conducir de la Palabra, por encima de toda iniciativa propia, puede convertirse en «tesoro» de Dios, en «perla», en «posesión» maravillosa (Is 57,13; Mt 5,4; 19,29; etc.). Sólo

así «corresponde» el campo labrado del hombre al divino sembrador, no dando un fruto prematuro que pronto se agosta por una escucha fugaz y olvidadiza de la palabra, sino perseverando en un *acto de fe habitual* que la tradición de la Iglesia llama *acto de contemplación*. Es la actitud de un alma que está continuamente abierta, que permanece en la escucha de la Palabra. Así ocurre en la Madre, María, que «guardaba todas estas cosas y las meditaba en su corazón», que «conservaba cuidadosamente estas palabras en su corazón» (Lc 2,19.51). Así también en María de Betania que, perseverando en la recepción pura y contemplativa de la palabra, hace lo «único necesario».

Primado de la contemplación de fe

Vemos ahora lo imprescindible y central que es la vida contemplativa en el conjunto de la Iglesia. No hay acción exterior sin contemplación interior (que es la dimensión existencial de la fe misma), mientras que es perfectamente posible llenar una vida con la contemplación interior sin la acción exterior. Pues el acto contemplativo es lo que fundamenta constantemente toda acción hacia fuera; es activo y eficaz, fecundo y misionero, por encima de todas las empresas visibles de la Iglesia. Es una señal de pobreza (en el mal sentido de la palabra) si la Iglesia ya no lo entiende y si sus teólogos difunden cada vez con más descaro la opinión de que la contemplación –que la Iglesia había tomado en serio haciendo de ella, desde el siglo III, incluso una forma de vida específica– es un cuerpo extraño cuya laboriosa extirpación, finalmente lograda, ha costado milenios.

Así, el cardenal Suenens habla en su libro *Crisis y renovación de las órdenes femeninas* de «grados de desarrollo» en los que la enclaustración de las monjas, que él lamenta mucho, se ha ido frenando hasta quedar reducida a la mínima expresión. Angela Merici, Pierre Fourier, Francisco de Sales, Jeanne Françoise de Chantal y Vicente de Paúl son etapas «de una batalla que se libró en pro de la libertad del Espíritu Santo. San Vicente de Paúl logró un importante avance, pero no llegó a conquistar el territorio». Esta tierra prometida es para el cardenal, en definitiva, la libertad y la audacia de la misión exterior al servicio del prójimo. Esta misión había sido, a su juicio, cada vez el primer impulso fundacional, y el posterior repliegue pusilánime en el monasterio y la clausura tuvo algo de deserción. La peripecia de la fundación de Jeanne Françoise de Chantal puede valer como ejemplo. Suenens admite (pero sólo como rara excepción) una vida de contemplación pura como la practicada por los primeros eremitas y cenobitas. Este género de vida «estaba orientado a Dios, buscado en sí y por sí, y esto es normal; responde al deber de adoración directa de Dios; sus ejes son la vida litúrgica –*opus Dei*– y la unión con Dios. La vida apostólica (en cambio) se orienta a Dios en sí y a Dios servido en el prójimo al mismo tiempo... El apóstol abandona a Dios por amor de Dios».

Subyace aquí una idea de la contemplación no del todo exacta teológica ni históricamente, y que Suenens matiza más adelante, cuando describe la inseparabilidad entre la vida dedicada exclusivamente a Dios y la disponibilidad para la Iglesia (*Crisis y renovación*, 69). Cuando se habla de contemplación en sentido cristiano, no es lícito recurrir al

concepto de la filosofía griega, que expresa una «elevación» exclusiva y unilateral desde lo temporal a lo eterno, del mundo a Dios, concepto que late aún, no sólo en el monacato siro-egipcio (Evagrio y su escuela) sino hasta en Tomás de Aquino, y que sólo externamente y a posteriori puede ser conciliado con la orientación apostólica al mundo. Más bien hay que concebir la contemplación en una línea centralmente bíblica; entonces incluye la respuesta unitaria del creyente a la palabra de Dios: entrega sin reservas a esta palabra y a sus fines de redención del mundo. Así Antonio, el padre del monacato, libró sus batallas, fuertemente activas y en lugar de sus hermanos, contra el demonio. Así entendió Orígenes el papel de los contemplativos: como suprema acción al modo de Moisés que, con los brazos alzados al cielo, participaba desde la montaña en las luchas del pueblo de Dios. Así reformó Teresa el Carmelo para fortalecer a la Iglesia con la oración y el holocausto, y compensarla de las pérdidas de la Reforma protestante; así Teresa del Niño Jesús vivió su contemplación, aún más radicalmente, como centro de la obra misionera de la Iglesia y —en clara confirmación de su idea— fue proclamada patrona universal de las misiones. Así Charles de Foucauld lucha diariamente en el desierto, ante el Santísimo, por lograr la perfecta respuesta de amor, consciente de que es el mejor modo de ayudar al mundo.

Si se quiere consolar a las monjas de la «antigua observancia» diciéndoles que también ellas, junto a los pujantes institutos seculares, tienen aún hoy una justificación en la Iglesia porque «dan a todos un testimonio (*témoignage*) visible» (*Crisis y renovación*, 61), esto es cierto, pero muy in-

suficiente: el efecto decisivo de la verdadera contemplación es totalmente invisible, para enfado de todas las estadísticas; la fe queda a disposición de Dios sin cálculo ni reflexión, y lo que Dios hace con ella escapa totalmente al control del creyente. Éste es hasta tal punto un ser aferrado, arrebatado, expoliado, que el camino de la contemplación, recorrido sinceramente y sin desvíos, suele desembocar en una noche: en el ya no ver por qué y para qué se reza, por qué y para qué se ha renunciado, si Dios simplemente aún escucha, si aún quiere y acepta el sacrificio...

No esperemos que la Iglesia venda sus misterios más profundos y sus privilegios más altos por el plato de lentejas de la satisfacción apostólica exterior, que abandone sus empresas más aventuradas, cuya fundamentación sólo puede darse de un modo teológico, por consideraciones psicológicas, sociológicas o estadísticas; sería una de las nivelaciones mencionadas al principio. Desatender el mensaje de Teresa de Lisieux, de Edith Stein o de Charles de Foucauld no es escuchar al Espíritu Santo. Porque el «testimonio» que ellos dan no es primariamente en favor de la forma de vida contemplativa, que siempre será cosa de unos pocos llamados, sino en favor del fundamento contemplativo de toda existencia cristiana, como hemos intentado aclarar.

El que no quiere oír primero a Dios, nada tiene que decir al mundo. «Se afanará por muchas cosas» hasta el límite del agotamiento físico y psíquico, como tantos sacerdotes y laicos hoy, y omitirá lo único necesario; incluso se inventará pretextos para olvidar o justificar esta omisión. Justificaciones semejantes se pueden oír hoy en todas partes de boca de laicos y sacerdotes, y uno se estremece. Los tiempos

de contemplación, dicen, han pasado definitivamente; la contemplación pertenece a una cultura pasada —de nuevo, aquí erra como un fantasma la noción de *theoria* prevalente en la antigüedad filosófica—, cuando lo noble y selecto (y reservado a los selectos, que disfrutaban del ocio para hacerlo), era mirar a las estrellas y sentir nostalgia de lo absoluto. El que hoy mira al cielo románticamente se encuentra con chimeneas que arrojan humo. Vivimos en un mundo de trabajo prosaico que envuelve inexorablemente a todo el mundo. En el bloque moderno de viviendas, en el pequeño apartamento moderno con sus habitaciones contiguas llenas de ruidos, tampoco queda ningún rincón donde uno pueda concentrarse y meditar gozosamente. Al sacerdote de una gran ciudad agobiado día y noche, es ya suficiente si se le puede exigir el rezo puntual del breviario. Hoy hay que encontrarse con Dios en medio de la acción, de otro modo nunca lo encontraremos. El mundo está lanzado, y nadie le hará parar el motor.

Así hablan, y ya no desean escuchar ningún argumento contrario. Se han hecho una idea, saben a qué atenerse y creen que su renuncia (con lo cómoda que es) tiene algo de duramente realista, quizá heroico. «Dieu premier servy», decía Juana de Arco. Por cierto: *si* Dios es servido primero, toda nuestra vida en el mundo puede cobrar el sentido de un servicio divino, de una liturgia, de un servicio de Dios; nuestro servicio de esclavos en la fábrica de la humanidad puede ser un acto de libre entrega y aceptación, y nuestro encuentro continuo e ineludible con lo puramente mundano puede ser sostenido y guiado por una experiencia de encuentro con Dios, que nos acompaña y evoca su presen-

cia por todas partes, tanto más persuasivamente cuanto más expresamente es puesta en el origen de nuestra existencia de fe. La decisión fundamental «Hágase tu voluntad» —precisamente cuando esa voluntad interfiere y me requiere más allá de todos mis planes— se impone en todo lo que se nos exige: en este sentido, la vida secular y su actividad se convierten en ejercicio de contemplación. Porque ahora no tenemos a Dios a la espalda, sino que avanzamos hacia Él en espera abierta.

Sólo se puede caminar hacia Dios si más allá de todos los problemas propios queda en nosotros el espacio libre para acoger lo inesperado de su voluntad. Y si todos los programas, previsiones y cálculos son puestos en movimiento o dejados en suspenso por el siempre-más de su llamada que viene. Sólo en tal actitud que no antepone nada a la decisión obediencial absoluta puede el cristiano adoptar la palabra «amor» para su vida y conducta. De lo contrario, su actitud y su compromiso no rebasarían el nivel de un compromiso humanitario medio que, además y según enseña la experiencia, a menudo es más eficiente y está dispuesto a mayores sacrificios que el compromiso de muchos cristianos.

El sentido del «una vez para siempre»

En este punto da que pensar la prudente reserva que tan a menudo suelen mostrar los jóvenes cristianos de hoy en su compromiso. Quieren comprometerse, pero manteniendo las riendas. Quieren comprometerse incluso de lleno, pero sólo por un tiempo al alcance de la vista, porque no es posible averiguar si el compromiso valdrá la pena por tiempo indefinido y prefieren estar libres para un cambio de orien-

tación, para emplear sus fuerzas de otra manera, para entablar otras relaciones. De este modo, haciendo siempre y sólo lo que ven claro y mientras piensen que valga la pena, son del parecer que así aumenta el valor de su prestación general, y tienen las riendas en mano.

Es un poco como un «matrimonio por un tiempo». Hoy también existe incluso un «monasterio por un tiempo». Aunque, en rigor, ninguna de ambas cosas es posible. Lo primero es una relación sexual a prueba; lo segundo, una pausa de respiro y de paz para los muy ocupados, a veces en las dependencias de una abadía hospitalaria. Así como el matrimonio se constituye en su forma mediante una promesa recíproca definitiva, así como sólo se puede ser sacerdote de por vida y no temporalmente, otro tanto ocurre con la forma de vida determinada por los consejos evangélicos. El carácter definitivo es, desde luego, lo que confiere todo su peso ante Dios a una forma de vida cristiana y a todos sus actos.

Es fácil ver, después de lo dicho, que este carácter definitivo de una entrega de por vida se relaciona íntimamente con la obediencia de fe cristiana. En los tres casos —estado conyugal, estado sacerdotal y estado religioso— la vida es puesta irremediabilmente en las manos de Dios. Con la esperanza de que la pelota lanzada por nosotros sea recogida por la mano de la omnipotencia. En cambio, el que entrega su vida sólo fragmentariamente se reserva la administración de ella y, en el fondo, no da nada. Quizá vaya por tres años a las misiones como cooperante laico, y después verá... O se haga hermana enfermera con la idea inexpresada de que siempre es aún posible contraer matrimonio. Las cosas cambian hoy tan rápidamente...

Pero la verdadera fecundidad de una vida se basa en el «una vez para siempre». Lo demás es, en expresión de Kierkegaard, existencia estética (cuyo paradigma es para él Don Juan), en contraposición a la existencia ética (en el matrimonio) y religiosa (en la renuncia a él). Esto se vuelve fatal en malas consecuencias si se elige la existencia estética con pretextos éticos. Y este mal está hoy a la orden del día por el abuso de una bella palabra transformada en un eslogan funesto: «cristiano adulto».

¿Quién es un cristiano adulto?

¿Qué puede significar esta palabra en la esfera de la revelación bíblica? ¿Hay, por ejemplo, en el Antiguo Testamento judíos adultos? ¿Fue Cristo, obediente al Padre hasta la muerte, adulto? ¿Puede en la Iglesia ser calificado como adulto un sacerdote, un religioso, una religiosa? ¿O la expresión es aplicable únicamente a laicos que alcanzan quizá la mayoría de edad cuando han superado la «tutela» del clero? Tenemos que abrir la Biblia para recibir un poco de claridad.

«Inmaduro» (*nepios*) puede designar simplemente al niño normal («Cuando yo era niño, hablaba como niño, pensaba como niño, razonaba como niño», 1 Co 13,11. «De la boca de los niños y de los que aún maman has sacado una alabanza», Mt 21,16 = Sal 8,3). Pero si la inmadurez se prolonga más de lo debido, se vuelve reprochable. Hb 5,11-12: «De eso nos queda mucho por decir y es difícil explicarlo, porque os habéis vuelto indolentes para escuchar. Con el tiempo que lleváis deberíais ser ya maestros y, en cambio, necesitáis que os enseñen los rudimentos de la palabra de

Dios; habéis vuelto a necesitar leche en vez de alimento sólido». La inmadurez significa aquí un no comprender, que de nuevo se funda en la dureza de oído frente a la palabra; la expresión dice literalmente: sois perezosos, malos obreros del oído. Pablo dice algo muy parecido en 1 Co 3,1s. Antes había afirmado que el hombre terreno no comprende el Espíritu de Dios, que para comprenderlo es preciso ser una persona espiritual, y él, Pablo, posee el Espíritu. Continúa: «Pero yo, hermanos, no pude hablaros como a espirituales, sino como a carnales, como a niños en Cristo. Os di a beber leche y no alimento sólido». Si tratamos de entender por el contexto lo que Pablo quiere decir con «lo espiritual», accesible sólo a los «espirituales», veremos que se trata esencialmente del «logos de la cruz» (1 Co 1,18–2,5), que para el mundo es una necedad; pero una necedad que es sabiduría oculta de Dios, que convence de necedad a la sabiduría del mundo. La inmadurez de los corintios consiste en no saber asimilar este «escándalo», que es lo único que garantiza el «conocimiento interior de Dios». Esta idea aparece corroborada en el pasaje más importante, Ga 4,1-7, que es a la vez el más paradójico.

En la Antigua Alianza, los fieles estaban sometidos a la Ley, que hacía las veces de pedagogo; pero ahora, gracias a la fe en Jesucristo, todos son hijos de Dios. Pablo emplea un símil jurídico: «Mientras el heredero es menor de edad, en nada se diferencia de un esclavo, sino que está bajo tutores y administradores hasta el tiempo fijado por el padre. De igual manera, también nosotros, cuando éramos menores de edad, vivíamos como esclavos bajo los elementos del mundo. Pero al llegar la plenitud de los tiempos envió Dios

a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la Ley para rescatar a los que se hallaban bajo la Ley y para que recibiéramos la filiación adoptiva. Prueba de que sois hijos es que Dios ha enviado a vuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama: ¡Abba, Padre! De modo que ya no eres esclavo, sino hijo; y si hijo, también heredero por voluntad de Dios».

Niño menor de edad aquí ya no es el cristiano inmaduro, sino el creyente pre-cristiano, el judío, porque sirve a Dios por mediación de la Ley que es un «elemento mundano» (administrado por «ángeles», es decir, por poderes cósmicos), y no en libertad y trato directo con Dios. La liberación para alcanzar la mayoría de edad, que es la verdadera filiación, se produce por medio del Hijo de Dios; pero, extrañamente, de forma que el Hijo, sujeto a la ley del devenir físico (nacido «de una mujer»), se somete además a la «Ley»; y gracias al Espíritu de este Hijo, los esclavos pasan a ser hijos y herederos. Es el Espíritu del amor descendente, sumiso, desinteresado, obediente, como lo describe Pablo a continuación en expresiones incisivas (Ga 5-6). Es el Espíritu de aquellos que «son de Cristo y han crucificado la carne con sus pasiones y apetencias» (5,24).

La nota común de estos pasajes es la correlación entre mayoría de edad y cruz. Así se explica la conclusión del referido pasaje de la Carta a los Hebreos: «Pues todo el que se nutre de leche desconoce el mensaje de justicia, porque es niño. En cambio, el manjar sólido es de adultos que, por costumbre, tienen las facultades ejercitadas en el discernimiento del bien y del mal» (Hb 5,13-14). La «palabra de la justicia» de Dios manifestada en Cristo coincide con la «palabra de la cruz» o, en la Carta a los Hebreos, con la

palabra del sumo sacerdocio de Cristo. Esta palabra resulta insípida e indigesta al cristiano falto de educación; para asimilarla, la persona necesita tener un sentido bien desarrollado. Sólo entonces «gusta el don celestial», «saborea la buena palabra de Dios y las fuerzas del mundo futuro» (Hb 6,4-5), porque la verdad existencial de la muerte y resurrección de Cristo ha tomado preponderancia en su existencia y ha llegado a ser el criterio para discernir el bien y el mal.

Si este *sensorium* para la cruz se ha desarrollado en un individuo, en una comunidad, el Apóstol puede dar su obra de nodriza por acabada. «Sería bueno que os interesaraís por lo bueno siempre y no sólo cuando estoy ahí con vosotros [como una institutriz]. Hijos míos, otra vez me causáis dolores de parto, hasta que Cristo tome forma en vosotros» (Ga 4,18-19). Esta «forma» que debe expresarse en el cristiano es la misma que en el origen fue impresa en él por la Iglesia mediante el bautismo sacramental, con la esperanza de que se impusiera en la materia a pesar de su resistencia: «¿O es que ignoráis que cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús fuimos bautizados en su muerte? Luego fuimos sepultados con Él en la muerte por medio del bautismo, a fin de que, al igual que Cristo fue resucitado de la muerte por el poder del Padre, también nosotros vivamos una vida nueva. Porque si nos hemos hecho una misma cosa con Él por una muerte semejante a la suya, también lo seremos por una resurrección semejante. Y si sabemos que nuestro hombre viejo fue crucificado con Él... creemos que también viviremos con Él» (Rm 6,3-8). Adulto es, según eso, el que realiza en sí, en el plano subjetivo y existencial, la realidad sacramental objetiva; el que no necesita ser for-

zado siempre desde fuera a morir a este mundo, sino que libre y responsablemente, de una vez para siempre, «clavó su carne en la cruz con sus pasiones y apetencias», y puede decir con el Apóstol: «Por medio de Cristo, el mundo quedó crucificado para mí y yo para el mundo... Llevo en mi cuerpo las marcas de Jesús» (Ga 6,14.17).

Si buscamos, en fin, un ejemplo de mayoría de edad que pueda servir a la vez de criterio para todos, meditemos el pasaje de Hch 16,6-7: «Como el Espíritu Santo les impidió predicar el mensaje en la provincia de Asia, atravesaron Frigia y la región de Galacia. Al llegar al confín de Misia intentaron dirigirse a Bitinia, pero el Espíritu de Jesús no se lo consintió». Pablo y los suyos hacen planes –sin duda en un espíritu cristiano desinteresado y para el mayor bien del reino de Dios–, pero el Espíritu Santo tiene otros planes de más alcance. Un plan contra otro. El cristiano que, gracias a la intimidad de oración con el Espíritu Santo de Jesús que en cada momento guía y ordena, fuera capaz de escuchar que debe abandonar todo su plan en aras del plan de Dios, ése sería un cristiano adulto. Uno transformado en «materia» para la forma de Cristo, en «materia» que desde esa «pasividad» es elevada a la suprema actividad de «matriz» y «madre» de Jesús («... ése es mi hermano, mi hermana y mi madre», Mt 12,50).

Existencia a partir de la misión

La madurez cristiana no es, por tanto, algo simple y unívoco, como muchos creen. No es absolutamente un mero problema de formación de la propia conciencia conforme a

principios supuestamente cristianos. La conciencia, en tanto pertenece a la naturaleza humana, es el fundamento de nuestra conducta moral natural; pero si somos cristianos, nuestra conciencia debe mantenerse siempre a la escucha y abierta al Espíritu Santo de Cristo, que reina libre e indisponible en nosotros y sobre nosotros. El Espíritu no se deja encerrar en botellas y principios que se puedan encorchar una vez para siempre; sólo la fresca vitalidad de una escucha permanente tiene oportunidad de percibirlo, incluso de comprenderlo. Esto presupone una docilidad extrema, un instinto sobrenatural de obediencia que se haya vuelto connatural a nosotros, es decir, lo contrario de lo que nosotros en nuestra masiva torpeza imaginamos como «madurez». Cuanto más obedientes al Espíritu libre de Cristo, más libres y adultos podemos considerarnos. Todo lo demás son ardides para engañarnos a nosotros mismos.

Las condiciones para alcanzar esa meta ya fueron indicadas: es preciso asumir con total seriedad la muerte en cruz de Cristo como forma radical de nuestra vida terrena, porque sólo así experimentaremos «las fuerzas del mundo futuro» en la «buena palabra de Dios» (Hb 6,5): esas fuerzas eternas e inmortales cuya supremacía ayuda al cristiano a distinguir, administrar y dominar las cosas terrenas. Estas «fuerzas» no son obviamente las nuestras, pero se nos prestan a nosotros y nos las podemos «poner» como un vestido, más aun, como un nuevo cuerpo; podemos amoldarnos a ellas e identificarnos con ellas; la Escritura llama a esto «revestirse de Cristo», «revestirse del hombre nuevo» (Rm 13,14; Ga 3,27; Ef 4,24; Col 3,10). Si hiciéramos lo que quiere el hombre nuevo en Cristo seríamos libres y

mayores de edad. Pero esta libertad, mientras estamos en la tierra, mantiene el carácter de un servicio. Porque el hombre nuevo y libre no es algo que nos hemos dado a nosotros mismos, sino que se lo debemos a la gracia de Dios en Cristo; antes esclavos del pecado, somos ahora «siervos de Dios», y el fruto de este servicio es la «santidad» y su «fin, la vida eterna» (Rm 6,22). Podemos llamar a esta vida de libertad en servicio de Dios «existencia en misión».

Para familiarizarnos con ella, debemos ofrecernos a ella una vez para siempre. Lo definitivo es, sacramentalmente, el bautismo y su carácter indeleble; pero el bautismo exige una ratificación existencial. En Dios no hay servicios y encargos «por un tiempo determinado». El «empleo fijo» es la base para que el servidor pueda seguir recibiendo nuevas e inesperadas tareas. El servidor está siempre disponible: «Señor, ¿qué quieres que haga?» (Hch 9,6). Ningún servidor puede marcharse definitivamente creyendo que ha entendido concluyentemente su tarea y que para realizarla ya no necesitara preguntar ni comunicar con la voluntad del Señor. Las fuerzas de las que vive no son de este mundo sino del «mundo futuro», y él mismo es una «existencia escatológica»; su hombre nuevo descansa totalmente en los actos de fe (en Cristo), esperanza (en lo aún no disponible) y amor (saliendo de lo propio hacia Dios y el prójimo). La perpetua movilidad de este acto uno y triple mantiene al servidor en una constante apertura, en un permanente recurso (es decir, reflujo) a Dios.

A esto se agrega un segundo factor. El cristiano sólo es cristiano como miembro de la Iglesia. El bautismo es un acto de la Iglesia que nos incorpora como miembros a la

comunidad eclesial. Nadie es cristiano por su propia iniciativa. Y el Espíritu Santo, que hace a la persona, si ella quiere, mayor de edad, es primariamente y sobre todo Espíritu de la Iglesia. Ésta es el cuerpo santo de Cristo y su esposa sin mancha. Iglesia no significa aquí el clero; pero tampoco una asociación cualquiera en la que uno puede inscribirse pagando una módica cuota de afiliado. El Espíritu de la Iglesia es el Espíritu de santidad. Es el Espíritu de María, los apóstoles, los santos que el Señor hizo «columnas del santuario de mi Dios» (Ap 3,12). Es menor de edad el cristiano que no está dispuesto ni desea hacer suyo este Espíritu. Los «educadores» llaman la atención sobre este hecho, le ponen a disposición medios y prácticas para crecer en este Espíritu, acabar con una relación exterior y transformarla en una relación interior. Mientras el cristiano esté frente a este Espíritu como una realidad ajena, las prácticas le parecerán también ajenas y legalistas, y se quejará del formalismo de la Iglesia. Debe achacar tales sentimientos a su minoría de edad. Si se decide de una vez para siempre a identificarse con el Espíritu eclesial, pasará a ser cristiano adulto, y al asumir la plena corresponsabilidad, no podrá ya permitirse de hacerse el distante, mantenerse a distancia, observar y registrar.³

Porque el individuo es miembro de la Iglesia, y Espíritu y Vida le llegan del Cristo total (cabeza y cuerpo), por eso su misión cristiana es siempre también «carisma» eclesial

³ Henri de Lubac describe muy bellamente esta transformación: *Credo Ecclesiam*, en el volumen homenaje a Hugo Rahner, *Sentire Ecclesiam*, 1961, 13-16.

(servicio-tarea por gracia). Pablo habla de «medida de la fe» y de «analogía de fe» a propósito de los dones distribuidos por el Espíritu Santo a los miembros de la Iglesia conforme a las necesidades del organismo (Rm 12,3.6). La «medida» de misión que se me asignó no está en mí, cristianamente hablando; yo tengo que acogerla como un don, y en esto consiste la «obediencia eclesial» fundamental del miembro, que es algo más profundo y radical que la obediencia del laico al clero, en tanto éste significa una función de orden exterior y una instancia oficial para transmitir la doctrina y los sacramentos y para custodiar su pureza. En tanto fundada en la misma revelación, la relación del miembro al acto que le confiere la tarea es una relación tan objetiva y, a la vez, tan espiritual y vital, que su concreción en la obediencia carismático-ministerial a un «superior» (en el así llamado «consejo» evangélico de la obediencia) está perfectamente en consonancia con lo transmitido.⁴ De este modo, los apóstoles que abandonaron todo por Cristo le obedecieron como al hombre que concretizaba para ellos la voluntad de Dios, mucho antes de conocer que ese hombre era Hijo de Dios en sentido propio. De este modo, también Pablo exige de sus comunidades (en la segunda Carta a los Corintios, por ejemplo) una obediencia que, en sus órdenes tajantes e inmediatas, en la multiplicidad e intensidad de su actividad, va mucho más allá de la función meramente ministerial del clero ordinario. Pero el tono de tales dispo-

⁴ Lo mejor sobre el tema se encuentra en Willibrord Hillmann, *Perfectio Evangelica. Der klösterliche Gehorsam in biblisch-theologischer Sicht: Wissenschaft und Weisheit* 25 (1962) 163-168.

siciones no indica en modo alguno que la comunidad de Corinto fuese «menor de edad». Frente a los menores de edad (que se caracterizan por una altivez pseudoadultas), Pablo, consciente de los carismas recibidos (1 Co 7,40), sabe reaccionar a menudo con superioridad irónica: «Ahorradme, por favor, tener que mostrarme arrogante, pues me siento seguro y pienso atreverme con esos que me achacan proceder por miras humanas... Porque las armas de mi milicia no son humanas; no, es Dios quien les da poder para derribar fortalezas: deshacemos falacias y toda altanería que se subleva contra el [verdadero] conocimiento de Dios, y reducimos a cautiverio todo entendimiento en la obediencia de Cristo, y estamos dispuestos a castigar toda rebeldía, una vez que esa sumisión vuestra sea completa» (2 Co 10,2-6). Porque sólo entonces –afirma Pablo– la comunidad habrá alcanzado, mediante la obediencia, esa mayoría de edad que le haga ver la legitimidad y rectitud de sus intervenciones punitivas.

El que no comprende la unidad existente entre madurez y obediencia cristiano-eclesial está muy lejos de ser adulto. Pero dado que las conexiones entre ambas cosas sólo se abren al orante de fe viva, y sin esta premisa todo se pierde en vana y peligrosa verborrea, habría que manejar el término «madurez» con la máxima parquedad y rigor. Los que lo tienen constantemente en los labios suelen desconocer la óptica de la Biblia; hablan, con Dios a su espalda, de cosas supuestamente exigidas por las circunstancias del tiempo («vox temporis, vox Dei») y por la estructura del hombre moderno. No se preguntan, en cambio, por las exigencias de Cristo. Creen haber pensado debidamente

por sí mismos acerca de su misión; se imaginan saber cómo se sirve mejor al reino de Dios, y por eso tampoco dudan en mutilar las partes más vitales de la revelación hasta hacerla coincidir con las medidas de su lecho de Procusto, si no se ajustan a su esquema moderno. Esta práctica la denominan desmitologización.

El amor, forma de la vida cristiana

El lector comienza a impacientarse. ¿Cómo se puede estar hablando tanto tiempo sobre el cristiano sin mencionar el mandamiento capital del amor a Dios y al prójimo? Nos hemos referido constante e intensamente a él, pero asegurando primero lo que distingue a este amor del ya conocido amor general al ser humano, propio del humanismo. Nótese la pausa, el parón singular en la frase de Juan: «En esto consiste el amor: *no* en que *nosotros* hayamos amado a Dios, *sino* en que *Él* nos amó y nos envió a su Hijo para que expiase nuestros pecados» (1 Jn 4,10). Aquí, este detenerse y reiniciar es cristianamente lo principal, y de ahí se sigue todo para nuestro propio amor.

La dirección del movimiento de este amor nos hace salir de nosotros mismos para ir hacia Dios y el prójimo; ambos unidos íntimamente en Jesucristo, Dios y hombre, Dios en medio de todos nosotros y hombre para todos nosotros. «Quien no ama a su hermano, a quien está viendo, a Dios, a quien no ve, no puede amarlo» (1 Jn 4,20). «Quien dice: «Lo conozco», pero no cumple sus mandamientos, es un embustero» (1 Jn 2,4). «No amar es quedarse en la muerte; odiar al propio hermano es ser un asesino» (1 Jn 3,14-15).

«El que no ama no conoce a Dios, porque Dios es amor» (1 Jn 4,8). El modo de ese nuestro amor se define por el hecho de que lo hemos recibido de Dios y, en virtud de esto, tenemos que transmitirlo a los hermanos. «Hemos comprendido lo que es el amor porque Él entregó su vida por nosotros; ahora también nosotros debemos entregar la vida por los hermanos» (1 Jn 3,16). «Queridos, si Dios nos ha amado tanto, es deber nuestro amarnos unos a otros» (1 Jn 4,12). Este movimiento de amor que viene de Dios a nosotros y va de nosotros a los hermanos tiene su centro en nuestro amor agradecido a Cristo, que nos encarga el amor como mandamiento suyo: así ese amor es originariamente el suyo, y consiguientemente el nuestro. «Si me amáis, guardaréis mis mandamientos ... Uno que no me ama no hace caso de mis palabras ... Este es mi mandamiento: que os améis unos a otros como yo os he amado. No hay amor más grande que dar la vida por los amigos. Seréis amigos míos si hacéis lo que os mando» (Jn 14,15.24; 15,12-14).

Lo específico de este amor es sin duda que llega hasta la muerte, en sintonía con el ejemplo de Cristo. La ley general de «simpatía» en el cosmos consiste en un sabio y justo equilibrio entre la autoconservación y la autodonación; ésta, a su vez, está al servicio de la conservación de las especies; así ocurre en el plano biológico cuando los padres se sacrifican y desviven por los hijos, y en el plano sociológico cuando los guerreros mueren por la patria. Pero sería una locura que alguien quisiera entregar su vida por todos y cada uno. El amor cristiano introduce este momento de infinitud porque la autodonación de Dios entra en el amor. Dios se entregó a la muerte en favor de cada ser

humano, que en la cruz fue redimido de sus pecados y de su abismal lejanía de Dios; detrás de cada ser humano está, por tanto, esta realidad. Cada uno es lo que es: un ser amado por el Dios eterno, a pesar de todo lo que parece ser a mis ojos. La fe me hace ver detrás de cada uno el amor del Hijo del hombre, quizá tanto más cuanto más el Hijo tuvo que sufrir por él. Los más pobres son sus hermanos más próximos; y los más pobres no son tan sólo aquellos que padecen indigencia externa, sino igualmente también los espiritualmente pobres, que carecen de toda ventana hacia el amor y están sumidos en la noche de su egocentrismo, de su orgullo y mezquindad. Para un cristiano es herético afirmar que el Hijo de Dios no murió por todos los pecadores. En la cruz, nadie le estuvo más alejado que otro; todos le fueron igualmente cercanos, hasta confundirse, hasta identificarse; todos y cada uno eran su prójimo. En la cruz, esta infinitud, esta inmensidad inabarcable entró en el amor.

«Dar la vida por los hermanos» no significa que uno pueda morir físicamente por cada uno. Esto sólo puede hacerlo el Señor. Significa que debemos estar dispuestos a no negar nada a nadie en caso de necesidad. «Al que te fuerza a caminar una milla, acompáñalo dos» (Mt 5,41), o tres, o tantas como sean necesarias. Y Pablo: «Ya es un fallo que haya procesos entre vosotros. ¿Por qué no mejor sufrir la injusticia? ¿Por qué no mejor dejarse explotar?» (1 Co 6,7). Y definitivamente, allí donde se trata de la salvación eterna, donde podría tratarse de él o de mí, entonces: «Prefiero ser yo mismo objeto de maldición separado de Cristo en lugar de mis hermanos» (Rm 9,3).

Es asombroso y avergonzante que Cristo, para exponer la doctrina del prójimo, recurra al ejemplo de un «hereje»: el samaritano. Lo que el sacerdote y el levita omitieron, él lo practica superando las barreras de la hostilidad entre judíos y samaritanos. Lo hiciera por un sentimiento de compasión o por pura humanidad, el Señor eleva estos sentimientos a la altura y en la luz de Su amor. Le acredita su acción como amor cristiano. Y Él mismo, el Hijo de Dios, se alinea así con los amantes anónimos, lisos y llanos. ¿Quién puede saber exactamente en qué lugar del mundo se produce esa entrega de la propia vida, dónde alguien da la ventaja al prójimo por encima de la propia prioridad? Queda en el misterio de Dios.

Mas para el cristiano, este prójimo con el que se encuentra en cada momento se vuelve el espejo donde se le ilumina Cristo. El otro parece no tener rostro, un pedazo de masa, una célula perteneciente al mismo conjunto informe que yo mismo. Pero, de pronto, si el encuentro es auténtico, el anónimo se le convierte realmente en el otro, detrás del cual está la libertad, dignidad y unicidad del totalmente Otro; desde Cristo cobra un rostro, adquiere importancia y preponderancia infinitas y me saca también a mí del anonimato: debo apoyarlo, debo descubrirme y reconocer mis rasgos propios, ser responsable de mí mismo y de él. Lo que parecía un vago mundo fantasmagórico se convierte en una realidad que está frente a mí, quizá contra mí; en todo caso, se da contra algo real, se adquiere consistencia. Detrás de mi hermano está el compromiso de Dios hasta la muerte; entonces mi hermano tiene para Dios realmente un valor eterno; la vista se sumerge en la

inmensidad. Y conforme a esto emergen para mí, a grandes rasgos pero reales, todas las facetas de la revelación; ya no son meras «proposiciones», sino matices necesarios para completar el cuadro. Si Cristo no fuera Dios, su sacrificio no sería excelente y su fruto no estaría aquí presente. Si no fuera hombre, no sería posible su misteriosa sustitución vicaria, que es la realidad de la que hablo al hermano y a la que lo hago atento. Si Dios no fuera uno y trino, Cristo no podría haber llevado a cabo su obra por amor al Padre eterno, y Dios no sería en absoluto el amor en sí mismo, o necesitaría de la criatura para amar – así que no sería ya Dios. Y si no existiera la gracia de la obediencia de fe, ese encuentro no podría darse verdaderamente en la realidad de Cristo, y yo no podría abrigar una esperanza eterna para este hermano. Y si Cristo no estuviera en el sacramento, no quedaríamos incorporados a Él de este modo inefable, en contacto unos con otros como miembros de su cuerpo y en «conmemoración» suya. Y si no hubiera una confesión de los pecados, estaríamos encerrados en nosotros mismos y no podríamos pasar de la condición de hijos pródigos a la de hijos reencontrados en un acto humanamente razonable. Y además existe también la distancia entre nosotros (no autorizados a juzgar) y el Juez divino que está por encima de nosotros dos, y cuyo juicio ninguno de nosotros puede anticipar; a pesar de ello, esta distancia queda misteriosamente salvada a través de una figura que nunca puede faltar: la mujer que fue y es madre de este Niño y no pierde su autoridad amorosa y suplicante, la mujer que nos acoge a todos en su seno, para la que todos somos sus hijos, que ella engendró con dolor

y nos sigue engendrando, hasta que los dolores de la Iglesia cesen y la mujer se alegre y «olvide el apuro por el gozo de que un ser humano ha venido al mundo» (Jn 16,21).

En el cuerpo de la doctrina cristiana, no hay miembro que no se con-mocione y dé señales de vida cuando se produce el encuentro con el prójimo. Todos estos miembros dormían, exánimes y teóricos, en las cubiertas de un catecismo, y todos despiertan y se desperezan cuando, en el encuentro, la teoría se hace práctica. Un cristiano práctico es alguien al que le acontece esta resurrección de la verdad en la realidad de la vida. Cabe afirmar que ése es el verdadero cristiano practicante. Es el que ama a Jesús y «guarda sus preceptos». Practicar significa llevar estos preceptos a la práctica, y sabemos que todos los preceptos de Cristo tienen su quintaesencia en el precepto del amor. Un día seremos juzgados con arreglo a este único precepto, con arreglo a la práctica del amor activo o a su omisión. Este único precepto determina también si tenemos o no conocimiento de Dios: «El que no ama no conoce a Dios, porque Dios es amor» (1 Jn 4,8). No existe en absoluto ninguna fe teórica, ningún ser cristiano teórico. El cristianismo es una forma que no puede existir fuera de la materia, como la forma de una estatua sólo es real en el material donde se plasma. La materia es aquella realidad donde el amor se manifiesta y brilla, en favor de la cual el amor se entrega: el prójimo, que sólo puede sernos tan cercano porque Dios en Cristo está presente en él, y sólo puede ser amado de ese modo porque en él el amor eterno de Dios a mí y a él, como el alfa y la omega, todo lo abraza, también nuestro encuentro.

Esta definición de la praxis cristiana parece no tener en cuenta lo que significa «practicar» en el lenguaje corriente. Intentaremos hacer ver que lo incluye.

¿Qué significa «practicar»?

Significa, literal y objetivamente, «ejercitar», traducir un saber profesional o de otro tipo a la práctica. Un médico practica cuando aplica su arte a la curación de los enfermos. Así practica un cristiano: pone en circulación los dones recibidos en favor de los semejantes. Por eso, no es del todo correcto mirar sólo al cumplimiento dominical y pascual para determinar si un cristiano es practicante; esto es lo mínimo en los mandamientos de la Iglesia y, además, no es lo principal, porque lo principal es el amor cristiano vivido. Es, quizá, más bien un síntoma: que él fundamentalmente responde por su ser cristiano. Cabe preguntar si es síntoma de salud o de enfermedad. Sería lo segundo si alguien considerara el cristianismo como una compañía aseguradora del cielo y pagara la cuota mínima; sería lo primero si fuera consciente de que su ser cristiano, para mantenerse, necesita de este acto periódico de autodisciplina que, a la larga, no es sacrificio pequeño. Por ejemplo, oír domingo tras domingo un sermón que molesta. En ese sacrificio hay un notable valor de confesión de fe; esto puede justificar un poco el énfasis y la atención casi exclusiva a ese acto que dedica el clero, acostumbrado a contar sus ovejas con arreglo a tal parámetro.

Pero la palabra «practicar» permanece bastante ambigua, porque se pretende aplicar el nombre de la totalidad

a un aspecto parcial, aunque no irrelevante; o, más exactamente, porque la totalidad, estando presente ciertamente en esta parte, como en todos los otros fragmentos, para el «practicante» aquí no se realiza suficientemente en el hecho práctico.

La Iglesia es la luz del mundo, la sal de la tierra, la levadura en la masa. Es, por tanto, relativa al mundo, como el sol es fuego concentrado para poder influir hasta los confines del sistema solar dando luz y calor. Nada puede hacerse con la simple levadura o la simple sal; ambas muestran su virtud y realizan su esencia disolviéndose y pereciendo, deshaciéndose y dejando de ser en la carne o en la masa. La Iglesia es la concentración absolutamente imprescindible para la expansión, porque «si la sal se vuelve insulsa, ¿con qué la salarán?». Concentración significa atención despierta y activa a lo esencial.

«Practicar» significa ir a la celebración litúrgica los domingos. En la parte de la santa Misa dedicada a la proclamación de la palabra, nuestra acción es escucharla (y si existencialmente no nos satisface esta predicación particular, estamos obligados a completarla con la propia lectura de la Biblia); esta escucha no es, obviamente, un fin en sí mismo, sino que hace referencia a nuestra conducta, comenzando por nuestra propia conversión, para que, fuera del templo, podamos mostrar de un modo creíble a Dios a los demás. La Eucaristía es presencia de Cristo en medio de la comunidad y en el centro de cada corazón; ella funde los corazones en un cuerpo santo, porque en la misión nadie está solo, todos tienen detrás a la comunidad; ella conquista el puesto central en los corazones, de suerte que «no vivo

yo, sino que es Cristo quien vive en mí». Precisamente en la adoración y en la acción de gracias más personal, la Eucaristía es desposeimiento del yo en favor de algo más grande: de Cristo y de lo que Él lleva en el corazón: la Iglesia y el mundo. De ahí que la doble celebración, palabra y sacramento, concluya necesariamente en la misión. «Ite, missa (missio) est». Es enviado el que ya es «adulto» gracias a la celebración: ha comprendido la palabra de la cruz y el cuerpo en la cruz; ambos son uno, y los ha asimilado como forma de vida en el mundo y para el mundo.

«Practicar» implica, en segundo lugar, la confesión sacramental una o más veces al año. Es un acto sumamente personal y de ningún modo un proceso mecánico. En la medida que respondemos y nos hacemos responsables de este acto —siendo sinceros al declarar los pecados, en un arrepentimiento y propósito auténticos—, el efecto profundo de la gracia que perdona se hace cierto e incluso perceptible para nosotros. El modelo a tomar es el hijo pródigo. Ver y reconocer toda la ingratitud con que nos movemos a diario, mientras Uno expía con la muerte y el abandono nuestro olvido de Dios; vislumbrar la abismal distancia entre el mandamiento capital de Cristo —amar a Dios con todas las fuerzas y al prójimo como a sí mismo o, más profundamente, al prójimo y a sí mismo en el Espíritu de Cristo— y mi propio precepto capital; colocar todos los restantes preceptos del Sinaí y las leyes naturales bajo este signo cristiano, a fin de encontrar el justo criterio para valorarse uno a sí mismo. Y si en un examen sincero hemos encontrado este criterio para la confesión, aplicarlo a nuestra vida diaria, poniéndolo en obra y «practicándolo». Tam-

bién la confesión está pensada como luz y sal de la vida entera: la luz no se coloca bajo el celemín, la confesión no queda encerrada en un confesionario hermético y acústicamente aislado; es un acto que se realiza en la Iglesia, y en los primeros tiempos, con gran sentido, se realizaba públicamente ante la comunidad. La confesión debe reconciliarnos no sólo con Dios sino con la «Comunión de los Santos», a nosotros egoístas que nos habíamos escabullido a los límites del amor eclesial, o bien fuera de su ámbito. Debe devolvernos la pureza de alma que nos permite representar en el mundo el Espíritu de Cristo y de esta Comunión de los Santos, como es nuestro deber de cristianos. Bien conscientes de que la absolución es pura gracia y en modo alguno mérito, y de que no podemos producirnos farisaicamente como «conversos» ante los no convertidos, sino, intentando vivir nuestra vida cristiana, ser una referencia a la única fuente de toda gracia y misión.

«Practicar» implica, en tercer lugar, vivir en el marco y ritmo del tiempo configurado por la Iglesia, en el «año litúrgico». La conmemoración cíclica de los acontecimientos sagrados más importantes debe ser un ejercicio de vida cristiana. El cristiano ha de realizar en su práctica los tiempos festivos tal como los vive constantemente la Iglesia, Esposa santa de Cristo, en el «hoy» de la navidad, la pasión, la resurrección y el envío del Espíritu. Estamos demasiado habituados a este ritmo para apreciar lo que tiene de admirable y gozoso. Pero, imaginemos la abolición de las fiestas cristianas; ¡qué monótono se vuelve el discurrir del tiempo! Practicar la navidad significa traducir el espíritu de la fiesta a nuestra vida: Dios, siendo rico, se hace pobre por nosotros

para enriquecernos con su pobreza (2 Co 8,9); los cristianos deben restituir a su sentido original la fiesta abusada tan vergonzosamente y convertida en día natalicio del dios Mammón, desfigurada hasta lo irreconocible, degradada en su antítesis. Igualmente, la «osteomalacia» moderna tampoco debe afectar al período penitencial de la cuaresma que prepara al día de la muerte de Jesús; la Pascua debe ser la fiesta de nuestra resurrección, no de cara a las alegrías de este mundo y a una evolución optimista del mismo, sino al Padre de Jesucristo que por nosotros y con nosotros lo trasladó de la noche eterna a la vida eterna «mediante el poder de su gloria». Por eso, la «ascensión» no es una despedida del Señor, sino que Dios «nos hizo sentar con Él en el cielo» (Ef 2,6); y la infusión del Espíritu en Pentecostés es el inicio de la misión apostólica en «el mundo entero», «en debilidad, con temor y temblor ... sin recurrir a los discursos elocuentes de la sabiduría humana, sino a la fuerza del Espíritu» (1 Co 2,3-4); las largas semanas después de Pentecostés nos dejan, simbólicamente, todo el tiempo necesario para ello.

El individuo, por último, no «practicará» sólo cuando recorre los caminos ya trazados y sociales del año litúrgico, sino igualmente cuando camina por las vías no trazadas, desconocidas, de su destino personal, destino que se le revela en los días alegres, pero de modo aún más impresionante en las pruebas. Ahí se le requiere con dureza de entender su existencia de un modo práctico a la luz de Dios. Choca con sus límites, siente su impotencia, queda infinitamente decepcionado de sí mismo y de su vida; una persona querida lo abandonó al morir, otra le fue infiel, el

lugar vacío deja pasar un viento gélido, y hay que decidirse: Dios o la nada. Más eficaces aún son las humillaciones que anunció el Señor a los suyos como gracia especial y que, cuando llegan, siempre deben hacer que Le recordemos: «El siervo no está por encima de su amo. Ya le basta al discípulo ser como su maestro, y al siervo como su amo» (Mt 10,24). Son la señal de que el Señor y Maestro no ha olvidado al siervo. Percances, derrotas, vejaciones, calumnias, desprecios y, al final, como compendio de su vida, un gran fracaso: todo esto fue el pan de cada día de Cristo y será el destino de la Iglesia en este mundo; y el que quiera pertenecer a la Iglesia debe contar con tal estado de cosas, ya que ninguna evolución podrá superarlo.

El «practicar» queda así inscrito en el entramado total de la entera vida cristiana. Es un acto de concentración que hace memoria meditando hacia el origen —«haced esto en memoria mía»—, pero siempre con el sentido de expandirse en un acto de dilatación hacia el mundo. Podemos encontrar a Dios en los signos de la palabra y el sacramento, pero sólo para buscarlo más apasionadamente —«ut inventus quaeratur, immensus est»— allí donde Él aún no está y donde nosotros debemos hacerlo presente; o, más exactamente (porque Él ya está siempre en todas partes), donde Él ya está oculto y donde nosotros debemos descubrirlo.

IV

EXPROPIACIÓN
Y TAREA EN EL MUNDO

Lo obtenido en la reflexión sobre el núcleo del cristianismo ahora permite también una positiva toma de posición frente a la cuádruple tendencia que antes hemos criticado. Esta tendencia parecía problemática porque desatendía lo central del cristianismo –presuponiendo que ya es suficientemente conocido– dándose a un intenso trabajo en la periferia. A menudo, de un modo que mostraba su preferencia a olvidar, mejor, lo central y sustituirlo por algo periférico como nuevo centro.

Pero la palabra de Dios nos sostiene firmes sin concesión alguna y es tan clara en su formulación que en todo tiempo es capaz de escapar a las turbias amalgamas en que pretendemos envolverla. Es imposible hacer decir a la Biblia que el cristiano sea, primariamente, un servidor de la evolución cósmica y, mediante esto, siervo de Cristo (a saber del Cristo que viene escatológicamente el día omega). Por mucho que se expresaran los textos, no destilan una gota de evolución. Y si no quieren acusar a toda la revelación de inmadurez cultural,¹ entonces a quienes piensan así sólo les queda *integrar* la Biblia como una fase dentro de una filosofía global del cosmos. Dando a esta filosofía el nombre de teología (cf. *supra*), y entendiendo el lector ingenuo por el

¹ A un teólogo no le ha faltado el descaro de afirmar que sería parte de la *kénosis* de Cristo el hecho de que Él se haya encarnado tan pronto, en una época evolutivamente tan inmadura. ¡Qué Cristo tan inteligente hubiéramos podido esperar hoy, unas vueltas más arriba en la espiral evolutiva del universo que se va reconcentrando en su girar! ¡Qué grandioso e inimaginable!

nombre de teología una teología cristiana, se verifica el siguiente engaño: la teología de la Biblia entra y se pierde como «momento» en una filosofía del mundo (= teología natural), para resurgir como culminación escatológica de esta filosofía y como *quod erat demonstrandum* cristiano. Esto último, necesariamente, en la figura del Cristo cósmico eucarístico y glorioso, pero «siendo vaciado el escándalo de la cruz» (Ga 5,11). Todo se vuelve ahora fácil y agradable. El cristiano hasta ahora tan tontamente recalcitrante accede por fin a colaborar, se aplaude y anima su progresismo, se le acoge con honor en el grupo de los preocupados seriamente por el futuro del cosmos.

Justamente esta facilidad tiene que parecerle sospechosa a todo el que ha meditado lo que Cristo plantea a sus discípulos. Y no menos sospechosa debe parecer la síntesis que reduce la palabra soberana de Dios a un simple momento del proceso. Esta síntesis no puede cumplirse sino utilizando la enseñanza cristiana hasta donde sea transformable en una «ética positiva», pero dejándola de lado tan pronto como se resista a tal uso.² Es así que el hombre juzga la palabra de Dios y añade de su propia cosecha aquellas partes indispensables para su síntesis y que la palabra de Dios no enuncia. Este procedimiento forma parte y es hasta ahora el producto final de esa historia fatal de la gnosis cristiana que siempre de nuevo transforma la fe en saber, la revelación en filosofía y la búsqueda de la verdad en un haber ya encontrado, y

² Cf. H.U. von Balthasar, *Die Spiritualität Teilhards de Chardin. Bemerkungen zur deutschen Ausgabe von «Le milieu Divin»*: Wort und Wahrheit 18 (1963) 339-350.

que ha desacreditado al cristianismo más radicalmente que cualquier otra cosa. Porque el ateísmo actual es, en buena parte, la justa reacción a ese saber cristiano sapiente, demasiado sapiente; ambos, ateísmo y sabiondez cristiana, son, desde un punto de vista cristiano, ya olvido de Dios.³ La gnosis cristiana corrompe tanto la filosofía cuanto la teología; abusa de filosofía con la revelación bíblica, reduciendo la palabra de Dios —que juzga y que salva— a un sistema transparente a su mirada, pero abusa de teología con la filosofía, paralizando la aventura incierta de la historia del mundo y de la humanidad con un optimismo anticipado. Los dos polos, reino del mundo y reino de Dios, naturaleza y gracia, deben conservar sus leyes propias y su propio empeño de la libertad para mantener la dignidad que les corresponde. La convergencia de ambas esferas (en un punto omega) es una empresa inaccesible al hombre, mientras Dios se reserve la libertad de venir de noche, como un ladrón, y de conservar la fuerza de la Cruz bajo su propio control.

Por eso también le está vedada al cristiano esa forma de síntesis que nosotros hemos llamado «integrista» y que es la mera aplicación práctica de la gnosis antes descrita: a saber la utilización (con olvido de Dios) de medios de poder específicamente mundanos para una supuesta promoción del reino de Dios en la tierra. La intención puede ser sana, pero es malsana la identidad ingenuamente sobreentendida entre el reino de Dios y la influencia político-cultural de la

³ Cf. Id., *Die Gottvergessenheit und die Christen*: Hochland 57 (1964) 1-11.

Iglesia, influencia que luego se identifica en práctica con el poder de influencia de un grupo de «mamelucos» cristianos que ansían conquistar el mundo.⁴ Pero no estamos ya en la Edad Media; se acabó el tiempo de las equiparaciones simplistas de cielo y tierra; toda forma de «francmasonería» cristiana moderna resulta, a la larga, sospechosa y odiosa para cristianos y no cristianos. El que hace esas cosas no ha entendido bien ni la impotencia de la cruz (que él debiera anunciar) ni la omnipotencia de Dios (a la que quisiera socorrer presuroso con el poder mundano) ni las leyes del poder mundano (que aplica desprevenida y acriticamente). Los seguidores de Jesús estamos en una situación mucho más desprotegida de lo que nos gustaría. Estamos radicalmente expuestos: como cristianos expuestos ante el mundo, y por Cristo expuestos en el mundo. Con la Iglesia quisiéramos, de mil amores, forjarnos un escudo contra el mundo y con nuestra misión en el mundo un escudo contra la palabra y la pretensión de Cristo. Pero Cristo desautoriza la espada mundana del integrista Pedro, toma partido por los agresores y cura la oreja de Malco. Y el mundo desautoriza también esa misma noche los acercamientos colaboracionistas del mismo Pedro y lo pone en el lugar que le corresponde: «Tú también eres de ellos, seguro; te traiciona tu mismo modo de hablar» (Mt 26,73). Desde ambos frentes es rechazada la búsqueda angustiada de cobertura. El cristiano queda abandonado en su exposición, donde «debe mantenerse perfecto» [*in omnibus perfecti stare*, Vulgata] con el único «escudo de la fe» y tomando «por casco la

⁴ Cf. Id., *Integralismus: Wort und Wahrheit* 18 (1963) 737-744.

salvación» y «por espada la del espíritu, es decir, la palabra de Dios, siempre en oración y súplica», como armas defensivas y ofensivas. Además debe «abrocharse el cinturón de la verdad, ponerse por coraza la honradez», calzados los pies con el «celo por el evangelio de la paz»: tal es la panoplia del cristiano, la única que «lo protege con la fuerza del Señor». Así está perfectamente armado «contra los principados, contra las potestades, contra los que dominan en estas tinieblas» (Ef 6,10-18). O como dice el Señor a Pablo abofeteado por el ángel de Satanás: «Te basta con mi gracia; la fuerza [de Dios] se realiza en la debilidad [humana]» (2 Co 12,9).

Pero esto significa que el cristiano recibe de Dios con plena seguridad toda protección divina –tanto para defensa como para ataque– en su exposición y *sólo* en ella. Si huye de su aparente desamparo y se pone a cubierto, la protección lo abandona. Estar expuesto puede significar: «Debilidades, malos tratos, persecuciones y angustias por Cristo» (2 Co 12,10), tales cosas están incluidas en la cuenta y hasta son señales de que nos hallamos en una posición en la que no hay motivos para asustarnos. Dejemos que el movimiento pendular del discurso misional de Mateo 10 actúe en cada uno:

«Mirad, os envío como ovejas en medio de lobos. Sed prudentes... y sencillos... Tened cuidado con la gente, porque os llevarán a los tribunales y os azotarán... No os preocupéis por lo que vais a decir o cómo lo diréis, pues lo que tenéis que decir se os inspirará en aquel momento... el Espíritu de vuestro Padre hablará en vosotros... Todos os odiarán por causa mía... Ya le basta al discípulo con ser como su Maestro... No les tengáis miedo... Lo que oís al

oído, proclamadlo desde los terrados. Tampoco tengáis miedo de los que matan el cuerpo... No penséis que he venido a sembrar paz en la tierra... he venido a enemistar al hijo con el padre y a la hija con la madre... El que no toma su cruz y me sigue, no es digno de mí... El que trate de conservar su vida, la perderá. Y el que pierda su vida por mí, la conservará».

Sólo en la batalla entre Dios y el mundo está la paz. Sólo en la pérdida de poder del cristiano actúa el poder omnipotente de Dios para salvarlo. Sólo para el pobre real y actual (como lo hemos visto antes) están disponibles las riquezas de Dios.

¿Se puede en absoluto sostener esta situación pendular? ¿Y es posible vivirla a la larga? ¿No conduce a una esquizofrenia de la conciencia que ha de compaginar en sí una doble personalidad? ¿No va en detrimento de uno y otro reino? ¿No es el intento de huida a una u otra esfera lo único que normalmente cabe esperar de alguien de tal modo atrapado en la aporía (= sin salida)?

Un único empeño, a pesar de todo

Antes de contestar categóricamente, no olvidemos que ya el hombre natural, en cuanto espíritu, trasciende el mundo cerrado y ocupa su lugar «normal» –como han sabido siempre las religiones y las filosofías de los pueblos– entre lo relativo y lo absoluto, entre el mundo y Dios. Cuando la humanidad moderna olvida o intenta olvidar esta verdad tan elemental en aras de una «realidad mundana», denota un retroceso en el conocimiento y es una prueba de la pobreza del mundo actual. Se pueden utilizar fórmulas de

conjuro, humanistas o cristianas: «Sed fieles a la tierra»; una consigna así sólo puede encontrar eco en aquel que posee ya la libertad de elevarse sobre la tierra, de dominarla desde arriba como «rey de la creación». El expolio inconsiderado de la tierra y del mundo, propio de la era técnica, es además una manera muy problemática de ser fieles a la tierra. Esto, de entrada.

Pero ahora entra en juego el cristiano. En él se eleva la tensión general entre la naturaleza y el espíritu. Él está más radicalmente «desarraigado» de la «naturaleza», del «mundo» en general; pero también está enviado más radicalmente al mundo. «En el mundo, sin ser del mundo», por una parte, «id al mundo entero», por otra. Ir «al» mundo significa realmente entrar en él, no sólo aproximársele. La oscilación del péndulo es más violenta, de mayor amplitud.

Hemos buscado y encontrado antes algo que parece imposible: un punto de unión entre la acción singular del Dios-hombre y nuestra acción en el seguimiento. Este nexo es el «sí» a Dios como disponibilidad absoluta, como obediencia amorosa. ¿No será posible encontrar también un punto análogo donde nuestra tarea humana en el mundo y nuestra tarea cristiana (en y con la Iglesia) puedan nacer juntas? Tendrá que ser posible, si Dios, al revelarse, toma en serio su propia creatura; y, por tanto, a pesar de todas las elevaciones, ampliaciones y aparentes sobre-exigencias no la deshace, sino que la perfecciona. Desde el mismo punto de conciencia moral ambas tareas tienen que ser asumibles en responsabilidad (de otro modo no serían asumibles en absoluto), y este único punto no puede ser otro que el ya encontrado: el sí de la disponibilidad.

De entrada esta unidad tampoco es difícil de entender. El cristiano dice sí a Dios y, en consecuencia, es enviado a los hombres. Y el hombre en el mundo dice sí a su tarea secular objetiva —familia, Estado, sociedad—, y en la medida en que es un servidor es también un miembro útil. La posibilidad de ser utilizado tiene en las dos esferas un presupuesto: que el cristiano, en un caso, y el ser humano, en el otro, hayan realizado un acto de identificación libre y responsable con su tarea. Un acto de disponibilidad al servicio que implica el rechazo del egoísmo. En el cristiano, ese acto deberá ser radical y severo, de lo contrario no será un verdadero creyente. En la persona al servicio del mundo, *puede* ser igualmente radical; entonces ella verá su vida como un servicio indiviso al conjunto de los demás, y lo poco que de hecho él puede contribuir a ese conjunto debe expresar esta disponibilidad indivisa. De todos modos, en muchos casos la entrega suele ser parcial: muchos trabajan, por ejemplo, sólo para ganar y, después, gozar de la vida de modo egoísta en los ratos libres; o, en la relación con la mujer en el matrimonio o fuera de él, buscan preferentemente su propio placer, lo confiesen o no, les parezca normal o no. No es necesario mencionar de modo especial que el desinterés del creyente y del hombre moral no es ninguna pérdida de la propia sustancia, ninguna dilapidación propia o incluso una huida de sí mismo (fenómenos que también se dan y que Max Scheler desenmascara y censura en su libro sobre los «sentimientos de simpatía»); para que el presupuesto de ambos sea el silencio y la intimidad del ser-para-sí y, al menos en el creyente, la oración. Pero el ritmo entre el recogimiento y la dispersión está determinado por

la donación, pues el amante debe ser un pozo profundo para poder dar de sí.

Y como el pozo más profundo e inagotable, y también el más explotado, es Cristo, y el fiel cristiano tiene a este arquetipo por su modelo, no hay en principio ningún motivo para contraponer la donación como cristiano y la donación como miembro de la humanidad. El desinterés y la disponibilidad implican en los dos ámbitos que el ser humano tenga algo que dar, que en el ámbito profano sea capaz y competente; que, en consecuencia, aporte el interés necesario al ámbito de su misión, interés que a su vez ayuda a su capacidad; que se alegre de su profesión, ya sea prestigiosa como la de un investigador teórico o menos relevante como sucede con esos trabajos mecánicos que una máquina podría quizá realizar con mayor rapidez. En tanto y mientras sea un servicio, éste requiere la ejecución cuidadosa que puede pedirse a un trabajador responsable. El siervo de la parábola «es fiel en lo poco» y, en recompensa, «es puesto al frente de mucho». La mayoría de los hombres sólo pueden prestar su servicio en la sociedad como diminutas ruedecillas de una gigantesca máquina prefabricada donde es fácil sustituir la ruedecilla averiada por otra que se mueve igualmente bien. Y sin embargo, cada servidor es una persona singular, y el amor de su corazón es irremplazable. Él vierte su amor personal en el gran anónimo, y esa entrega, si se realiza de modo consciente, es casi como una muerte. Una muerte sacrificial. No se le puede reprochar al pobre que de paso se reserve un lugarcito para su solaz y descanso, ni tampoco que espere, casi con certeza, que el mundo en su conjunto se mueva hacia un futuro lleno de

sentido, y que la pequeña onda que él fue, ya hundida en el río innominado, llegue a reposar en un inmenso mar. El hombre mundano no puede saber nada más, a menos que él mismo se consagre a ingenuos proyectos para el futuro, y ese poquito que sabe lo conduce a interpretar y agotar su vida como una ofrenda sacrificial.

No necesitamos indagar aquí si él realiza efectivamente esa donación. Lo decisivo es que ella sea realizada por el cristiano en el ámbito secular, y que ella ya está situada en la dirección objetiva de la existencia humana —de modo finito, pero como espíritu trascendiendo la finitud—. Que, por tanto, quien más se empeña y apuesta por una tarea finita que le parece valiosa, más le saca a su existencia. Sin donación a la obra no hay empeño total, y viceversa. Al fin y al cabo, no pueden oponerse donación y rendimiento. Ahora no es determinante el papel que desempeña en esta apuesta la ambición, el afán de imponerse. Hay una sana ambición de realizar la propia tarea con la mayor perfección posible; una ambición, en cierto modo, objetivada en las cosas. Y no corresponde sólo a la moralidad cristiana, sino ya a la moralidad natural, el acrisolar sus motivos desde una voluntad y ambición condicionada por la subjetividad a una objetiva y conforme a la realidad.

¿Querrá alguien replicar que el cristiano no es capaz de esta apuesta o compromiso con lo secular porque tiene la cabeza y el corazón en otra parte («donde está tu tesoro, allí está tu corazón»): en la vida eterna futura? La vida terrena sería para él tan sólo una morada que se ha de atravesar con rapidez, en la que no merece la pena demorarse, mirar alrededor y acomodarse, más aun, la que no merece la pena ni

siquiera completar. Por eso los cristianos andan siempre distraídos, nunca están realmente presentes cuando suena la hora de construir el futuro de la tierra. En primer lugar y a nivel puramente empírico, debe responderse preguntando quién ha construido la cultura occidental: ¿no han sido casi exclusivamente los cristianos? Si ellos no hubieran tenido un sentido para los valores profanos, ¿cómo habrían podido forjar tales vasos simbólicos de lo supratemporal y eterno? Pero ahora vamos a lo fundamental: ¿a partir del Evangelio, no está llamado el servidor a negociar con su talento en lugar de enterrarlo? Es decir, ¿a obtener los máximos dividendos del módico capital de su breve vida terrena? ¿No sabe el cristiano incluso mejor que los demás lo que vale esta vida terrena única, este parcela de campo que guarda en sus entrañas un tesoro eterno, por el que vale la pena excavar apostándolo todo (vendiéndolo todo)? Por cierto, un versículo dice: «Dejaos de amontonar riquezas en la tierra, donde la polilla y la carcoma las echan a perder, donde los ladrones abren boquetes y roban» (Mt 6,19). Pero el hombre que quiere hacer, prestar y donar no pretende, por cierto, amontonar para sí; su tesoro está en su tarea y, por eso, también su corazón. La enseñanza cristiana profundiza casi infinitamente la posibilidad de entregar su vida en una tarea, ya que además de la prestación externa, también la intención, la voluntad de donación y, sobre todo, el sufrimiento —allí donde ya no es posible prestar nada activo— son incluidos en la obra, incluidos en la fecundidad.

Y lo que llamamos esperanza cristiana no es una interrupción, sino una profundización e intensificación infinitas de ese oscuro esperar del individuo que su existencia

vivida no haya sido del todo inútil y sin sentido para el conjunto. El hombre quiere haber colaborado en la construcción del reino de la humanidad, y el cristiano quiere haber contribuido un poco, casi nada, al reino de Dios en el reino del mundo y del hombre. Abriga esta esperanza «que no defrauda»: que también lo apuntado como inútil en el tiempo sea contabilizado con algún valor en los libros de la vida y la fecundidad. Por eso, en tiempos en que casi sólo se sabe ver e impulsar el progreso técnico-mecánico, el cristiano se convierte en custodio de una idea más profunda de progreso, al no caer en la ilusión de que sólo acontece algo relevante cuando el éxito puede traducirse en números. Pero él también dará cuentas y hará examen de conciencia con toda seriedad sobre sus omisiones: no haber hecho nada cuando, como cristiano, debía haber hecho algo con urgencia; o que otros se hayan hecho cargo de su tarea en su lugar, a menudo en su contra, para realizarla en sentido técnico-mecánico, materialista.

El cristiano habría tenido que dar siempre ejemplo de desapropiación, porque con este acto comienza el Evangelio. Ahora, otros han tomado la administración de ese acto y guían los acontecimientos de modo que se produzca de modo forzoso. El cristiano tendría que insertarse en este proceso de manera que en su rodar sea salvada la libertad, en cuanto aún posible. Entonces podría ser visible para todos que sólo hay una única y verdadera apuesta: el empeño en favor de los hermanos, en favor del mundo. Es la apuesta de Dios que entrega a su Hijo en favor del mundo; la apuesta de Cristo que puede entregar su vida y volver a tomarla (junto con los redimidos); la apuesta de los cristianos en

el sí al Señor; la apuesta del hombre que estima en más al hermano que a sí mismo.

Iglesia baja y humilde

Llegados a este punto, es posible asegurar el verdadero alcance de la tendencia moderna. El movimiento de la Iglesia más allá de sus propios límites, hacia los hermanos cristianos y no cristianos, podría ser el movimiento de des apropiación de Dios y de Cristo. Lo sería si los cristianos, en lugar de buscar facilidades para ellos mismos o hacer avances diplomáticos para facilitarles las cosas a los otros, afrontaran lo más difícil: la exposición desprotegida y desinteresada. Esa es la tarea absoluta, fin a sí misma, mientras las demás tareas (por ejemplo, la tarea de la jerarquía de asegurar la disciplina en la Iglesia) son relativas a ésta: buenas, si fomentan la tarea principal; malas, si la ensombrecen. Una Iglesia desinteresada busca sólo el honor de su Señor y no el propio, porque tampoco el Señor buscó nunca su propio honor sino el del Padre. Busca en la Escritura esa palabra que le enseña la obediencia más plena. Busca en la liturgia, no el disfrute de la comunidad, sino adorar a su Señor y ser investida de Su fuerza para Su tarea. Busca en el trato con los cristianos separados el cumplimiento del precepto insistente del Maestro: unión, concordia, como amor. Busca en el mundo profano que la rodea su propia misión: ser levadura que actúa desapareciendo.

Ella no busca justificarse a sí misma en sus derroteros actuales, sino que justamente en esos movimientos se sentirá humillada en lo más íntimo, por haber tardado tanto

en reparar algunas cosas tan elementales, por haber sido tan insensible a los estímulos y sugerencias, no sólo del Espíritu Santo sino de todo el entorno protestante, humanista y comunista. Esta Iglesia se siente aún más pequeña en su primer diálogo, todavía balbuciente, con los judíos. ¿Qué va a decir después de todo lo que ha pasado durante casi dos milenios? Quizá pueda tener la esperanza de que las desavenencias intracristianas se atemperen con una dosis suficiente de verdadera humildad. Pero ¿en qué actitud está ante los hermanos judíos? Quizá pueda hacer una confesión general de sus culpas, comenzando por haber olvidado muchas afirmaciones de la Biblia: que Dios se reserva el juicio; que la Iglesia está injertada en el tronco sagrado de Israel y los cristianos deben tenerlo muy en cuenta, porque si Dios no perdonó las ramas nobles, podría hacer lo mismo y aún más con la rama salvaje injertada; que todo Israel, en fin, se salvará porque Dios no se desdice de sus promesas. El cara a cara entre la Iglesia e Israel se funda en la Biblia misma y, por consiguiente, no queda al arbitrio de la Iglesia. La Iglesia misma existe en una misteriosa dialéctica con Israel, pues la discordia nace del núcleo mismo del proceso de salvación, y su remedio incumbe al Juez del mundo. Pero esto significa para la Iglesia que ella —de un modo que no puede calcular ni abarcar con su mirada— permanece relativa a Israel, como Israel es relativo a ella. La Iglesia, por tanto, no es por sí misma simplemente el todo. No es el reino de Dios sin más. «¡No te engrías!, más bien, teme», le amonesta el Apóstol (Rm 11,20).

En ningún otro punto la Iglesia es remitida tan hacia abajo como aquí. La palabra «ser puesto en ridículo» aflora

a los labios, y no hay por qué rechazarla; sólo sería peor. Cuando uno se confiesa, siempre es expuesto al ridículo. Y pecados tan públicos, cometidos ante la historia entera, no se van de la memoria histórica ni siquiera con la confesión. En consecuencia, hay que tragarlo; no por virtud, sino porque no nos queda otra. Y el cristiano individual, como decíamos al principio, no tiene posibilidad alguna de distanciarse, ya que es nuestra Iglesia. A los protestantes, amigos de arrojar piedras sin dejar de llamarse cristianos, habría que recordarles que la historia del cristianismo anterior a la separación es tan *suya* como nuestra, de los católicos: la Iglesia no comienza a existir en el siglo XVI.

La Iglesia humillada tendría que encontrar con más facilidad el camino hacia los humillados y ofendidos. Hacia aquellos que solemos desatender porque no vale la pena, o casi, cargar con unos costes desproporcionados ante tan escasas mejoras. Como la inutilidad fue el signo de la existencia terrena de Jesucristo, tendría que serlo también de la Iglesia terrena. A medida que se organiza la sociedad civil y emprende sus campañas contra la pobreza, la enfermedad, el hambre y la ignorancia, los cristianos tendrían que enrolarse en ellas y promoverlas como humanos entre los humanos. Los estados y los organismos internacionales aventajarán cada vez más a la Iglesia en el empleo de recursos externos; ella está obligada, también por esto, a llenar los intersticios que nunca faltan en las empresas bien organizadas y rentables. Y al ocupar el «último lugar» del Evangelio (Lc 14,10) y de los apóstoles (1 Co 4,9), la Iglesia se coloca en el lugar destinado y reservado a ella, y que le conviene. Esto no significa que no busque en la medida de lo

posible extender a través de sus miembros, en toda actividad organizada por no cristianos, su propio espíritu de entrega humilde y desinteresada, más allá del mero espíritu humanitario, y esto hasta las instancias y responsabilidades supremas de la humanidad; las cuales pueden ser administradas de modo objetivo y justo precisamente si el extremo olvido de sí hace posible tal objetividad, también en medio de las luchas por el poder entre grupos particulares, fracciones y naciones, de los que cabe esperar que el creciente horizonte planetario fomente la objetividad de sus puntos de vista y argumentos.

Si en estos ámbitos del mundo hay que contar con una clara evolución hacia lo universal, en la idea de Iglesia no hay evolución posible. Su idea y el núcleo de su realidad le fueron dados perfectos desde el principio, y ella puede siempre reflexionar sobre su origen para medir por comparación su decadencia culpable y detectar aquello que no ha desarrollado lo bastante hasta ahora. Lo que en sentido mundano parece progreso y desarrollo, en la Iglesia sería de inmediato sospechoso de ser una huida de su propia esencia. Una gran expansión numérica, honores, riquezas, poder cultural y político, deberían provocar en ella malestar y el temor a ser olvidada por Dios. Su condición es paradójica, porque sólo como pequeño rebaño puede ejercer una gran influencia, sólo como levadura concentrada puede hacer «fermentar toda la masa», y no es de extrañar que sucumba siempre a la tentación de tomar esta «gran influencia» en «toda la masa» como piedra de toque de la autenticidad de su acción. Es una tentación porque la actividad de la Iglesia no es susceptible

de medida. Lo más esencial de sus fuerzas, como la oración, el sufrimiento, la obediencia de fe, la disponibilidad (quizá desaprovechada), la humildad, escapa a las estadísticas. Esto lo tienen muy en cuenta aquellos institutos seculares que renuncian a un apostolado directo (comprobable estadísticamente) y optan por una simple presencia en el mundo descristianizado («présence au monde»). Otras comunidades que aspiran con todos los medios a ocupar posiciones de poder político y cultural para así ayudar supuestamente a la Iglesia, en realidad sólo la perjudican, se hacen odiosas y hacen odiosa a la Iglesia, y no sin razón.

Cuando aquí hablamos de «Iglesia», todo cristiano debe saber que hablamos de él. Han pasado los tiempos en que los laicos podían descargar su responsabilidad en el clero. El clero se está convirtiendo en una organización auxiliar encargada de educar y mantener al pueblo de Dios (*laos Theou*) en el recto espíritu cristiano. Para ello recibió sus gracias presbiteriales, magisteriales y pastorales específicas. Ningún laico puede hoy comenzar ya en tono acusatorio con la frase «la Iglesia debería...», sin preguntarse al mismo tiempo si él mismo hace lo que ella debería hacer. Y antes de formular tales frases debe averiguar si, expresándose en ese tono, habla en el Espíritu Santo de la Iglesia como Esposa de Cristo y Comunión de los Santos, o habla más bien desde un espíritu particular y falto de amor, y por tanto no eclesial y de mera crítica. El cristiano no puede exigir que la Iglesia se expropie y sea una Iglesia humilde sin ver cumplirse este proceso saludable en su propia existencia.

Concluyendo, si quisiéramos preguntarnos sobre qué ordenación tendrían que presentar las formas de vida para

que la esencia de la Iglesia fuese bien clara para todos, entonces debería ponerse a la cabeza el «estado» de aquellos en el pueblo de Dios que recibieron como regalo y eligieron como su expresa forma de vida la obediencia de fe, la pobreza y la «esterilidad» de la Virgen-Madre, luego seguir con el pueblo de Dios en su conjunto y concluir con sus servidores ministeriales («servi servorum»). Pero dado que este orden objetivamente correcto está siempre expuesto, entre gente pecadora, a ser malinterpretado como un orden honorífico, vale igualmente invertirlo y comenzar, como de costumbre, por el clero y poner a la cola la forma plena de realización, máxime cuando al estado del último lugar realmente le conviene el último lugar.

La oración, la esperanza y la profanidad

El cristiano debe aprender a conocer siempre más profundamente la expropiación. Ésta se transforma para él, que agradece su libertad a Cristo, en oración. La oración conserva, mientras el hombre sea pecador y, por tanto, egoísta, una pesantez plomiza auto-referencial. Él se ocupa y esfuerza por su salvación, busca «un Dios clemente». Tiene razón sobrada para suplicar el perdón por sus faltas, para implorar fuerzas por su debilidad. Junto a esta oración, también pedirá por amigos, conocidos y allegados. Y bien al margen, si todavía se acuerda, por los cristianos y por el mundo. Pero a medida que conoce a Cristo, su oración va siendo expropiada. Reza por el perdón de los pecados, entre los cuales están los suyos, con todo su peso, pero como eclipsados: porque ahora lo terrible comienza a ser que

exista sin más el pecado, no importa quien lo cometa. Reza por la llegada del Reino, por la santificación del nombre de Dios, por su voluntad que se ha de realizar en la tierra. Por el pan, que Dios ha de darnos a todos nosotros, en primer lugar a los hambrientos. Por el alejamiento de la tentación y del mal, sobre todo para los que están dominados, casi desesperadamente, por las tinieblas.

Y conforme aprende a orar, su corazón se va expropiando. No puede sino hacer un extraño descubrimiento que al principio le inquieta y conmueve de un modo casi insoponible: lo que consideraba como su rincón privado y silencioso para tratar a solas con Dios, sólo tiene paredes para el mundo, pero ninguna hacia el cielo. Todos los habitantes de la Iglesia triunfante pueden ver en su interior. En el Apocalipsis, en el cielo y en la tierra todo tiene lugar como en una gran sala pública. Las oraciones de los santos, visibles a todos, son recibidas por los ángeles y suben como incienso ante el trono de Dios. No hay nada privado. Cuanto más íntimo y personal es un amor, más público es en el reino de Dios y más derecho tienen todos precisamente a ese amor. El pavimento del cielo es transparente como cristal, pero también lo son todos sus muros. Y a la casita de Nazaret y al corazón de la Virgen todos y cada uno encuentran acceso, también los que tienen zapatos sucios y vestidos roñosos, y no huelen justamente a azucenas.

Los cristianos tienen aún mucho que aprender en este terreno, pues la mayoría se comporta como burgueses refinados cuando se trata de su religiosidad privada. Deben preguntarse en serio si en este punto no van rezagados en la evolución de la conciencia. Su existencia, su corazón, su

oración son un pan que ha de alimentar a todos. ¿Por qué los cristianos no deberían poder tener alguna participación en el misterio eucarístico?⁵ Si son miembros de Cristo, la cabeza puede disponer de ellos. Están en servicio, y la medida radica en la Cabeza que se sirve de ellos. Han de saberse y sentirse empleados, utilizados, gastados. Y en este sentido han de ajustar los movimientos de su corazón, toda su oración. Han de aprender a rezar el Padrenuestro con limpieza y según su sentido, es decir, en el sentido de Cristo, sin distorsionarlo en cada petición colocándose en el punto central. No aparece ningún «yo» en el Padrenuestro, sino un «nosotros». En este nosotros el yo está bien guardado, pero justamente entonces guardado.

Existía una vez en teología, incomprensiblemente, la opinión de que cada cual pueda tener la esperanza sólo para sí, a saber, esa esperanza cristiana que «no defrauda». Mejor, debería decirse lo contrario. Cada uno debe tener la esperanza para todos sus hermanos, pero para sí mismo puede difícilmente renunciar a un momento de temor. Es cierto que el amor perfecto excluye el temor, pero ¿quién puede

⁵ «Como Jesús es entera y absolutamente puro, toda su carne es comida y toda su sangre es bebida. Pues cada una de sus obras es santa y cada una de sus palabras es verdadera. Por eso su carne es verdadera comida y su sangre verdadera bebida. En segundo lugar, son comida pura Pedro y Pablo y todos los apóstoles; en tercer lugar, sus discípulos. Y así cada uno puede hacerse una comida pura para su prójimo en la medida de su compromiso o de la pureza de su sentido. Cada ser humano guarda un cierto manjar en sí. Si esta comida es buena y el hombre toma de ella y saca cosas buenas de los buenos tesoros de su corazón, entonces ofrece a su prójimo una comida pura» (Orígenes, *Homilía séptima sobre el libro del Levítico*).

afirmar que posee el amor perfecto? Sin embargo, detrás del hermano con el que se encuentra, el cristiano ve al Hijo del hombre que murió por él e intercede por él ante el Padre (1 Jn 2,1). Lo ve detrás de cada uno, detrás de todos. De esto se nutre su esperanza. Ya no se le ocurre esperar para sí mismo –por ejemplo, alcanzar lo antes posible la visión de Dios después de su muerte–, mientras los demás pueden aguardar tranquilamente. La verdadera esperanza cristiana es escatológica y comunitaria. Ella forma parte del «gemido de la creación» ansiosa de participar, en su totalidad, en la redención. En esta esperanza queda superado el antagonismo entre este mundo y el más allá. En opinión de algunos Padres de la Iglesia, también los bienaventurados del cielo están a la espera de la plena y definitiva redención del mundo. Y esto se advierte en las oraciones del Apocalipsis. Dios promete un cielo nuevo y una tierra nueva. Habrá cielo nuevo cuando la tierra haya llegado al cielo. Y habrá tierra nueva cuando la voluntad de Dios se cumpla en ella como en el cielo. Así, la esperanza de los cristianos no discurre fuera de la historia, sino a lo largo de la historia hacia su fin.

De este modo, el eslogan del «mundo mundano» y de la profanidad moderna se transmuta en una verdadera palabra cristiana. Pro-fano significa lo que está fuera ante el santuario (*fanum*). El «pro» nos recuerda que no estamos aún en el santuario, pero sí delante de él, y que caminamos hacia él. Así, cuando nos encontramos con un ser humano, el encuentro se produce delante del santuario, pero no se produciría de ningún modo si el cristiano no viera hacia lo sagrado a través de lo profano y en este «mirar a través» no

se encaminara también hacia lo sagrado. En el caminar desaparece la diferencia entre lo profano y lo sagrado; pero sólo precisamente en el caminar. Los agrios discursos de los «trascendentalistas» sobre la total profanidad del mundo niegan el buen paso de la esperanza, a la par que los discursos embriagados de los «teihardistas» sobre la total sacralidad del cosmos.

El pequeño paso de la esperanza es luminoso para el des apropiado en la obediencia de fe. Este expropiado osa dar el paso sin preguntar si está en tierra extraña o en la patria. Si se siente en tierra extranjera, sabe que su paso lleva a la patria, y que la patria no será sino la tierra extraña que ha hallado el suelo natal. ■

