

ADRIENNE VON SPEYR

LA PALABRA
SE HACE CARNE

MEDITACIONES SOBRE
LOS PRIMEROS CINCO CAPÍTULO
DEL EVANGELIO SEGÚN SAN JUAN



ADRIENNE VON SPEYR
LA PALABRA SE HACE CARNE

ADRIENNE VON SPEYR

LA PALABRA
SE HACE CARNE

MEDITACIONES SOBRE
LOS PRIMEROS CINCO CAPÍTULOS
DEL EVANGELIO SEGÚN SAN JUAN



Derechos para el idioma español dados por ©Johannes Verlag
Einsiedeln: Adrienne von Speyr, Johannes I, Das Wort wird
Fleisch, 1949 (Imprimatur Diócesis de Coira, 21 de julio de 1949)
□ Edición revisada ²2019 □ Traducido por Juan Manuel Sara □
©Ediciones San Juan □ www.edicionessanjuan.es ■

ÍNDICE

LA PALABRA SE HACE CARNE

INTRODUCCIÓN	9
EL PRÓLOGO	
LA PALABRA EN EL ORIGEN	23
LA PALABRA EN DIOS	33
LA PALABRA COMO CREADOR	41
LA PALABRA COMO VIDA	51
LA PALABRA COMO LUZ	62
LA PALABRA EN LAS TINIEBLAS	68
LA PALABRA COMO FE Y MISIÓN	85
LA PALABRA EN EL SACRAMENTO	105
LA PALABRA NO RECIBIDA	133
LA PALABRA RECIBIDA	142
EL NACIMIENTO DE DIOS	156
LA PALABRA HECHA CARNE	167
EL TESTIMONIO DEL BAUTISTA	197
LA LLAMADA DE LOS DISCÍPULOS	215
LA BODA DE CANÁ	234
LA PURIFICACIÓN DEL TEMPLO	248
NICODEMO	265
EL AMIGO DEL ESPOSO	295
LA MUJER SAMARITANA	315
EL FUNCIONARIO DEL REY	369
EL ENFERMO DE BETESDA	374
LA ENTREGA DEL JUICIO	386
EL TESTIMONIO	425

ADRIENNE VON SPEYR

LA PALABRA SE HACE CARNE

MEDITACIONES SOBRE LOS PRIMEROS CINCO
CAPÍTULOS DEL EVANGELIO SEGÚN SAN JUAN

INTRODUCCIÓN

El corazón del apóstol Juan se deja comprender de la manera más esencial allí donde lo natural y lo sobrenatural en él se unen íntimamente y a partir de esta unidad siempre de nuevo tienden a abrirse extensivamente, para formarla y explicarla de nuevo, y para hacer posible que los creyentes también la realicen, en una participación activa que ponga al servicio de ella todo lo que es natural y sobrenatural en el hombre. Juan es el apóstol que el Señor ama, de modo sobrenatural, cristiano y divino, pero también absolutamente humano. Y Juan experimenta al Hijo de Dios como su Señor y como su amigo, y todo lo humano y amigable en el Señor le abre perspectivas en lo sobrenatural, en lo divino, en el amor del Hijo al Padre, en el Dios trinitario. Tanto el Señor como Juan se sirven del amor natural para iluminar el amor divino, para esclarecer cómo ha amado el Padre a los hombres en la creación, cómo los ama en la misión del Hijo, hasta llegar al extremo de enseñarles a amar por medio de Su amor.

El Señor es para Juan amigo y Dios al mismo tiempo. Juan reconoce en el amigo lo divino, y en lo divino lo que se ha hecho amigo. Y el Señor se sirve de esta amistad para abrir a Juan en todos los sentidos, regalándole lo más sublime en visión del amor de Dios que ha sido donado a un hombre. Pero, porque esta visión tiene la capacidad de brotar continuamente desde la amistad, sobre ella nunca se cierne el peligro de volverse intelectual, exaltada, excesiva, extraña; ella conserva su plena naturalidad aún en el éxtasis más alto, algo de esa naturalidad que poseía la relación

de Adán con Dios antes de la caída. Una evidencia, una seguridad, tanto de lo que Dios desea cuanto de lo que Él evita, una posibilidad de crecer siempre más en la voluntad y en el amor de Dios. Un carácter tan sano que le permite al discípulo experimentar las cosas más sobrenaturales del modo más natural, sentirse en el amor del Señor siempre en su lugar nato y esencial y, desde allí, por amor hacer todo lo que el amor le muestra y le revela.

En cierto sentido, Juan es como un hijo del Señor. Le obedece como un hijo obedece a su padre, se deja conducir, no conoce alegría más grande que estar junto a su padre y testimoniarle su amor, pero también considera perfectamente natural recibir el amor paterno. Juan experimenta el amor como un regalo de la gracia que contiene en sí la exigencia de la vida entera. Vive en el seguimiento, estará bajo la cruz, sobrevivirá al Señor, experimentará la visión del Apocalipsis. Pero el límite entre la alegría en el amor y la dureza de la exigencia le resulta insustancial, porque le ha regalado al Señor para siempre todo su amor. Porque sabe que la respuesta del Señor, suene como suene y lo lleve incluso hacia tierras que difícilmente parezcan ser todavía humanas, será siempre y bajo toda circunstancia una respuesta del amor. El paréntesis del amor se ha cerrado para siempre en torno a ellos. Lo más extremo, lo más oscuro, lo más incomprensible que pueda suceder siempre se desarrollará en el interior de ese paréntesis. Juan es como un hijo del Señor: por su confianza íntegra e ilimitada y por el hecho de que sus preguntas al Señor no necesitan remover lo esencial, porque el Señor le da, siempre y desde siempre, esa realidad esencial y lo conserva en el interior de ella.

Cuando Dios Padre le dio Eva a Adán, le regaló una amiga, una compañera en el amor, una suerte de *alter ego*. Si bien Juan, por no ser Dios, nunca puede ser el *alter ego* del Señor, sin embargo, en cierto sentido, es un amigo, un compañero del Señor, un colaborador, un oído atento, una especie de traducción de sus pensamientos. Amando a su discípulo, el Señor experimenta de continuo hasta qué punto un hombre puede encontrar, comprender, apropiarse, necesitar lo divino que existe en el Hijo encarnado para así crecer en el amor. Y así Juan se convierte para el Señor en una especie de prueba, en un experimento, pero completamente en el amor. Después de la Madre, quizá ningún hombre comprenda la encarnación mejor que Juan, por ser tan grande la naturalidad de su amor. Y él ama a Dios Padre también por el hecho de que en el Hijo le ha regalado un amigo. No sólo un modelo, no sólo un maestro, no sólo un Señor y Dios, sino el amigo cercano. No sólo un soberano, sino un hermano. No sólo aquel que sobresale en todos los aspectos, sino aquel con quien se puede compartir todo en simplicidad de corazón. Juan ama al Hijo, en quien percibe cómo se trabaja para Dios, pero también cómo se descansa en Dios; cómo se adora a Dios, pero también cómo se ama al prójimo; cómo se recibe la fe de Dios, pero también cómo, agradeciéndola, se la regala a Dios; cómo se recibe el regalo del Hijo de las manos del Padre y cómo se restituye el Hijo al Padre en la hora amarga de la cruz.

Naturalmente, también existe un camino en Juan, un desarrollo, un ser conducido, porque todo encuentro real con el Señor transmite nuevas intuiciones y nuevas perspectivas. Y sin embargo, no se trata de un progreso propiamente

dicho, porque Juan, en la incondicionalidad absoluta de su amor, ha donado todo ya desde el primer encuentro. Cuando quiso hacer descender fuego sobre Samaría, también esto era un saber incondicional acerca del poder que Dios da a los creyentes. Ya entonces no necesitaba una prueba para creer. Pero puede preguntar con toda inocencia si ha de hacer descender ese fuego, porque posee la plena seguridad de que en el amor del Señor él puede disponer del fuego. ¿Acaso no nos ha dicho que la fe puede mover montañas? Y si la madre de los hijos de Zebedeo pide al Señor que en su reino sus hijos se sienten uno a la derecha y otro a la izquierda, en ese caso Juan, gracias a su ser niño frente al Señor, no es del todo ajeno a esa pregunta. Si un padre tuviese diez hijos y fuera de paseo con ellos, todos querrían darle la mano, pero el padre puede llevar de la mano sólo a dos de ellos. Y siendo Juan tan cercano al Señor, este deseo de la madre es también el suyo. Sólo que él no lo expresa y no necesita hacerlo. Pero la respuesta del Señor sí se dirige a él: «¿Podéis beber de este cáliz?». Juan es sólo un hombre, también en su santidad; él debe dejarse expandir por la pregunta del Señor. Su respuesta es franca, sin vacilaciones: «Podemos». En su boca esto no significa ninguna presunción. Es una respuesta del amor, el habitual acomodarse al Señor. Uno hace simplemente todo lo que Él hace, todo lo que Él quiere y exige, y así no existe ningún problema. Toda pregunta ha encontrado de antemano su solución en la gracia del amor del Señor. Tampoco para el niño existe ningún problema, si la madre está presente y despeja las dificultades del camino. «Podemos» dice el amor, y esto, siendo un acto de la fe más grande, también es un acto de fe

ciega. Suena infantil para el oyente, quizás cómico, pero es la respuesta de la donación. Y así Juan irá simplemente con Él sin hacer preguntas: a la última cena, a la cruz, a recibir a la Madre del Señor, en los Hechos de los Apóstoles, en la tarea del Evangelio y de las Cartas. En las dolorosas dificultades que hace entrever su tercera carta. Es un continuo ir y ser llevado más allá en tareas siempre nuevas. Y la última tarea, el Apocalipsis, manifiesta que Juan realmente ha sido establecido por el Señor en su esencia, en su figura: puede beber el cáliz. La palabra que parecía una exageración ha puesto al descubierto, sin que él lo sepa, lo que él es: su ser humano y su ser eterno donado por el ser eterno del Señor; tan ricamente donado que ya en el presente, como hombre terrenal, puede soportar los misterios del cielo que el Señor le abre. Lo puede porque el Señor así lo necesita, porque el Señor dispone de tal modo de él que puede participarle los misterios del cielo también en esta forma. Y esto Juan debe saberlo de antemano. Por sí mismo no tendría ningún acceso a todo ello. Lo experimenta sólo por la gracia del amor del Señor. Y precisamente su amor personal al Señor —y sólo Juan acentúa en el Evangelio el hecho de ese amor especial— le capacita, más que a otros, para regresar a los estrechos límites humanos después de la visión del Apocalipsis, para no reclamar para sí otro puesto que el que también ocupan los demás evangelistas y apóstoles.



Como el conocedor del amor del Señor, Juan es el especial conocedor de su «siempre-más». Éste es, en primer lugar, el siempre-más que se da en el trato entre los amigos Cristo y

Juan. En segundo lugar, es el siempre-más que Juan experimenta en la oración y en la prédica. Y en tercer lugar, el siempre-más que se revela en la visión del Apocalipsis.

El trato entre el Señor y Juan crea una relación que otorga al discípulo la plenitud de la amistad: lo llena y sobrellena. No es una mera relación de amistad entre hombres, sino que en su humanidad ella muestra de modo creciente los caracteres propios de la misión. De la misión de Cristo, de la misión del apóstol. Juan percibe que el Señor le necesita: que le necesita así como es, para poder necesitarle como ha de llegar a ser. Que el Señor lo forma, que lo transforma en un instrumento que toma en su mano y puede utilizar según lo tenga a bien. Juan no se percató de esto como se va descubriendo la intención de una realidad que se sospecha extraña e inquietante, que acecha peligrosa y amenazante. Lo siente en su amor que sabe de una vez y para siempre que el Señor es la verdad, la verdad absoluta. Una verdad mucho más grande y mucho más verdadera que todo lo que uno mismo puede llegar a pensar y planear. Una verdad que es el resplandor y el signo de la divinidad. Una verdad que el Señor ve y domina, de la que dispone, de la cual comunica libremente a su amigo en la amistad aquello que Él considere conveniente. Y porque esta libertad infinita del Señor es una misma cosa con su amor, por eso en esta amistad y en el servicio a esta amistad no existen cuestión alguna. Ninguna cuestión del Señor para con Juan, pues puede contar con él. Ni de Juan para con el Señor, pues está seguro del Señor en la amistad, en el amor, en la adoración. Y la amistad es como el tirón que lleva a la adoración. Cuando Juan ofrece su amistad a los demás apóstoles,

cuando ama a sus semejantes, cuando encuentra a cualquier hombre, siempre experimenta cuánto el Señor lo ama y también cómo este amor del Señor no puede detenerse en él. Cómo debe servirle de ejemplo al Señor frente a los hombres en toda forma de amor. Y aquí tampoco existe nada forzado. Es y se da del modo más natural y evidente. Tan simplemente que Juan, en el mismo espíritu, pasa de la amistad a la adoración: como adorador es amigo, como amigo adora. De un modo que no sería posible entre los hombres, pero que es condición para que el Señor pueda ofrecerle su amistad y para que Juan no abuse de ella. Aquí reina un tacto infinitamente masculino. Un respeto, un cuidado en el amor. De esta cualidad está hecho el primer siempre-más: surge del contacto con el Señor y, a su vez, es el fondo sobre el cual se destaca la figura humana del Señor y se aclara su perfil.

Luego, en segundo lugar, está el siempre-más en la palabra, en la oración y en la predicación. El Señor da su palabra a Juan igual que a cada uno de los apóstoles. Habla con él. Quizá más palabras de amistad que con los demás. Y para el discípulo cada palabra es un regalo que primero parece ser bien comprensible, bien manuable. Pero, permaneciendo en esa palabra, Juan percibe que contiene mucho más de lo que imaginó al recibirla. Queda sorprendido, siempre de nuevo. Contaba con una forma determinada, pero la forma siempre se supera a sí misma. Y luego es su obligación anunciar esa palabra recibida, predicarla, ofrecerla a los demás. Darle una figura concreta en la misión, en la Buena Nueva. Pero, porque ama, nota en la prédica cómo la palabra crece por encima de él, cómo se expande hasta una magnitud que

vuelve a coincidir con el Señor, cómo se transforma en palabra que fluye de Dios y regresa a Dios, en palabra que ante sus ojos maravillados engloba un espacio siempre más grande, porque esa palabra es parte de la doctrina total y, por tanto, participa en la vida de Cristo con el Padre y el Espíritu y ha de retornar a esa plenitud total, a Dios. El amor permite al discípulo una mirada en esta realidad siempre-mayor de la palabra divina y el amor es también el que incluye a los hombres en esta dilatación. Es como si la palabra, también la palabra de la predicación, cargara continuamente todo lo humano que le viene al encuentro para repatriarlo a su hogar en el Dios trinitario. Y cuando Juan está solo y se pone a rezar y comienza a pronunciar las palabras que el Señor le ha enseñado, entonces siente que ese hablar no es más que un balbuceo, pues no es él quien domina a la palabra, más bien es dominado y cautivado por ella. Es la palabra divina que se le ha ofrecido en una visión entrañablemente amigable del Señor y que a través de esta amistad se expande hasta la perfecta divinidad del Señor. Desde el inicio ella era expresión de la amistad de uno que creía y en la oración se va transformando por medio de la amistad siempre más en expresión de la fe y de la relación intradivina. La palabra contiene un poder del que Juan no la habría creído capaz al escucharla y recibirla. Y el hecho de que Juan en cada oración siente de algún modo principiar la amistad y gracias a esta amistad es urgido a la adoración por la fuerza de la palabra, precisamente esto le demuestra el encanto de la palabra; ningún encanto mágico o irreal, sino el encanto del amor en su plena realidad y realización en el Señor, que es Dios. Todo lo terreno aletea hacia lo

divino. Todo lo que el Señor dice tiene alas que expanden la palabra en lo vivido y lo vivido en lo celestial. Por la palabra Juan participa del ser del Señor en el cielo. Su amistad con el Señor no está terrenalmente limitada. Conduce hacia lo eterno y lo descubre siempre más. Pero como lo in-concebible y siempre de nuevo in-finito, como lo siempre-mayor.

Juan también escribe el Evangelio y las Cartas siendo consciente del carácter siempre mayor de la palabra, pero siendo inspirado y conducido por el Espíritu. No sin comprender lo que escribe, no sin tener ante sus ojos las palabras formuladas que va empleando, pero también no sin ver que cada palabra se abre a la realidad siempre mayor. Y, así, en esta tarea la obediencia le es doblemente necesaria. Si fuera dejado a su propia visión, muy difícilmente podría avanzar. Cada palabra escrita le manifestaría tesoros tan infinitos, le entregaría misterios tan celestiales que él naufragaría y se hundiría en la contemplación. La obediencia lo tiene firme de la mano. No lo fuerza, tampoco lo convierte en otro diferente del que es, pero sí hace posible la escritura. Aquí existe una diferencia con los sinópticos que no se han movido tanto en la amistad del Señor y por eso no han experimentado de igual modo el aspecto personal. De ahí que tampoco necesiten esforzarse por una unidad tan incondicional de persona y misión, de vida y acción, como desde el principio le ha sido regalada a Juan, en cuya misión eflora algo único del amor del Señor.

Por último, existe el siempre-más del Apocalipsis. La visión que Juan aquí recibe tiene una correspondencia análoga con su visión del Señor en la tierra. El Señor era hombre, pero como hombre al mismo tiempo Dios. Juan nunca

experimentó una discrepancia entre su ser Dios y su ser hombre. Siempre de nuevo, por el hombre Cristo iba a Dios. Y ahora, en el Apocalipsis, es continuamente conducido desde el cielo a la tierra. Es una especie de traducción en sentido inverso. Y ésta le es dada, si bien no por la fuerza, sí muy de hecho, de un modo muy real e irrevocable. Le es dada a Juan, porque él en obediencia se ha donado al Señor en la tierra del mismo modo como ahora el Espíritu lo toma y rapta en la visión. Y aunque las cosas que recibe para ver son bien extraordinarias, en ellas él percibe en todas partes lo extraordinario del Dios siempre más grande, que le está tan abierto aquí como en lo ordinario del Señor hecho hombre. Le es dado ver los misterios de la Madre, los misterios del Hijo del hombre, los misterios de los ángeles, de la Iglesia, de las bestias y de los animales. Y para Juan todos ellos poseen su carácter de misterio justamente en el interior de una visibilidad concreta. Una vez más ve, escucha, toca, así como en la tierra «ha visto, escuchado, tocado» en el Señor «la palabra de vida». Es muy significativo que en la visión reciba la orden de comerse el libro, para incorporarlo y comprenderlo en sí mismo. Él puede encontrar palabras para decir las cosas del cielo, palabras que son de aquí abajo pero que en todas partes dejan espacio libre al siempre-más del cielo. La forma del misterio no es afectada por ello. Juan se come el libro. El libro que ya no puede leerse por fuera. Debe ser explicado desde dentro, desde el amor. Desde el amor que afirma y reconoce con reverencia a Dios y a los misterios de Dios en el siempre-más del Hijo y que tan sólo los toca en tanto son parte de la tarea, en tanto son una realidad encomendada que debe ser comunicada.

Bien es verdad que los profetas del Antiguo Testamento han tenido visiones semejantes. Pero esto aconteció en la promesa. Juan ve en el cumplimiento. Ve con todo el sentido del Cristo vivido. Su mirada es una mirada posterior a la encarnación. Y lo joánico en su mirada es la grandeza de su amor, que soporta ver tales cosas e incorporarlas a su misión, casi *a pesar* de que el amor se sigue mostrando vivo en él. No es de ningún modo la mirada que simplemente toma nota. Es mirada en la comprensión del amor, mirada del amor vivido. Mirada que finalmente posee por fundamento el misterio que Juan ha experimentado al Señor como hombre y como amigo. En el Antiguo Testamento la visión era una presentida. La visión de Juan, en cambio, es una experimentada. En Juan, la experiencia se pone sobre el presentimiento, como en el Señor el cumplimiento se reclina sobre la promesa.

En la vida terrena posterior al Apocalipsis, Juan tiene una imagen transformada del Señor, una imagen casi inverosímil. Una verdadera imagen-siempre-más que completa el siempre-más del Evangelio por medio de lo opuesto. Juan ha vivido el *Verbum caro factum*. Pero mientras el Señor estaba en la tierra, la vivencia central era el *Verbum*. Entonces tenía la impresión de que la palabra que comprendió, concibió y continuó a donar contuviese toda la fuerza del Señor. Después del Apocalipsis, Juan ve más el *caro factum*: en la visión ve más las medidas que el Señor ha tomado para hacerse hombre y que esas mismas medidas provienen enteramente de su Ser-siempre-más.

EL PRÓLOGO

LA PALABRA EN EL ORIGEN

1,1. *En el origen era la palabra. Y la palabra era junto a Dios. Y Dios era la palabra.*

En el origen era la PALABRA. Si la palabra era en el origen, la palabra no era el origen y el origen no era la palabra. Pues la palabra era *en* el origen. El origen es inicio primordial, es principio, es nacimiento. El puro origen es lo simplemente inconcebible, intangible, incoloro, intemporal, lo que siempre precede a todo pensar y comprender, lo eternamente anterior, lo que eternamente siempre ya ha sido. Es lo divino, lo abismal en Dios. Si existiera un devenir en Dios, el origen sería su devenir eterno. Si fuera posible un crecimiento en Dios, el origen sería el crecimiento eterno. Si existiera oscuridad en Dios, el origen sería la eterna oscuridad en Dios. Pero *en el origen era la palabra*. La palabra es la expresión, la lengua, el cumplimiento, la luz. Así, en Dios, el origen es siempre ya realidad, el surgir siempre ya ser, el abismo siempre ya luz. En Dios nunca existió una oposición entre el origen y la palabra, pues la palabra era en el origen, el origen era en la palabra, *la palabra era* no sólo *junto a Dios*, la palabra misma era Dios: *y Dios era la palabra*.

Pero el origen no era la palabra y la palabra no era el origen. Para ser viva, la vida que nosotros conocemos está polarizada en opuestos. Toda vida del mundo es un surgir, que sólo entonces se hace palabra; y si bien la palabra también era desde el principio en el viviente para permitirle devenir lo que ya es, sin embargo como palabra cumplida nace sólo desde el principio. Toda vida del mundo es actuar

y sufrir, ser y crecer, luz y tinieblas, fundamento y fin. Si no existiera la polaridad de opuestos, tampoco se daría ningún devenir y ningún movimiento, y por ende ninguna vida. Dios es la vida eterna. Porque es eterno, en Él no existe ninguna oposición, sino que la oposición está ya eternamente superada en la unidad. Pero, ya que Dios es vida, su vitalidad no puede ser pensada e imaginada de otra manera que en la polaridad de opuestos entre origen y palabra. Dejando transformarse toda oposición del mundo en su unidad y conduciéndola a su unidad, Dios da testimonio de su vitalidad. Pues la vitalidad de Dios no sólo consiste en que Él es luz, grande y bueno, sino igualmente en que tiene poder sobre la muerte y las tinieblas, dominio sobre lo pequeño, señorío sobre el mal. En nosotros la palabra no es en el origen, por eso pasamos de las tinieblas a la luz. En Dios la palabra es en el origen, por eso es luz y las tinieblas no son en Él.

En Dios, pues, eran el origen y la palabra desde el origen. Por eso, en la palabra de Dios estaba comprendido el origen también desde el origen. Considerada en sí misma como palabra, la palabra no es el origen, es incluso lo otro del origen: es cumplimiento. Pues cumplimiento, y no fin, es el verdadero polo opuesto del origen. Hasta qué punto la palabra es cumplimiento del origen se muestra en que la palabra es el poder puro y absoluto de establecer orígenes, de generar orígenes y, en esta generación del origen, en este cumplimiento, de devenir origen para nosotros. Dondequiera que la palabra actúe, surge un principio. Y en verdad, un principio absoluto, detrás del cual no es posible remontarse, que nunca más puede ser deshecho. Ésta es la

fecundidad y la gloria de la palabra de Dios: que cada palabra dicha por Dios es dicha desde la eternidad, en la eternidad y hacia la eternidad. De ninguna palabra que Dios dice puede más tarde decirse que no la ha dicho, o que ha quedado sin efecto. Su palabra es fuerza pura. En su palabra y sólo en ella es creado todo que es creado. Y sin su palabra nada es creado de lo que es creado. Su palabra no se parece a la palabra humana, que puede ser puesta aparte y hablarse de otra cosa. Su palabra es actuar eterno porque es vida eterna. Cuando y donde toca algo, genera vida. Pues es palabra eterna, palabra soberana, palabra absoluta, que en sí misma no está referida a una respuesta. La palabra de Dios puede hablar también sin oyentes. No está destinada al diálogo entre interlocutores de igual valor, como sí lo es la palabra humana. El oyente o interlocutor es tan ínfimo y poco importante frente a la palabra de Dios que su opinión, aceptación o rechazo están, en primer lugar, aún lejos de la palabra, son tan poco capaces de influenciarla como lo es el ser del mundo y del hombre. La palabra genera, la aceptamos nosotros o no: si es dicha, entonces actuará, y en esta acción se muestra que ella es cumplimiento absoluto.

Pero porque la palabra cumplidora es creadora y pone origen y genera origen, tiene el origen en sí. Ella es en el origen. Ella tiene el origen eternamente detrás de sí, porque era eternamente en el origen. Pero también tiene el origen eternamente en sí, porque tiene poder sobre el origen. La palabra *es* en el origen, no *deviene* a partir del origen. Como cumplimiento ella lleva el origen en sí como una semilla. Una palabra siempre significa algo, es una indicación, un mostrar, un signo, y por eso es siempre un

presagio, una promesa de algo más. Porque ella misma no es el origen, tiene el origen en sí. Es el fruto, pero también la semilla del origen. Todos los orígenes comienzan en la palabra. La palabra no se añade a ningún origen sólo con posterioridad. No existe ninguna tiniebla que no sea abrazada por su luz. Ningún ser que deviene que no encuentre en ella sentido, forma y misión. Pero tampoco ningún existente que no tuviese en ella su origen eterno y siempre nuevo. Pues, porque la palabra tiene en sí el origen, en ella ningún cumplimiento es un fin; como tampoco nada de lo que Dios dice o muestra posee un fin en el que no estuviese escondido un origen como semilla. Más bien, ella es siempre el origen de algo nuevo. Palabra y origen se unifican en esto: en que no tienen ningún fin, sino que están absolutamente abiertos para un crecimiento sin fin. Cuando el hombre espera un fin, allí a él le espera la palabra, que era en el origen y es nuevo origen. Cuando en el cumplimiento cree comprender la palabra, allí él es aferrado por la palabra llena de promesa para una nueva misión. Y porque el confluir nunca entraña un concluir, por eso el hombre sabe que frente a él ahora se encuentra Dios.

La palabra *era junto a Dios* la expresión del origen y, por eso, la forma divina del anuncio. En la palabra el origen se expresa a sí mismo. Y así la palabra en el origen está pronta para ser pronunciada, proferida y vuelta a recoger. Que sea pronunciada y proferida es, como tal, ya el cumplimiento del origen, en cuanto en la palabra se dice todo lo tácito, gana forma todo lo informe. En la palabra el origen recibe color y sonido, en la palabra Dios se participa. En la palabra Dios también puede diferenciarse de sí para hacer saber de

sí y anunciarse. Pero en la medida en que el origen se expresa en la palabra, en que Dios profiere la palabra, al mismo tiempo también la palabra va siendo recogida en el origen y en Dios. Pues el origen encuentra precisamente en la palabra su configuración y con ello su cumplimiento. Y la palabra se cumple tanto saliendo del origen como yendo hacia el origen. Su salir y su regresar coinciden, y ninguno es pensable sin el otro.

Siendo origen, Dios manifiesta *que* es. Siendo palabra, anuncia *quién* es. Si el mundo conociera a Dios sólo como origen, entonces no sabría quién es Dios. El origen es el Dios sin accesos. Es lo inconmensurable. Nos supera de tal modo que nosotros no sólo no llegamos a comprenderlo, sino que su grandeza simplemente no llega a tocarnos. Nosotros somos seres humanos, vivimos en la finitud, somos interpelados por lo finito. Nada en nosotros está abierto para la simple infinitud. Lo infinito es aquello que no podemos representarnos, por eso no nos dice nada. No tiene ninguna de las propiedades que conocemos. No se puede sentir, ni trasvasarse, es demasiado incomprendible como para despertar exigencias en nosotros. De un tal Dios sólo sabríamos que más allá de nuestro horizonte existe un infinito del cual nosotros quizás provenimos —pues hemos surgido de alguna parte, nosotros y las cosas que nos rodean—, pero ningún deseo nos movería a tender hacia ese desconocido como nuestro fin. Sin ser interpelados por su palabra, no podríamos decirle ninguna palabra que sea nuestra. Pues simplemente no tendríamos palabra. Aun si hubiésemos comprendido que existe alguna relación entre ese fundamento del mundo y nosotros, no

podríamos darle ningún otro nombre más que uno inventado por nosotros, ningún contenido más que uno ya contenido en este mundo. Quizá sabríamos que nuestra vida es limitada y necesitada de forma, pues no es la vida eterna. A partir de nuestra experiencia y de la experiencia del género humano intentaríamos encontrar ciertas leyes para regular esa existencia dentro de sus límites y así llegaríamos, quizá, a algo que correspondiese a la ley natural. Pero esos límites y leyes que representarían una «moral» de la existencia, aún si hubiesen sido formadas bajo la presión de un ignoto superior a nosotros, serían puras negaciones incapaces de descifrar a ese taciturno sobre nosotros, de hacerlo un poco más cercano. Sólo si el origen se hace palabra para nosotros, nace de todo eso el deseo de Dios, y de este modo el amor que transforma toda ley en algo positivo. Sólo si el origen se dice para nosotros en la palabra, aprendemos a conocer a Dios no solamente como nuestro cumplimiento, sino también en la verdadera divinidad de su origen. Sólo entonces el origen de Dios se hace origen eterno también para nosotros.

Pero Dios nunca ha creado sin la palabra y todo lo creado fue creado en la palabra. Y en la palabra nos habla de dos modos. Existe un hablar silencioso de Dios en los acontecimientos de este mundo y de nuestra vida. Si Dios le quita a un hombre lo que él más ama, le está hablando en ese acontecimiento. Es una pregunta que le dirige, o una respuesta. Y por cierto, es un hablar que lleva a cumplimiento, porque la palabra de Dios es a la vez acción eficaz y acción cumplida. Pero los hombres no quisieron entender ese hablar de Dios, no soportaron esa palabra silenciosa. Ellos

querían y quieren siempre aclaraciones. Se comportaron así porque no tenían el amor, que es capaz de interpretar también el hablar silente de Dios. Por eso Dios se ha separado de su propia palabra, no la ha conservado más tiempo en su seno sino que la ha enviado al mundo, ha regalado a los hombres la palabra manifiesta. Y apareciendo en el mundo, la palabra se hizo comprensible a los hombres, se hizo audible y pudo ser comprendida. La palabra comenzó a hablar las palabras de Dios en el lenguaje de los hombres. Nos ha hecho preguntas y nos ha dado respuestas en el lenguaje humano; preguntas y respuestas que resuenan desde el origen, pero que fueron pronunciadas en medio de los hombres y eran claras para ellos. Esa palabra que sale de Dios y es proferida por Dios no ha dejado sin respuesta a ninguna pregunta que un hombre puede hacerle y no ha callado ninguna respuesta que Dios puede darle a un hombre. En lo que ha dicho en la tierra, en lo que nos ha dejado en la Escritura y en todo lo que ha instituido, en la Iglesia y en los sacramentos, está contenido todo lo que puede llegar a verbalizarse en el diálogo entre Dios y el hombre. Y esta palabra pronunciada y hecha hombre era en el origen, estaba contenida desde el principio en Dios. No sólo Jesucristo, palabra hecha hombre, late ya oculto en cada palabra de la creación y del orden de salvación como fundamento y fin de todo lo no dicho, sino igualmente también la Iglesia y los sacramentos. También la Iglesia y los sacramentos ya están contenidos en la palabra no pronunciada de Dios, en la palabra del origen, ya que ellos, aún no instituidos ni expresados, aún sin figura e inimaginables para nosotros, ya están contenidos en ella y, por su parte,

contienen lo que constituye la plenitud del amor de Dios. La realidad sacramental y eclesial así como ahora es ya era en el origen en Dios como Su amor meditado y ponderado hasta en cada particular. Por eso, ambos ya se encuentran, aún no expresados y sin embargo en la presencia más real, en los primeros versos del prólogo del Evangelio según San Juan.

Y la palabra ha hablado como lo que es: como palabra que era en el origen. Anunciándonos el origen, ese origen que era antes de nosotros, que era lo siempre-anterior –independientemente de cuán lejos nosotros podamos tantear hacia atrás para dar contra un fundamento sólido–, y permitiéndonos encontrar ese principio, la palabra nos deja comprender que nunca seremos frente a ella otra cosa que un principio que siempre está iniciando. Nadie que haya escuchado la palabra puede decir *más* de sí mismo que esto: que él es en el origen. Nadie, aunque haya avanzado miles de pasos, puede afirmar que tenga el primer paso detrás de sí y ya no necesite realizarlo. Principio es la forma de la vida cristiana. Ser cristiano es una promesa eterna que como tal jamás es cumplida. Es un tender, un buscar, un luchar, un insistir, un golpear y anhelar. Es algo que continuamente se abre sin estar jamás abierto, es lo que eternamente está abriéndose, también lo que eternamente quiere salir de ese punto medio que ya no le resulta soportable. Y alegría y dolor están contenidos circularmente en ese abrirse permanente, ninguno es pensable sin el otro ni compensable por el otro (pues entonces no serían realidades cristianas). Ambos están allí uno junto al otro, enmasillados uno en el otro, de modo que cada dolor tiene en sí o hace nacer desde sí su propia alegría, y cada alegría su propio dolor. Como

en el dolor de una madre parturienta está contenida la alegría indecible del niño, y en la alegría que ella espera de su niño está el dolor que ese niño le deparará en el futuro, y en ese dolor –de nuevo– la alegría de poder sufrir por él, ambas engastadas una en la otra hacia el infinito. Alegría y dolor son la forma una e indisoluble del continuo abrirse y del nuevo dejarse abrir: la forma de la vida en el origen.

Este éxodo del hombre se cumple bajo la acción de la palabra divina. La palabra siempre dice algo que sucede, promete una verdad que nunca está llena, porque permanece siempre más rica que cualquier cumplimiento finito. Es una promesa que nunca acaba de cumplirse, porque más allá de toda realidad dice y promete posibilidades siempre nuevas. Quien oye la palabra comienza a temblar en su esencia, a arder en su corazón, a sentirse inclinado a exteriorizar su interioridad y a elevarla hacia la palabra. Y también lo que aquí nos es dicho del origen –que es insuperable e irrecuperable– despierta en nosotros un deseo infinito. Palabra y fuego coinciden, y nosotros tendemos hacia ese fuego para ser completamente consumidos en él. Palabra y exigencia coinciden, y en la escucha de la palabra tomamos y recibimos todas las cosas sobre nosotros para cumplir la exigencia de la palabra. Pero cada vez que prometemos cumplir y conservar, cada vez que damos un paso hacia la palabra, que intentamos amar, que ponemos todo lo que poseemos a sus pies, en el momento en que comenzamos a abrir lo más íntimo de nuestro ser para donarlo ya está frío, ya está tibio. Y nosotros estamos otra vez en el principio. Nuestra palabra, que queríamos pronunciar como respuesta, es de nuevo principio mudo, pues sólo la palabra

eterna contiene en sí la acción que lleva a cumplimiento, y nosotros nunca realizamos esa acción.

En este sentido, toda manifestación de la palabra es sobre-exigencia para la criatura. La palabra que Dios nos dirige parece primero tan mansa e inofensiva como una palabra humana. Pero de inmediato comienza a arder en ella el fuego que, creciendo insaciablemente, prende en todo, reclama todo y tiende a consumirlo todo. Primero la palabra de Dios parece ser una palabra a la que se puede responder, parece existir una proporción, una relación entre palabra y respuesta. Pero a medida que se va manifestando en la palabra divina su ser eternamente en el origen, tanto más se manifiesta que el principio humano es un eterno no iniciar, un quedarse siempre atrás. Un arte humano puede aprenderse. Y aunque no entendamos para qué sirven los primeros pasos que se nos enseñan, pronto ganamos seguridad, vemos las relaciones y, adquiriendo el hábito, aprendemos a ser maestros. Pero en Dios, al aprender su lenguaje y su arte, desaparece siempre más la visión de conjunto. Dios nos quita todo apoyo, y lo que queda es la visión siempre más profunda de nuestro fracaso y el crecimiento siempre más grande de la nostalgia. Nosotros caemos más y más, nos precipitamos irremisiblemente en el origen. Toda perfección humana se desarrolla según un programa. Quien estudia un idioma procede según un cierto método. Y nosotros nos creemos en grado de ponernos delante de la palabra de Dios con un programa semejante y así llegar a ser perfectos frente a Él. Pero precisamente cuando desarrollamos frente a Dios un programa humano de máxima, será un programa divino de mínima, uno que no ha com-

prendido siquiera la primera palabra del lenguaje de Dios. Nuestro programa propio contendrá un máximo de devoción operosa, pero un mínimo de entrega real. Tomaremos devoción exterior por donación real: ofreceremos a Dios la primera para escatimarle la segunda. Lo que desarrollaremos ante Él será un programa farisaico que en su centro sólo mirará a la propia perfección, y por eso mismo no tendrá oídos para la palabra que habla de un modo siempre nuevo e inesperado. El caminar humano se da en la ruptura siempre nueva del centro del hombre hacia el origen siempre nuevo en el que suena la palabra. Pues únicamente la palabra conduce hacia Dios y hacia el origen. Hacia el origen el hombre sólo puede ser conducido, si él mismo es en el origen. En la superación de la propia comprensión yace el único acceso al amor.

El hombre vive en tres estadios: origen, centro y fuego. Pero, ya que no tiene y no le está permitido tener ningún centro en sí mismo, él es conducido por la palabra hacia el fuego, para así arribar al origen, que es Dios. Y origen y fuego son una sola cosa.

LA PALABRA EN DIOS

1,2. *Ésta era en el origen junto a Dios.*

La palabra eterna no es ella misma el origen. Ella nace eternamente del origen. El origen es Padre, la palabra es Hijo. Pero porque *en el origen es la palabra*, porque el Hijo es en el Padre, por eso la palabra no es una prolongación del origen, el Hijo no es una prolongación del Padre, sino como palabra

del Padre es nuevo origen. Lo es, porque el Dios eterno es también eternamente sí mismo y el Hijo no puede poseer otra esencia que el Padre. Y sin embargo, el Hijo no es el Padre, pues la palabra es *junto a Dios*. Con esto se anuncia una diferencia. Dios y la palabra no son lo mismo. Lo que Dios es no puede ser dicho: es todo, es la plenitud, el origen de todo. Dios es el que da todo y el Hijo es el que tiene todo porque todo le es regalado por el Padre. El Padre es el que posee todo el amor y se lo da al Hijo. Y el Hijo es el que recibe todo el amor y por eso quiere prodigar todo el amor, porque lo ha recibido pródigamente. El estar juntos de Padre e Hijo no es otra cosa que ese flujo del amor. Como dos figuras que estuviesen una frente a la otra y todo el espacio entre ellas fuera llenado por el amor, un amor que deja a cada persona su ser, su perfil, su forma de aparecer. Pero tal ser uno junto al otro aún no alcanza para la plenitud del amor. Por eso, se dice a continuación: *Y Dios era la palabra*. El Hijo aparece ahora de repente en el Padre. En su esencia ambos son uno, y también su amor es uno. Con esto el círculo parece cerrarse. Sin embargo, en este fin que cumple y culmina el Evangelista inicia de nuevo con la expresión del principio: *Ésta era en el origen junto a Dios*. Así, el amor entre el Padre y el Hijo no es un círculo cerrado, más bien de su amor procede otra vez un nuevo origen. Este nuevo origen es el tercero en Dios, el Espíritu Santo. Es el hálito común del amor de ambos, el eterno movimiento entre el Padre y el Hijo, la fuente de la vida eterna en Dios que transforma en origen cada cumplimiento entre ellos y por eso, igual que el Padre y el Hijo, es origen y crea origen. Es la unidad eterna de los que están eternamente juntos uno

frente al otro en el amor. Porque el Hijo está eternamente frente al Padre, por eso la palabra es junto a Dios; porque es eternamente en el Padre, por eso la palabra misma es Dios. Porque son uno y el Espíritu es su unidad, por eso pueden irradiar eternamente el amor uno. Y a pesar de esto y precisamente por esto, pueden también apartarse uno del otro durante el camino terreno del Hijo para dar a su mutuo resplandor nuevas posibilidades y conferir a su amor siempre ya cumplido nuevos cumplimientos.

En su esencia Dios es TRINIDAD. Es imposible que Dios sólo entrañase al Padre y al Hijo. Ser dos, a la larga, significa morir. Un eterno cara a cara de uno y uno conduce finalmente al agotamiento del amor. Para que se mantenga vivo el amor entre dos, siempre es necesario un tercero que vaya más allá de los dos que se aman. Una tarea que los cumpla, una fuente que alimente su amor, un interés común, algo que incite, que abra horizontes, que rompa el círculo, que ofrezca un motivo para la eterna renovación de su amor. Algo que toque a ambos y de este modo mantenga viva la relación. Así el Espíritu Santo es en Dios la auténtica fuente de la vida eterna. Y así el Espíritu es también lo más inconcebible en Dios, una realidad tan oscilante y tan viva para la que casi no existe una imagen sensible. El Espíritu es el exceso eterno, lo que es siempre todavía más, y así conserva en vida a todas las cosas. Por eso todo viviente es tres, participa en el tres y todo lo que quiere llegar a ser vivo debe ser acogido y sumergido en la vida trinitaria.

En su esencia Dios es Trinidad. Por eso, no es que primero sea el Padre, luego surja el Hijo y, por último, de la unión de ambos proceda el Espíritu; por tanto, que el amor

en Dios fuera sólo el resultado de la relación entre las personas, que la esencia fuera anterior a las personas y éstas anteriores al amor. Más bien, la esencia misma de Dios es trinitaria, y por eso es amor en su más profunda intimidad. El amor, por consiguiente, es la esencia común de las personas: ellas no *tienen* amor, *son* el amor. Ellas se bañan en un único y común amor, tan común como la unidad de la esencia divina. Cada persona divina ama a la otra con el mismo e idéntico amor con el que a su vez es amada. Por eso, Dios no es un ser que ama, sino que Dios es el amor y éste tiene forma trinitaria.

En su esencia Dios es Trinidad. Por eso Dios no puede revelarse de otro modo que trinitariamente. Revelación es siempre algo vivo, personal, por eso debe ser trinitaria. Que Dios pueda y quiera revelarse al mundo presupone una unidad viva de Dios y mundo, que tiene su fundamento en la unidad viva del Espíritu entre Padre e Hijo. Revelándose, Dios sale de su silencio y de su origen y se hace manifiesto para nosotros en la palabra. Pero, que Él no sólo hable desde sí sino que sea comprendido y acogido por nosotros, ésta es la obra del Espíritu, fuente de toda unión viva. Así, toda revelación de Dios es trinitaria. La Buena Nueva no habla de otra cosa que de la Trinidad. De un extremo al otro del Evangelio, la Trinidad es el único contenido de la palabra de Dios, como también es el único contenido de la creación. El hombre, en su humanidad, ya lleva el sello de esa vida: pues la vida del hombre es origen, centro y consumación. Pero, respecto a la vida eterna, esta semejanza es totalmente desemejante: el origen del hombre es un devenir desde la nada y él nunca va más allá de ese

origen. Su centro es un persistir en sí mismo, un huir ante el origen y un angustiarse ante el fin. Su consumación, en la que muriendo su vida se quema, es un descenso y no un cumplimiento. Dios es vida eterna en el ser, el hombre es vida efímera en la nada. Por eso el hombre busca el centro asegurado donde el origen no lo ataque y la consumación no lo atormente. Pero, justamente de este modo él contradice la esencia de la vida. Ese centro es el movimiento detenido del origen hacia el fuego devorador. Tal centro se contrapone hostilmente a la vida eterna de Dios: la palabra aparecerá en forma humana para sanar, conservar y elevar ese centro en la vida eterna. Le mostrará al hombre, en el modo humano de origen, centro y consumación, la posibilidad —en verdad, le dará la posibilidad— de vivir en el interior de la vida eterna trinitaria. En ésta le acontecerá que ya no odie a su origen, sino que junto con la palabra sea eternamente en el origen, pues dejará de temer al fuego que urge interiormente al centro a sacrificarse y comenzará a comprender la donación como fecundidad eterna. El hombre intenta cerrar su vida en torno a sí mismo, por eso su vida se endurece y muere. Cristo deja fluir su vida en la muerte, por eso Él es vida eterna, en la que el fuego reconduce eternamente al origen y alumbra un origen de nuevo vivo. Dios es un círculo cerrado, sólo porque es lo absolutamente abierto. Por eso, en Dios el regreso al origen es un eterno seguir caminando hacia lo siempre nuevo e inesperado. Pues, en el regreso del Hijo al Padre brota el Espíritu Santo como realidad completamente inesperada, pero, por eso mismo, como demostración de la fecundidad absoluta del amor.

Así, en su esencia el hombre creado es una manifestación del Dios trinitario. Dios crea en él un origen y el hombre, si lo quisiera, podría vivir su origen de modo que se sitúe en el eterno origen del Padre. Además, Dios le regala claridad. Separa y distingue en el hombre para darle la posibilidad de comprender, pero también para de este modo moverlo en el espíritu al amor. Amor que conduce a una unidad nueva y más rica: a la unidad del hombre consigo mismo, que presupone la unidad de los hombres entre sí, que a su vez presupone la unidad del hombre con Dios. Y lo que aquí es dicho del origen (o existencia), centro (o inteligencia) y consumación (o amor) puede ser repetido a través de toda la creación en miles de transformaciones: en la creación todo es un reflejo del Dios vivo. En los misterios de la creación, nunca comprensibles de modo unívoco, se manifiesta el misterio de la vida trinitaria, aún menos comprensible de modo unívoco. Así, también el espíritu humano considerado como tal es trino: puede escuchar lo que Dios dice y pregunta, puede acogerlo y comprenderlo, puede —finalmente— darle una respuesta. Y ya que en este escuchar, comprender y responder el hombre singular está abierto hacia afuera, la imagen trinitaria se repite de un modo aún más claro e impresionante en la relación entre varón y mujer. Con todo su propio ser están como personas uno frente al otro, pero la mujer proviene del varón. En su amor personal y en su mutua donación no se hace manifiesto, en primer lugar, más que la dualidad de su esencia que se cumple en ese amor, como también en Dios aparece en primer lugar sólo el amor entre Padre e Hijo. Pero, como (pues todo esto es semejanza) en el cumpli-

miento sobreabundante que ocasiona el regreso del Hijo al Padre se revela lo inesperado de la fecundidad del amor como nuevo origen del Espíritu Santo, así entre varón y mujer aparece el niño. El niño no es sólo el que transforma el amor entre varón y mujer en un movimiento eterno, el que recrea lo aparentemente cumplido en el –ahora sí– verdadero origen, el que hace saltar el círculo –que amenaza con cerrarse– en apertura íntegra e ilimitada. El niño hace patente, al mismo tiempo, también el carácter de gracia y gratuidad del amor, en el que se anuncia su origen divino (pues Dios regala el niño), como, viceversa, también desde Dios el Espíritu se derrama en el mundo cuando el espacio entre Padre e Hijo se ha expandido tanto que pueden poner el mundo en medio de ellos.

Si, pues, la naturaleza creada del hombre en su esencia, en su espíritu y en su amor lleva el sello de la Trinidad, el hombre sólo puede comprenderse a sí mismo y vivir correctamente si vive y se comprende en y desde la Trinidad. Lo hace, si transpone su esencia y su principio en el origen eterno (y, por eso, siempre nuevo) de Dios. Si deja que su centro ya no sea su propio espíritu sino el Hijo de Dios, y si deja que su consumación se cumpla en el fuego del amor del Espíritu Santo.

Así, la Madre de Dios es, en su estar abierta para Dios, la imagen sensible cumplida de la Trinidad: como espera, como consentimiento que dice sí, como cumplimiento. Así, la Iglesia entera es trinitaria en su conformación: siendo la Iglesia que dona la vida eterna en los sacramentos, pero también la Iglesia que en ellos recibe la vida eterna, la vida eterna que es una en el que da como en el que recibe.

En esta participación de la vida divina en Cristo y en la Iglesia, el hombre experimenta el eterno incoativo de Dios y lo dejará hacerse la forma de su incoativo creado. Su vida tendrá cada vez menos el sentido de algo cerrado, más bien, creciendo, el de una apertura hacia posibilidades nuevas y siempre menos calculables. Pues todo lo que Dios hace con él es origen y deviene siempre más original. Antes de su concepción, María parecía ser pura apertura a Dios y, por la encarnación de su Hijo, Dios parecía limitar las posibilidades de ella. En verdad, éstas fueron expandidas al infinito: María pudo ser virgen y madre al mismo tiempo, y con ello cumplir la esencia de la mujer más allá de todo lo esperable. El nacimiento del Hijo no significó la limitación de su vocación de mujer, sino —ahora sí plenamente y más allá de todo lo esperado— la institución de un origen en el mundo, la verdadera instauración de María en la maternidad universal. Y allí donde su fin humano parecía seguro, donde se la vio abandonar la cruz como mujer doblegada, precisamente allí todo confluir y toda evidencia humana es superada, una vez más y definitivamente, en el origen por antonomasia —sólo ahora justamente impensable e inimaginable— de la vida eterna de la resurrección. Así, la vida de Dios es siempre incalculable, en ella todo sucede siempre bien diversamente de lo que se había sospechado, pero siempre su cumplimiento es infinitamente más rico que todo lo que pudo abrirse a partir de lo pasado. Así, precisamente el fin humano, el límite humano y la muerte humana se transforman en el lugar privilegiado de la aparición de la vida eterna: porque ahí se hace visible de modo irrecusable la supremacía eternamente más grande del origen divino.

El incoativo humano, considerado en sí mismo, es simple desventura. En el mejor de los casos, un mantenerse estancado, la desesperanza ante el no poder avanzar, la experiencia que en ese no lograr soltarnos del principio toda nuestra existencia se deshace en la nada. Pero si la Trinidad se inclina hacia el hombre, entonces el incoativo humano se transforma en el lugar en el que se manifiesta el incoativo divino. Y lo que era desventura se transforma en la pura bienaventuranza del poder conocer y amar al Dios —de ahora en adelante para nosotros— siempre mayor.

LA PALABRA COMO CREADOR

1,3. *Todo es creado por ella, y sin ella nada es creado, de lo que es creado.*

La palabra es en el origen, por tanto todo origen procede de la palabra. También el origen del mundo está en la palabra, y nada de lo que principia en el mundo principia fuera de la palabra.

En Dios, en la Trinidad, la palabra es el sentido, la claridad, el carácter, la forma, la expresión del Ser divino. Por la palabra Dios se expresa a sí mismo, en ella se hace comprensible. En la palabra, por tanto, también se cumple la revelación de Dios. Como palabra de revelación, la palabra es, en primer lugar, el presentimiento, la prefiguración del sentido, que ya está ahí, que ya es, pero que sólo en la palabra recibe su expresión adecuada. Las exteriorizaciones del sentido en la palabra no cambian el sentido en sí mismo, no

dan ningún sentido nuevo, sólo elevan a la luz lo que ya era, lo que ya estaba ahí. Sin embargo, sólo en la palabra es el sentido plenamente comprendido y pasa plenamente a la realidad. Así, la palabra es la imagen tanto de la plenitud del sentido como del cumplimiento del sentido.

Porque el mundo es una expresión y una imagen derivada de Dios, su fundamento y su esencia sólo pueden estar fundados en la palabra. La esencia más interior del mundo se funda en la palabra y es comprensible sólo como palabra. La relación entre Dios y la criatura es dada con la esencia misma del habla, que es pregunta, reflexión y respuesta. Es pregunta de Dios a la criatura en la palabra, es recepción reflexiva de la palabra divina por parte de la criatura y es respuesta de la criatura a la pregunta hecha por Dios en la palabra. Esta esencia de la creación no queda simplemente expuesta al mero capricho de la criatura, sino que anterior a todo capricho y fluctuación creados es puesto un fundamento intangible, sustraído a la libertad de la criatura. Este fundamento es la naturaleza de la creación, que está fundada en la naturaleza de Dios y cuyas expresiones variables y mudables no tocan el fundamento puesto. Sólo por encima de éste se encuentra la esfera de la palabra transformable, en la que la palabra de Dios puede ser o no ser escuchada, ser recibida o ser rechazada, ser respondida o dejada sin respuesta por el mundo. En esa esfera, la relación entre Dios y el hombre puede transformarse en un diálogo mutuo o también fracasar como diálogo. Pero aun si el hombre calla y no quiere escuchar la palabra, no cambia en nada que el fundamento de su esencia, la naturaleza intangible de la criatura –lo quiera o no el hombre– está en diálogo con

Dios. Y porque la palabra es en el origen y en ella son creadas todas las cosas, no existe en última instancia ningún silencio que no sea también una forma y una expresión de la palabra.

La palabra no es sólo palabra formulada y pronunciada, es igualmente *palabra interior*: conciencia, conocimiento, pensamiento, espíritu presente a sí mismo y enunciado a sí mismo. En la creación del mundo, la palabra de Dios no es en primer lugar palabra pronunciada y separada del Padre, sino palabra de la creación radicada completamente en el Padre, indistinta e indistinguible, que sólo en Cristo se revela y se presenta como distinta del Padre. Y sin embargo, desde el principio es dicha en Dios como la palabra en la que todo es creado. De un modo análogo, también en el hombre todo es creado por la palabra. Todo lo que es vivo y espiritual reposa en la palabra, aun cuando todavía no sea palabra expresada. Sólo en la palabra el hombre despierta a sí mismo. Por tanto, también el callar se funda en la palabra y es parte de la palabra. En un diálogo entre personas que se aman muchas cosas quedan sin ser expresadas, pero todas son parte de la palabra esencial. Cada palabra que es expresada en Dios, sea palabra de Dios o del hombre, es dicha y queda dicha tan esencialmente que puede quedar sin su expresión exterior. Y en ese silencio no sucede como si Dios o el hombre se detuviesen en sí mismos, o como si a uno el diálogo le pareciera superfluo porque el otro, de todos modos, lo sabe todo. Más bien, el diálogo es tan profundo y tan esencial que el decir ya se cumple en el ser uno con el otro. Sobra la palabra consciente, formulada, sensible; ya el mirarse recípro-

co es un diálogo. Cuando un hombre que cree en Dios y ama a Dios ve y descubre una aparición, una exteriorización o una representación de Dios en el mundo, cualquiera sea —por ejemplo, dos personas que se aman, algo bello, algo realmente doloroso, algo que manifieste el amor de Dios en la creación—, su mirada ya es un diálogo de un modo inmediato y natural. La verdadera contemplación es todo lo contrario del quietismo. La verdadera contemplación siempre es un fuego vivo, una vida que irrumpe, una declaración. Es palabra viva de Dios en la creación que arde en la sustancia del hombre como un fuego oculto. Si Dios ha hablado una vez, si un alma le ha escuchado, entonces el silencio ya no es más silencio vacío ni desnuda resonancia de la palabra, sino una forma de respuesta, de recepción de la palabra y, por cierto, una recepción viva y activa. En el silencio el alma se transforma en seno de la palabra. Este silencio es el presupuesto de cada diálogo y de la continuación de todo diálogo. Por el silencio el hombre que ha escuchado se ha hecho otro. También en el caso de que no haya llegado a comprenderla plenamente, la palabra vive en él, lo ha tocado, permanece vitalmente activa en él, se une a esta alma personal como palabra personal. La misma palabra del sermón escuchada por miles de almas es recibida en el silencio de un modo único y bien distinto por cada una de ellas.

Así pues, la entera creación y cada una de las criaturas descansa sobre la palabra. Se funda en ella y es en ella; se despliega viva en ella y desde ella. En la creación, la palabra es triple: es palabra del hombre como criatura del Padre, es palabra de Cristo como Hijo hecho hombre y es palabra del

cristiano como bautizado en el Espíritu Santo. Pero estas tres formas de la palabra en la creación son siempre una palabra, que era en el origen junto a Dios. Porque también la palabra en la creación es en el origen junto a Dios.

En el hombre, siendo creado, la palabra del origen, el primer balbuceo del bebé, es pura; es una palabra que es junto a Dios, que está y queda depositada en Él. Antes de que se despierten la concupiscencia y el egoísmo y oscurezcan el hablar en Dios transformando su pureza en mentira, el balbuceo del niño es un hablar en Dios y con Dios. Es amor inmediato. Y la última palabra del hombre, su suspiro mortal en el que se abandona, en el que depone su egoísmo y su mentira y retorna a Dios, es de nuevo pura porque es dicha en Dios. Es un retorno a la primera palabra balbuciente del niño. Es, de nuevo, una palabra del amor inmediato. Ambas palabras son pronunciadas en la debilidad, en la indefensión frente al amor de Dios. El niño que balbucea todavía no se ha descubierto a sí mismo, el moribundo se ha vuelto a olvidar de sí. Entre ambos yace aquella duración que llamamos «nuestra vida», en la que el hombre se aleja de Dios para llevar su propia vida, en la que ya no dice su palabra en Dios, sino que intenta decirla en sí mismo. Esta palabra es mentira, mientras la pretendamos para nosotros mismos como si fuera nuestra propia obra, nuestra propia creación. Nosotros mismos nos expulsamos del paraíso, nos desterramos de nuestra vida con Dios. Nos endurecemos y ya no queremos escuchar la palabra de Dios como aquella por la que todo es creado y sin la cual nada es creado. Ese paraíso no es el estado de inconsciencia del niño, ni tampoco el estado consciente significa en cuanto

tal un alejamiento de Dios. El paraíso es la vida en Dios, que también es posible para el espíritu consciente.

Pero el paraíso es posible sólo por Cristo. La curva del hombre creado —que comienza en Dios, luego se distancia de Dios y en la muerte se inclina de nuevo hacia Dios— es posible porque está contenida en la curva de la palabra encarnada, que permanece pura y transcurre en Dios a lo largo de todo su recorrido, desde el nacimiento del Señor hasta su muerte. Pues también en su separación del Padre durante su vida terrena, Cristo permanece la palabra del Padre, protegido en el seno del Padre, realizando únicamente lo que ve hacer al Padre. Él permanece la palabra, que era en el origen y era en Dios.

Esta posibilidad de ser en Dios aun en la separación inherente a la creación es donada por el Hijo al cristiano en el Espíritu Santo por medio de los sacramentos. Ahora el balbuceo del niño bautizado es real y verdaderamente palabra de Dios, vive en Dios y es dicho en Dios. Y cada palabra del cristiano, en la medida en que deje vivir la palabra de Dios en él, es una palabra que vive junto a Dios y queda depositada junto a Dios. Este hecho, que la palabra del cristiano es dejada en custodia junto a Dios, es el hecho de la *oración*. Este estar dispuesto junto a Dios y su ser reconocido por el hombre es la oración.

La ORACIÓN no es en primer lugar una palabra del hombre a Dios, sino un regalo que Dios nos ha hecho en su palabra a nosotros hombres. Dios nos da la oración, no nosotros a Él. Por eso, ella permanece junto a Dios también en el ámbito de la creación. La palabra del hombre está junto a Dios sólo si es dejada en custodia junto a Él; es

decir, sólo si su palabra corresponde a la palabra de Dios, si el hombre le dice a Dios lo que Dios quiere escuchar de él. Pero Dios no quiere escuchar ninguna palabra inventada por el hombre, no quiere un auto-pronunciarse del hombre. El hombre no ha de creerse que Dios dependa de su persona ni que necesite explicaciones acerca de ella. Lo que Dios quiere escuchar es, simplemente, la respuesta a su propia palabra. Por cierto, en esta respuesta puede estar contenida toda la persona del hombre, en verdad, debe estarlo. Pero Dios se interesa en la totalidad de esa persona en la medida en que ésta es en su totalidad respuesta a su palabra. Cuando amantes se escriben, cada uno comparte sobre su vida y destino personales, pero todo ha de acontecer en el amor sin transformarse en un comentario monológico sobre el propio yo. De lo contrario, es palabra muerta que nunca se hace viva en quien la recibe.

La oración es, pues, un regalo que Dios nos hace en su palabra. Allí nos da la posibilidad tanto de escuchar como de decir, de buscar y de encontrar y, merced a ello, de llevar en Dios una vida en el Espíritu, de participar en la vitalidad de Dios mismo. Y dándonos esta posibilidad, nos regala efectivamente su palabra como propia. Y así, rezando, nosotros podemos restituirle esa palabra regalada como nuestra propia palabra. Dios la recibe de nosotros como nuestra propiedad. Y a pesar de esto, ella permanece palabra de Dios, que en el origen era junto a Dios y que siempre permanece depositada en Dios. Aquí existe un triple sentido:

La respuesta que nosotros damos a Dios es respuesta que satisface y corresponde sólo en caso de ser palabra

aceptada, recogida por Dios. Sólo siendo tal la palabra humana posee valor junto a Dios. Si un hombre extraño me interrumpiese en medio de mi trabajo pidiéndome que le introduzca en mi quehacer, yo no estaría obligada a complacerlo, no tendría ningún motivo para aceptarlo. Sería necesaria una relación ya existente entre ambos para determinarme a escuchar su deseo. Así también una palabra del hombre a Dios presupone que ya existe una relación entre Dios y él, relación puesta y reconocida por Dios, presupone que Dios está inclinado a escuchar a ese hombre, que en Su palabra ya se ha inclinado ante la palabra humana. Pues sólo en la medida en que Dios habla al hombre, Él también está inclinado a escucharlo, a recibirlo, a servirse y necesitar de él. El hablar del hombre comienza a ser un hablar con Dios en el momento en que Dios le escucha. Y así como Dios nos ha amado primero antes de que nosotros le amásemos, también nos ha escuchado primero antes de que nosotros le hablásemos. Jamás la palabra del hombre como tal abre el oído de Dios. Así como Él nos encuentra antes de que nosotros le busquemos, así nos escucha antes de que le hablemos. Nuestro hablar es secundario frente a su escuchar. Nuestra oración radica más en que Dios la escucha que en que nosotros la pronunciamos. Es buena esa oración que penetra en el oído de Dios, no la que está bien dicha según la valoración de los hombres. Para el oído de Dios un único suspiro puede ser más que muchos años de la más bella oración.

En segundo lugar, siendo la oración un regalo de Dios, nunca es algo que descansa y se detiene en el hombre, sino que quiere ir más allá de él, va más allá de él. Porque la

palabra de Dios es viva y origina y crea todas las cosas, por eso le es dada al hombre la oración, para que él la vuelva a donar en la forma doble de enseñar a rezar a sus semejantes y de rezar él mismo por ellos. A aquellos por los que reza, debe también enseñarles a rezar, y está obligado a rezar por aquellos a quienes enseña. Por eso la oración es siempre individual y social.

En tercer lugar, en todo diálogo verdadero lo no dicho es tan esencial como lo dicho. Las palabras descansan sobre el fundamento tácito del estar de acuerdo en el amor. Este fundamento es la palabra esencial, recíproca, la palabra incondicional que no necesita ser expresada en el diálogo, pero que indica su lugar a cada una de las palabras condicionadas y en ellas se expresa. En la oración, esta palabra tácita del amor es dejada en custodia, depositada en la gracia de Dios. Supongamos que un hombre se dirija a Dios con estas palabras: «Quiero amarte sobre todas las cosas». Tal vez esta fórmula no sea verdadera en términos absolutos, pues quizá siga amando al mundo y no viviendo indiviso para Dios. Y sin embargo, Dios toma esa palabra del hombre en la gracia, la recibe como Él mismo se la ha regalado: como el sí pleno. Dios la escucha en esa plenitud que está depositada junto a Él. Esta palabra es también de alguna manera *nuestra* palabra, pues somos nosotros quienes la pronunciamos, pero pertenece mucho más a Él que a nosotros, pues sus manos son su verdadero hogar. Estando depositada junto a Dios, la palabra se transforma en su propiedad, asume el «aire de la casa», es transformada por la gracia y transfigurada en una palabra divina. No cesa por esto de ser una palabra en diálogo, pues es una palabra del

amor. El sí que decimos a Dios es nuestro sí, pero pertenece más a Dios que a nosotros, porque es donado por Él, dado a Él y está depositado junto a Él. Nosotros no pronunciamos ese sí a partir de nosotros mismos, para nosotros, en nosotros. No tenemos ningún derecho a ello. Ese hijo en el Evangelio, que dice no y sin embargo hace lo que el padre le ha ordenado, ha dicho el sí real, aunque su palabra humana y condicionada haya sido un no. Su sí estaba depositado junto a Dios, no era una palabra que le perteneciera. Ciertamente, la palabra que está en Dios ha de identificarse con la palabra que nosotros le decimos. Sin embargo, porque en última instancia no somos idóneos para administrar nuestro propio sí por nosotros mismos, debemos, rezando, entregárselo a Dios y en esta misma entrega regalarle toda nuestra vida, para no vivir más en nosotros mismos sino en su palabra, en la que somos creados.

Al final, todo ser humano será confrontado una vez con su palabra dejada en custodia junto a Dios. Esta palabra depositada es la representación que desde el inicio primordial Dios ha tenido de ese hombre. Entonces se demostrará si él corresponde o no a esa idea de Dios. De lo cual sólo será capaz en la gracia de la eterna palabra encarnada de Dios y por la acción de ruptura y purificación en su paso por el purgatorio hasta alcanzar la amplitud y plenitud de su forma depositada junto a Dios. Ahí, en el fuego, deberá deponer toda negación a dejarse acordar con esa idea de Dios y, en una expansión dolorosa, aprender más y más lo que es el amor, hasta poder formar una unidad con su palabra depositada y dispuesta junto a Dios.

LA PALABRA COMO VIDA

1,4a. *En ella era la vida.*

La VIDA que es en la palabra de Dios no es la vida biológica que nosotros conocemos. No es la vida pululante, de mil modos desunida y aislada, que de mil modos aspira y urge, crece y decrece. No es la vida que se defiende contra la muerte y que vive en tanto lucha contra la muerte. La vida que nosotros conocemos tiene su polo opuesto en la muerte, que ella necesita para renovarse, para motivar un nuevo nacimiento y una nueva vida. La vida que es en Dios es vida eterna. Nosotros no podemos comprenderla, pues la vida eterna se sustrae, esencialmente, a toda comprensión. Todo comprender es un acto de configuración espiritual, pero la vida eterna desborda toda forma. Todo concepto fija, pero la vida eterna es libertad absoluta, libertad soberana que supera y se burla de toda fijación. Si todo lo demás en Dios pudiese ser descrito, la vida eterna permanecería indescriptible. Se pueden buscar comparaciones que iluminen pasajera-mente la plenitud de la vida de Dios: la fecundidad que se reproduce por sí misma, la fuente que fluyendo se transforma en mar, la tormenta que todo lo arrastra consigo. Pero éstas son frases hechas, lugares comunes que no expresan el ser de la vida eterna. Tanto la vida vegetal como la animal y la espiritual se dejan comprender de modo indirecto por sus límites y envolturas, por sus cuerpos y sus formas de expresión; estas manifestaciones permiten experimentar lo inconcebible de la vida. Pero en Dios no existe ningún límite, de modo que lo inconcebible en Él permanece indecible.

La vida del mundo sólo es representable como un movimiento, como un devenir y tender hacia el ser. La vida de Dios, precisamente porque es la plenitud de la vida, es la quietud plena, la fuerza del señorío, el sí absoluto al ser y al devenir. Nosotros medimos todo según nuestra inquietud, según nuestro cambio y allí encontramos la quintaesencia de la vitalidad. Donde Dios exige *ser*, nosotros pensamos en *devenir*. Donde Dios espera que expresemos junto con Él su eterno sí al ser, que afirmemos su sí eterno, nosotros —en el mejor de los casos— decimos sí a nuestro devenir, a la inquietud de nuestro corazón. Para nosotros la plenitud del placer está en movernos. Cuando no nos movemos, queremos que al menos algo se mueva alrededor de nosotros, para así gozar del cambio, aunque tan sólo sea del calor que nos penetra, del viento que nos refresca, del mar que nos anima con sus olas. De esta transformación en nosotros y en torno a nosotros esperamos un progreso, pues para nosotros la esencia de la vida es el desarrollo, el desenvolvimiento progresivo. Lo que está detrás nuestro lo vemos como lo más profundo y lo que está delante nuestro como lo más elevado. Concebimos la vida como un tender constante. Pero la vida eterna no conoce la pobreza que está en el fundamento de ese tender. No es, como entre nosotros, el gesto angustiado del arrebatar, sino el gesto abierto del conceder, del acoger, del recibir, del regalar, del tranquilo tener espacio, es riqueza torrentosa y reposada, es amor. Aquello a lo que nosotros aspiramos nunca puede ser un estado, sino siempre sencillamente un movimiento que se esfuerza en pos de algo mejor. En nosotros, esa inquietud está profundamente ligada con nuestro pecado y con las

consecuencias del pecado. De este modo, es lo opuesto a la vitalidad, es carencia y proximidad de la muerte. Y no podemos superar esa muerte ínsita en nosotros intensificando lo que nosotros llamamos vida, sino tan sólo dando un sí unánime a la vida eterna de Dios.

Nosotros debemos decidarnos por la vida de Dios y darle nuestro más profundo sí. El sí que nuestros labios dicen a Dios debe llegar a coincidir con aquel sí que está depositado junto a Él. Como en Dios mismo la palabra es la expresión de la vida, así Dios nos ha regalado la palabra que debe ser y transformarse en una respuesta a su vida. Y nosotros sólo podemos darle esta respuesta si hemos comprendido, si de alguna manera comenzamos a comprender que Él es la vida. Si comenzamos a entrever bien lejanamente que sin Él estamos muertos. Que la vida que nosotros llevamos sin Él es una vida muerta, aunque esa muerte en la que estamos quisiera siempre presentársenos como vida. Sólo si sentimos, al menos como una leve aspiración, que sin Él estamos realmente muertos, comienza a moverse en nosotros un lejano presentimiento de que Él es *la* vida y, por ende, también nuestra vida. Cuanto más profundamente sentimos la carencia, cuanto más vacíos nos sabemos, tanto más receptivos nos hacemos para la infinita capacidad de donación de su vida eterna. Por lo demás, cuando pensamos en la vida eterna, se nos presenta como un mundo lejano y cerrado en sí, como una esfera compacta en la que no tenemos parte alguna, al menos por ahora. Pero cuanto más abiertos estamos en nuestra pobreza, tanto más abierta nos parece también la vida eterna: se transforma en una fuerza infinita que nos viene al encuentro, que nos inunda y nos domina

de modo que para nuestra vida tibia y muerta ella significa la muerte segura. Mientras un hombre reflexiona sobre las palabras *en ella era la vida*, cree saber en teoría algo sobre la vida, sobre Dios como el principio de la vida del que proceden las diversas formas vitales del mundo y por el que esas formas son conservadas en vida. Se imagina ese principio de vida como un recipiente, una fuente para la vida mundana. Pero cuanto más reflexiona sobre ello, cuanto más intenta aferrarlo en conceptos, tanto más sin vida y más árido se hace lo que creía poseer. Es como uno que lleva explosivos consigo y puede calcular bien sus efectos y mostrárselos a los demás. Pero si una vez esa fuerza explota, si él hace la prueba en su carne, si la realidad de la vida eterna se le acerca, todos sus cálculos estallan por el aire, y él mismo junto con ellos. Si Dios le muestra realmente lo que es la vida, si le revela una punta de esa Gloria, entonces es catapultado y arrojado al suelo por esa potencia supereminente. Entonces su anhelo más profundo será que todos sus conceptos sean destruidos y anulados, todas esas pequeñas tazas en las que imaginó verter el mar. Así les sucede a todos los que han encontrado a Jesucristo en la fe. El ejemplo de vida eterna que Él nos da, que Él mismo es, era tan imponente que nadie que haya visto esa vida en la fe puede ya pensar en hacerse semejante a ella, sino que en adelante sabe que el seguimiento de la vida de Dios sólo puede significar: dejarse inundar por las olas de esa vida; y que la visión de la vida de Dios sólo puede significar: bajar la mirada pudorosamente en presencia de tal desmesura de vida.

La vida de Dios es vida *única*. Por eso, toda vida creada por Él, a su modo, también es única. La unicidad de Dios

significa el carácter inagotable de su riqueza. Toda diversidad está conglomerada en esta unicidad: su unidad supera todo número y toda cualidad. La vida de Dios, sin menoscabo alguno de su unicidad, puede representarse en millones de modos y cada uno de ellos es único. Dios es siempre el mismo y, sin embargo, nunca el mismo. Es de tal modo único, que cada vez que se manifiesta siempre es el único. Es lo opuesto a una realidad a la que es posible acostumbrarse. Y porque es el único que incluye en su unidad a cada momento, a cada vez y a cada posibilidad, por eso en su sí originario puede aferrar y recoger el sí de la criatura en sus millones de formas. Sólo en la unidad de este sí es el sí de la criatura una afirmación real de la vida. Él es el perfecto; nosotros, los apenas bosquejados. Él es el que es: su ser y su esencia; nosotros, por el contrario, jamás llevamos a cabo nuestra existencia ni nuestra esencia, nos resultan incomprensibles, inasibles, huyen y se deshacen una y otra vez. Y cuanto más tratamos de atraparlas, cuanto más nos ocupamos de nuestro ser y de nuestro yo, tanto más escapan al golpe de nuestra intervención. Cuanto más las analizamos, más se deshilachan. Sólo si restituimos la incomprensibilidad de nuestra vida a la unidad simple y clara de su vida, nuestra vida se hace digna de ser vivida y pierde su carácter problemático. Y así un destello de la unicidad de Dios pasa a nuestra vida: por su amor a nosotros nuestra vida recibe un peso e importancia que perdura y se sostiene ante la eternidad. Para la vida de Dios nosotros somos y permanecemos no necesarios. Pero, precisamente nuestro ser superfluos es para nosotros un acceso a la comprensión de su sobreabundancia. Entregándonos y olvidándonos de

nosotros mismos, encontramos su gracia. Y en la gracia ya no existe el problema del yo y, por tanto, tampoco el problema del comprender a Dios. Dios no quiere que intentemos diferenciarlo y comprenderlo de un modo semejante a como se estudia un objeto mundano. Él nos muestra de sí sólo lo que nos llena, nos une, nos clarifica y nos purifica: su gracia. Y mientras el hombre es feliz con lo que Dios le regala de Su vida, él vive en y por Dios, y todo es como debe ser. Es como un amante que es feliz recibiendo de su amada cada día el regalo de una hora y que no pregunta qué es lo que ella hace en las restantes horas. Sólo cuando el hombre comienza a calcular y a espiar detrás de lo que Dios le regala, sólo cuando intenta comprender y superar la vida que tiene en Dios para ir detrás y sorprender al don del misterio de la vida eterna, sólo entonces cae –infeliz– fuera de la vida. Ahora reconoce que es una parte, una parcela, un trozo. Si hubiese permanecido en la gracia, en la gracia habría tenido la vida eterna, de un modo tan superabundante que allí habría podido sumergirse y nadar eternamente. Pero el hombre sólo posee la vida eterna si se abandona a ella en plena confianza. La unidad de Dios que busca y su propia unidad por la que se afana no pueden ser encontradas más que en la siempre nueva donación de sí al Dios único y siempre nuevo.

La vida de Dios es única, pero también es *eterna*. Junto a ella, el pedacito tornasolado de vida que Dios nos regala mientras estamos en el mundo parece al principio como una nada. Es una vida temporal, limitada no sólo exteriormente, sino amenazada y fragmentada interiormente. Y sin embargo, en ella se encuentra la gracia de participar en

la vida eterna: Dios puede hacer que esa vida temporal se abra a su vida eterna, puede insuflar vida eterna en esa misma vida temporal. Un hombre que no cree en Dios intentará dividir su vida terrena, sus posibles ochenta años, como se mide un trozo de género. Reservará diez años para esta ocupación, diez años para aquella. Dividirá con economía la fracción limitada de vida que posee y si tiene «suerte» quizá pueda desarrollar su pequeño programa. Pero todas las divisiones de este estilo terminan, en el acto y por completo, tan pronto el hombre sabe en la fe que la vida es en la palabra y que la vida temporal se abre hacia la vida eterna. En adelante, para él desaparece esa división, pues su vida entera pertenece a Dios. Ya no querrá disponer de ella, pues a él le es quitada toda medida. Cada instante de su vida es inmediato a la vida eterna. El programa está ahora por completo en las manos de Dios y su vida ya no tiene límites. Así la vida eterna deviene viva en el tiempo y la vida temporal realmente digna de ser vivida.

Pero también existe la *muerte*. También la muerte es querida y creada por Dios. La muerte no es el mal, lo extraño a Dios, el límite de la vida eterna. Más bien, Dios tiene poder sobre la muerte, del mismo modo como siendo luz eterna tiene poder sobre las tinieblas. La muerte es, en primer lugar, el signo de que la vida de la criatura es interiormente finita y limitada y, por tanto, pertenece a Dios creador. La muerte es el sello del señorío de Dios sobre la vida de la criatura. Y la muerte no es un mero límite exterior de la vida, sino que habita interiormente en todo el transcurso de la vida temporal. Sin el fermento de la muerte la vida temporal nunca sería vida. Un organismo

muestra su vitalidad en que sus células mueren continuamente y son reemplazadas por nuevas; y por cierto, de tal modo que las células que van muriendo son las más vitales, las juveniles, mientras que las nuevas que se van formando son, según su fuerza vital, las «más viejas». El organismo muere continuamente para permanecer en vida y en ese proceso vital se encamina al mismo tiempo hacia su muerte. El proceso espiritual del desarrollo no es diverso. La creciente madurez y sabiduría de la vejez, que no es aparente sino un desarrollo vital real, siempre se da por una limitación progresiva del campo visual, por el rechazo de posibilidades siempre abiertas. La resignación pertenece a la edad madura del hombre. Aquí también la vida tiene la muerte en sí. La criatura muestra sus límites y Dios le muestra su señorío sobre su vida. Así podría parecer que la criatura fuese semejante a Dios sólo en cuanto es viva, pero diferente en cuanto es mortal. Y que Dios mostrase a la criatura la muerte y su señorío sobre la muerte sólo para orientar la mirada de ella hacia la eterna vitalidad de Él por medio de lo opuesto.

Pero, en otro sentido, ambas, vida y muerte, son imágenes de Dios. La muerte como fin es imposible en Dios, ciertamente, pues su vida eterna es simplemente infinita. Pero, si por muerte se entiende la donación de la vida, entonces esa donación tiene su arquetipo en Dios: como la donación y emanación de la vida entre Padre e Hijo en el Espíritu. El Padre da toda su vida al Hijo, el Hijo se la restituye al Padre y el Espíritu mismo es la vida donada y derramada.

A esta «muerte» viva se contraponen drásticamente la muerte del pecado, en la que el hombre se cierra a la dona-

ción para la cual fue creado, engolfándose completamente en los propios límites de su vida temporal. Así él se separa de la vida eterna y se entrega por sí mismo, cuerpo y alma, a esa muerte que consiste en la separación de la vida eterna. En este sentido, la muerte es tanto el pecado mismo como la consecuencia del pecado. Y para ese hombre que en realidad está muerto la vida eterna de Dios actúa de modo mortal.

La relación de Dios con la muerte se transforma en lo más hondo por la acción redentora de Cristo. Antes del nacimiento de Cristo, lo mortal de Dios está en que el pecador no puede soportar la desmesura del amor y de la donación de la vida eterna, en que el pecador muere en contacto con esa vida, se quema, se destruye. Pues la muerte del pecado y la muerte de donación están una frente a la otra en plena contradicción, como el agua y el fuego, una no tiene nada en común con la otra. Pero después de la muerte de Cristo en la cruz, la muerte pecadora es aniquilada y la muerte natural del hombre es abierta y transformada en un recipiente del amor eterno de Dios. La edad y la vejez corporales y espirituales reciben un sentido radicalmente distinto y ya no cierran a la criatura en sí misma. Así, en la vida cristiana no existe esencialmente la vejez, pues cada instante de la vida temporal se abre siempre de nuevo a la vida eterna. Todo fin se transforma en un nuevo inicio. Lo mortal en Dios ya no es un límite contra el cual la criatura se estrella y se rompe, sino que es la revelación del ser siempre más vivo de Dios, que exige un morir siempre nuevo de todo límite para recibir de Dios vida siempre nueva. Y esta vida es la donación entre Padre e Hijo en el

Espíritu Santo. Bien puede suceder que esa vitalidad excesiva de Dios quemé y consume al hombre, pero siempre en el sentido de un paso más allá o de una pausa del respiro, como preparación para una vida superior.

Cristo ha vencido a la muerte en el mundo. Por eso, también para Dios la muerte se ha vuelto otra cosa. En la noche de cruz entre el Padre y el Hijo, Dios ha experimentado y probado la donación en la forma de la muerte del pecado. Ha hecho una experiencia nueva que no conocía en la vida eterna. Ha asumido la muerte humana en la vida eterna. En la donación entre el Padre y el Hijo en el Espíritu Santo radicaba en Dios la apertura y el acceso por el que la muerte mundana podía ser asumida en la misma vida eterna. Por esa acogida en la vida eterna, la muerte del pecado fue aniquilada y sólo quedó la muerte como forma y receptáculo para la vida divina. En adelante, cada muerte muerta en Cristo es un camino a la vida eterna. Y no sólo para nosotros la muerte se ha transformado en otra cosa, también la Trinidad se relaciona con ella de otra manera. La muerte ya no se le opone como una realidad extraña. El Hijo la ha gustado en el extrañamiento y enajenación del Padre y, por eso, también el Padre la ha gustado en la separación del Hijo. Asimismo la fuente de la vida en Dios, el Espíritu Santo, ha sido tocada y transformada por esa separación entre Padre e Hijo. Pues, mientras duró la separación, esa fuente estaba como agotada, suspendida, recogida. Y ella comienza a manar de nuevo sólo cuando el Hijo retorna al Padre. Así, las huellas de la muerte permanecen visibles también en el Espíritu Santo (como los estigmas en el cuerpo del Señor): como si después

de esa muerte el Espíritu fuese más donado, más derramado de lo que lo era antes. Se iluminó una posibilidad en Él que antes de la pasión del Hijo no podía ser vislumbrada.

Los misterios de la donación hasta el fin, hasta la noche del ya-no-saber-más en la cruz son para Dios una forma de su extrema y suprema vitalidad, son el cumplimiento de la vida del amor. Por eso, el Señor muriendo pudo abolir y elevar la muerte terrena transformándola en vida. La muerte es en el mundo una conclusión, una limitación, un fin. En Dios, es ruptura y partida hacia nueva vida. Cuando un hombre, visto terrenalmente, muere, continúa viviendo en Dios que es vida eterna. Por su muerte, por su desaparición del mundo visible, un lugar queda libre pero no vacío. Dios toma posesión de ese lugar. Visto mundanamente, cuando un hombre muere surge un vacío entre quienes le aman, en el círculo de sus amigos. Pero ese mismo vacío crea en los corazones espacio para Dios. El vacío nos advierte sobre Dios, crea donación a Dios, es asumido y llenado por Dios. Los hombres dicen: *De mortuis nil nisi bene*. Y de hecho, la imagen de los difuntos en nosotros se va transformando paulatinamente, les vamos dando en nuestro recuerdo cualidades buenas, divinas; imperceptiblemente el muerto se va transformando en un ideal, bajo cuya mirada superior nosotros intentamos vivir distinto y mejor en el futuro. Es que ahora el muerto vive de veras en Dios y en esa muerte se nos revela aún más claramente la vida divina. Desde que Cristo murió, toda vida eterna brota de la muerte.

LA PALABRA COMO LUZ

1,4b. *Y la vida era la luz de los hombres.*

Toda vida creada se mueve, tiende. Es un impulso, una inquietud en sí insaciable e irrealizable que tiende hacia algo que la calme y la cumpla, para allí descansar y recrearse. Ese reino, esa esfera en la que la vida se aquieta es la LUZ. Así como las plantas tienden hacia la luz y en ella se expanden y reposan, también la vida creada aspira hacia la vida eterna de Dios como la luz en la que encuentra paz. Pues la vida eterna es lo opuesto del impulso oscuro de la vida temporal: es claridad perfecta y reposada, y así es lo que clarifica y serena las tinieblas del mundo.

Como antes de la muerte de Cristo la vida eterna era inaccesible y mortal para el pecador, así también antes de Cristo el hombre sólo podía mirar de lejos a la luz eterna de Dios. Dios le mostraba su luz, pero no se la regalaba. Dios vivía en una luz inaccesible. Sólo en el Hijo nos fue donada la luz de la vida eterna, nos fue regalada realmente como propia. Antes, la luz permanecía más allá de nuestros límites. Y si alguien deseaba aproximársele, la luz lo quemaba, lo cegaba, lo consumía. La gracia de Cristo temperó la relación entre la luz de Dios y nuestras tinieblas, hizo que nosotros podamos soportar el fuego de Dios. En el Hijo podemos ver al Padre sin por ello tener que morir.

Vida y luz no son exactamente lo mismo. Vida es donación, luz es participación. Vida es lo que se despliega y crea espacio, luz lo que toma posesión del espacio desplegado. Vida es tensión; luz, lo sosegado. Vida es lo individual,

personal, singular; luz, lo que une, lo general. Vida es fe, luz es amor. Vida es lo que es, luz lo que resplandece por el ser: su riqueza, su esplendor, su belleza. Sin luz no existiría vida alguna, pues la vida quiere desplegarse en la luz y como luz. Y la luz es omnipresente, evidente, contenta y modesta en su carencia de necesidad. No toda esencia tiene la misma participación en la vida, pero todas tienen la misma participación en la luz. También en la Iglesia, en el cuerpo de Cristo, unos miembros son más vitales que otros, unos reciben más gracia y vida eterna que otros. Pero siendo la vida la luz de los hombres, todos tienen igual participación en la luz. Todos se bañan en la misma luz. Siempre deseamos e imploramos al Señor un crecimiento de su vida en nosotros, pero no un crecimiento de su luz. De su luz tenemos enseguida suficiente, es demasiado fuerte como para soportarla aún más fuerte. Por vida siempre pedimos a gritos, sea que acojamos o no lo ofrecido, lo cual es siempre más rico de lo que podemos recibir. Ante más luz, en cambio, sentimos pudor, retrocedemos, porque nos inunda en demasía. Quien ama a una persona que es al mismo tiempo muy inteligente y muy bella, querrá aprender cada día más y aspirará a una participación creciente en su saber. Su belleza, en cambio, es indivisa; quien ama la posee siempre en plenitud, sin poder aspirar a un crecimiento, a pesar de experimentarla siempre de nuevo como una gracia inagotable. La sabiduría puede ser comunicada de modo paulatino, la belleza sólo puede ser irradiada. Belleza es un aire que circunda, un encanto, un misterio abierto y siempre inabarcable. De un modo semejante se comportan vida y luz en Dios.

A su vida tendemos en la fe, en su luz nos sumergimos y recreamos en el amor.

También en la Iglesia Dios es vida y luz. Él es vida en los sacramentos y en la prédica, luz en la simple presencia de la Iglesia en el mundo. Así es luz de Dios ya el edificio visible de la Iglesia, la presencia misteriosa que lo llena. Y su luz brilla en la Iglesia con mayor intensidad allí donde se reza mucho y desinteresadamente. La vida de Dios en la Iglesia es un acontecimiento, una acción, un actuar, y a ella corresponde el actuar, la acción del hombre. La luz de Dios en la Iglesia es un brillar impersonal, es la respuesta de Dios a la contemplación humana. La Misa es un drama, la tragedia del Señor. En ella viven su vida, su pasión, su acción personal, y allí asumidos viven nuestra vida, sufrimiento y acción personales. La Misa es un acontecimiento de persona a persona, de vida a vida. Las gracias comunicadas en ella son medidas y configuradas de acuerdo con los creyentes individuales: aquí cada uno recibe la fuerza para configurar más vivamente su vida, pasión y acción cristianas. No es lo mismo para la vitalidad de una Misa que un fiel particular participe o no en ella. La Misa particular es un acto de Dios que se vuelve más pleno y más vivo por la participación activa de la comunidad. Ese acto se cumple en la comunidad. Es un acto único, que acontece hoy, en el que el ayer y el mañana no tienen importancia ni son considerados. La luz, en cambio, no es un acto sino un estado. No es relativa a la vida de los individuos, sino absoluta, estando sobre la vida de ellos. No le hace mella alguna el carácter limitado y condicionado de la comunidad. La luz es la gracia de Dios ofrecida, derramada, des preocupada de si es o no recibida;

con lo cual no se dice que es posible alejarse de la vida de la Iglesia sin así dañar su luz. Pues, donde se reza más, donde reina una vida más fuerte, también reina una luz más intensa. Pero sigue siendo verdad que, comunicando la vida, Dios se inclina hasta el individuo; mientras que, comunicando la luz, Dios eleva al individuo hacia su luz, le hace desaparecer y aparecer en su luz. El orante entra en este movimiento doble como una cifra en una suma, que ya sin esto era plena y perfecta y no necesitaba ningún redondeo. Esta luz que ya no tiene ningún límite personal ni ninguna forma es la *contemplación*. Es tanto la contemplación de Dios como la nuestra. Es lo que Dios nos muestra de sí mismo, pero igualmente también la posibilidad en nosotros de ver por su gracia lo que Él nos muestra. Es lo divino en Él, que al mismo tiempo nos conmueve de raíz y nos quita las medidas que aún poseíamos cuando medíamos su vida. La contemplación es alimento de nuestras almas como la belleza es alimento de nuestros sentidos. Pero este alimento no se consume cuando lo consumimos, como la luz no se hace más débil cuando miles la contemplan o uno solo, como un bello anochecer no cambia si muchos o pocos lo admiran. Cuando la vida de Dios es acogida, es transformada por este hecho y Dios recibe a cambio algo diferente de lo que nos dio. Su luz, por el contrario, no cambia y simplemente nos toma y recibe en sí misma.

Ahora bien, en Dios no existe ninguna contraposición entre vida y luz. Pues se dice precisamente de la vida que es la luz de los hombres. No se puede vivir sin luz, pero sólo se puede ver y acoger la luz si ya se está vivo. El no creyente

que entra en el espacio sacro de una Iglesia no experimentará nada de la luz de Dios que en ella existe y la ilumina, porque él no vive. Y un cristiano que se limita a la vida, que se deshace en la vida activa litúrgica o caritativa de la Iglesia pero no quiere abrirse a la voz y a la luz de Dios escuchando y siendo pasivo, tampoco podrá participar en la vida verdadera, fecunda de la Iglesia. Su recepción de los sacramentos permanece un mero símbolo; la presencia realizadora de ellos, impedida. En este cristiano la vida no puede desarrollarse como luz y, por tanto, no es vida verdadera. Él mismo no nota la contradicción que yace en desear la vida sin desear la luz. La ceguera y la extinción interiores le impiden verla. Se trata de una muerte peligrosa que puede entrar imperceptiblemente en las personas piadosas, si extienden más y más la acción a costa de la contemplación, si ponen la buena obra propia en lugar de la obra de Dios en ellos.

La relación entre luz y vida, acción y contemplación posee en la Iglesia una libertad maravillosa. No existe ninguna ley general que la regule. Cada cristiano debe vivir en ambas realidades y tiene la libertad de configurar esa vida dual por sí mismo. Sin embargo, entre ambos reinos no existe ningún equilibrio que uno mismo pudiera establecer, sino una transición continuamente viva de uno al otro.

La vida de Dios es *la luz de los hombres*. Y también es la vida de los hombres. La vida de Dios, en sí misma infinitamente una, se da para nosotros como vida y como luz. Es como si se dividiera para nosotros en dos: en vida y en luz. De otra manera no podríamos comprender su eterna

unidad y vitalidad. No tendríamos ningún acceso, ningún punto de contacto para acoger en nosotros esa carencia de forma. Así, la unidad de Dios se fragmenta para nosotros en facetas y aspectos. Pero siempre hemos de tener presente que esas facetas son puntos de vista y no concuerdan con la suma total de la realidad de Dios. No podemos, apropiándonos de un punto de vista tras otro, calcular finalmente la unidad de Dios como si fuese una suma. Pues, detrás de cada punto de vista permanece el eternamente inconcebible misterio de la unidad. Revelándonos un aspecto de su vida, Dios nos dilata y crea en nosotros una apertura hacia lo más grande. Pero, aun si fuésemos totalmente abiertos, tan abiertos que en nosotros ya nada pudiese ser abierto: nuestra apertura sería en comparación con la suya una realidad aún completamente cerrada. Sus revelaciones permanecen siempre indicios, se comportan respecto a Él mismo como un punto a una línea, a una superficie, a un cuerpo. La entera creación de Dios, que nosotros contemplamos como expresión de su capacidad, es para Él algo pequeño en el que sólo ha querido transmitirnos un indicio de lo que Él es. En el cielo, este indicio se expandirá; veremos la realidad de su reino y, finalmente, lo que Él mismo es; pero también esta visión no será exhaustiva, sino que se extenderá en un andar infinito. Pero no será humillante comprender siempre más de Él, porque su esencia misma es el siempre-más y porque en nosotros esa comprensión será el poder creciente de dejarnos cumplir por la desmesura de su luz viva.

LA PALABRA EN LAS TINIEBLAS

1,5. *Y la luz brilla en las tinieblas, y las tinieblas no la recibieron.*

Dios es luz y en Él no existe ninguna TINIEBLA que su luz no domine. Pues, en verdad, las tinieblas no le son desconocidas: Dios ha creado la noche tan bien como el día, la muerte junto con la vida. También las tinieblas son algo que le pertenecen, que están a su disposición, que se hallan en el dominio de su soberanía como su propiedad. Así, la noche vuelve a presentarse de tres modos: la noche creada por Dios, luego esa propiedad de Dios mismo según la cual creó la noche creada, por último la noche del pecado creada por el hombre.

En Dios, las tinieblas son una propiedad de su luz eterna. Su luz es impenetrable, permanece un misterio eterno. Su claridad excesiva nos aparece como tinieblas, pues no la soportamos. Lo más claro en Dios se nos presenta con frecuencia como lo más oscuro. Si a un hombre desesperado que lo ha perdido todo se le dice que Dios es amor, esta misma palabra lo arroja en una noche de desesperación aún más oscura. Aunque Dios en sí mismo sólo es luz y en Él no reina ninguna oscuridad, sin embargo las tinieblas no existen únicamente porque nosotros claudicamos ante su luz. Más bien, también la noche creada es imagen y semejanza de una propiedad de su luz inaccesible. En el mundo, Dios ha separado la luz de las tinieblas, pero Él mismo está sobre esta división mundana. Porque Dios ha separado la luz de las tinieblas del mundo, nosotros creemos saber qué es luz y qué son tinieblas. Operamos con ambas como si fueran

dos grandezas absolutas, mientras que en nuestro mundo ellas se encuentran en transiciones fluidas. Las calculamos a partir de sus puntos culminantes, el mediodía y la medianoche, y a partir de estos extremos graduamos el tiempo restante en día y en noche. Si pensamos a Dios como luz, nos lo representamos como la mitad de nuestro tiempo que denominamos día. Sin embargo, este día y esta noche sólo son una imagen lejana de lo que Dios posee como luz eterna. En el principio, Dios ha dividido por buenos motivos la noche del día. Con fundada razón nos ha dado el día para actuar y la noche para descansar. Pero en sí mismo no ha dividido nada, pues en Él ninguna separación es necesaria ni tampoco posible. Él es más allá de su mundo, en el cual todas las cosas se separan en opuestos. Y porque nosotros somos criaturas, intentamos separar también en Él, a fin de tener puntos de contacto para nuestra comprensión. Quisiéramos ganar una visión abarcadora sobre Dios, quisiéramos separar en Él la luz de las tinieblas, aquello que comprendemos de aquello que no comprendemos. Pero esto no es posible. Y así su luz conserva para nosotros las propiedades de las tinieblas.

Supongamos que un hombre, uno que hubiese vivido como la mayoría de los hombres, esté por morir. Sabía que una vez moriría, que entonces tendría lugar un juicio y cabría una responsabilidad. Pero la muerte y Dios eran para él un límite lejano. Su saber de Dios se limitaba a la existencia de un par de mandamientos necesarios para crear un poco de orden en el mundo, a ciertas reglas de juego sobre el bien y el mal y a un par de disposiciones para el comportamiento religioso. Cuando este hombre se ve de

repente ante la muerte y reconoce que debe entrar en la luz de Dios, quizá intente hacer de prisa una cuenta de su vida, un balance del bien y del mal, una cierta proporción sumaria de sus virtudes y de sus faltas. Pero cuanto más de cerca mira a todo ello, más confusa se le vuelve su cuenta, en su vida ya no puede dividir la luz de las tinieblas. La angustia comienza a apoderarse de él. Quizá se proteja con el pensamiento que no era peor que los demás, que era un hombre medio. Pero de golpe comprende que en pocos instantes estará solo ante Dios donde el término medio ya no cuenta. El pánico le sobrecoge y le desarregla todas las cuentas, comprende que cuanto más intenta dividir más se envuelve en sus propias tinieblas. En medio del pánico lo abandona todo y comienza a rezar. Y esta oración es, tal vez, el primer inicio de una fe verdadera en Dios, la primera entrega real de su vida a Dios. Para un tal hombre la luz de Dios ha brillado en sus tinieblas.

En el mundo, luz y tinieblas se excluyen: donde brilla la luz, son absorbidas las tinieblas. Pues Dios ha separado las tinieblas de la luz. En Dios, en cambio, no existe ninguna oposición ni ninguna división. Se puede decir que luz y tinieblas son la expresión de su bondad, de su esencia, o que las tinieblas son una cualidad de su luz eterna, o que ambas son propiedades de su luz inconcebible y suprema. Las tinieblas de Dios son ese lado de su luz que nosotros no comprendemos. Así, las tinieblas son una especie de reserva que pertenece a Dios, el signo visible de su soberanía y de su eterna superioridad. Dios se reserva las tinieblas para sí, no nos las entrega. Ha erigido un vallado en torno al paraíso. Y este hecho, que Él se haya reservado las tinieblas para sí

mismo, es un misterio de su amor a nosotros. Si viviéramos en la fe y en el amor, sabríamos que hemos de dejar este misterio en sus manos, pues allí quizá se manifieste en toda su fuerza su amor por nosotros, o se manifestará una vez según le plazca. Él quiere, por cierto, que en nuestra vida demos siempre de nuevo contra Su límite, pero sólo para que allí aprendamos la humildad y la donación. En nuestra falta de fe y de amor, de confianza y de donación, pensamos que hemos de superar los límites fijados para ir detrás del misterio de las tinieblas y, así, descubrirlo. Pensamos que la reserva de las tinieblas que Dios realiza es una prohibición caprichosa y no soportamos ser privados de algo. Con esto pasamos por alto que las tinieblas son necesarias. La luz las necesita, para poder fluir eternamente, para poder atravesar, medir y superar espacios siempre nuevos. La luz de Dios tiene en sí la noche como el necesario velo, como el escondimiento, el retiro, el misterio esencial, como la protección de su amor. Y este carácter de misterio del amor es la realidad que el hombre no quiere soportar. Por eso rompe los límites.

El amor también necesita, al fin y al cabo, del misterio que lo envuelve y circunda, porque todo amor es vulnerable e indefenso. Por eso la noche se transforma en zona de peligro y tentación. Tan pronto es cometido el pecado —que consiste en no soportar la noche del amor, en querer iluminar las tinieblas de Dios—, la noche se transforma en la imagen del pecado. El pecado consistió en no soportar el misterio. El hombre quiere saber qué hace Dios en esas horas que se ha reservado para sí. Pero esa desconfianza es lo opuesto a la fe y la muerte del amor. Pues el amor presupone

la fe mutua y sólo puede vivir mientras existe esa confianza. El conocimiento que quiere ponerse en el lugar de la fe amante no confía en el amado, no confía que el misterio que él conserva pueda ser un misterio del amor perfecto. El amor no debe querer transformarse en conocimiento, pues el conocimiento nunca puede dar la medida al amor. Ciertamente, el amor presupone un conocimiento de aquel que se ama, pero en el instante en que comienza el amor no se le ama únicamente según la medida de lo conocido, sino que más allá de las propiedades conocidas del amado se ama a él mismo, cuya esencia y núcleo siempre superan al conocimiento. Por no querer aceptar que su conocimiento sea donado por Dios como realidad limitada, por querer igualar su luz a la medida de la luz de Dios, el hombre cayó en la noche del pecado.

El pecado son esas tinieblas que se oponen a las tinieblas de Dios, en tanto contraponen a la luz del amor la anti-luz del conocimiento sin amor. Las tinieblas del pecado tienen dos lados, uno objetivo y otro subjetivo. Objetivamente, el permanecer del pecador en las tinieblas consiste en su caer fuera de la luz y de la vida de Dios, fuera de su gracia y, así, en la ceguera y la obcecación del alma. Esta ceguera es al mismo tiempo un no poder ver la luz y un no querer verla. El no poder ver pertenece al lado objetivo, el no querer ver al lado subjetivo de las tinieblas. En el lado subjetivo, el pecador mismo se recluye y atrinchera en las tinieblas. El amor verdadero está siempre desnudo ante el amado, también cuando no le dice todo y conserva frente a él sus misterios. Ante hombres que no amamos, nos protegemos con una especie de tinieblas artificiales. Premeditadamente les

mostramos este o aquel lado de nosotros, nos envolvemos en una coraza. Ante la luz de Dios, claro está, esa coraza no nos sirve de nada, pues, a pesar de ella, su luz penetra en nuestras tinieblas artificiales. Pero nosotros mismos huimos de su luz y amamos nuestras propias tinieblas más que su luz.

Con todo, aun si estuviésemos totalmente perdidos en nuestros pecados y para nosotros ya no existiese ningún camino de regreso desde nuestras tinieblas a la luz de Dios, nuestras tinieblas nunca estarían frente a su luz como un absoluto frente a otro absoluto. Tampoco las tinieblas del pecado caen fuera del poder de Dios. Por eso, puede darse que Dios cubra misericordiosamente nuestras tinieblas pecadoras con sus tinieblas aun más densas, que nos oculte nuestras tinieblas —que no soportaríamos— a nosotros mismos. Pues el pecador es tan miserable que moriría si una gracia de Dios no lo protegiese ante esa miseria.

En las tinieblas del pecado ahora brilla la luz de Dios. No brilla sólo hasta ellas, sino en ellas. El momento en que la luz irrumpe en las tinieblas es el momento de la pasión. Mientras el Señor cuelga en cruz y por amor emana por los pecados del mundo toda su esencia, cuerpo, alma y divinidad, todo su amor pero también todo lo que ha recibido de nosotros en la tierra: odio, tibieza, insatisfacciones, en ese momento la luz penetra en las tinieblas. Desde este punto crucial de todas las cosas se expande la luz, toda luz, en el mundo. Por eso, todo ha de contemplarse a partir de la cruz.

El amor del Señor que en la cruz se dona en las tinieblas tiene una forma triple. En primer lugar, es amor como sacrificio aceptado, como sí de la donación. Luego, es amor

en el acto de ser donado, en la ejecución del sacrificio mismo. Por último, es amor en el estado de haber sido derramado, amor posterior al sacrificio cumplido en el estado del vacío y de la muerte. Si bien estos tres estados del Señor se suceden en la cruz misma, son también los tres estados que dividen y articulan su entera vida terrena. Encarnándose, el Hijo dice sí al sacrificio al que el Padre lo envía. Toda la vida terrena es el acto que cumple este sacrificio. Y la muerte en cruz y el descenso a los infiernos es el estado del sacrificio consumado.

Junto a la Cruz está la *Madre del Señor*, la cual a su modo realiza junto con Él ese sacrificio. Ella lo experimenta en una secuencia inversa: en la cruz pronuncia su sí, en el nacimiento del Niño en Belén es la que se regala, en la concepción en Nazaret es aquella que ya se encuentra en el estado de haber sido regalada. En esta inversión María manifiesta su esencia y destino de mujer: en ella lo último ya es lo primero. En su concepción ya está sellado y consumado su entero destino de madre: María vive *desde* la cruz, en cambio Cristo, como varón, vive *hacia* la cruz.

El sufrimiento del Señor en la cruz se encarna y se representa en la *herida* triple. La herida de la cabeza es causada por la corona de espinas, la de las manos y los pies por los clavos, la del corazón por la transfixión de la lanza. Las heridas de la cabeza penetran del modo menos profundo, pero son las más dolorosas espiritualmente, porque son sufridas como expiación por la ofensa contra el Espíritu, por los incrédulos, mentirosos, blasfemos. Las heridas de los clavos son aquellas que en el Hijo ofenden al Padre, ellas expían los pecados de la carne, en el sentido más amplio

y abarcador, en los que es abusada y profanada la creación del Padre. La herida del costado expía los pecados contra el Hijo y su amor divino humano. Esta herida triple, que en sí misma es tinieblas, transforma las tinieblas del pecado, redimiéndolas, en luz. También esta redención consiste, primero, en un decir sí en el Espíritu por el que son expiados los pecados de los incrédulos y blasfemos. Luego, ella es el sufrimiento de la pasión corporal por el que son expiados los pecados de la carne. Finalmente, es el estado del vaciamiento total del corazón en la muerte, por el que son redimidos esos pecadores que alcanzan la conversión y son recogidos por el Señor sólo después de la muerte, antes del infierno, en el ante-infierno, delante del infierno.

La luz que se derrama desde la cruz cae ahora en las tinieblas que no la reciben. Estas tinieblas son el pecado. Y el pecado es el *odio* del mundo contra el amor. Este odio tiene tres formas. Primero, el amor no es recibido porque el odio simplemente odia, porque no quiere dejarse sacudir, porque espiritualmente se ha aficionado demasiado a sí mismo como para querer amar. Luego, porque el odio no ve para nada la luz; porque, por no ver, no se reconoce a sí mismo como odio, sino que quedaría completamente sorprendido si se le dijese que odia. Pues se toma a sí mismo incluso por amor, del mismo modo que considera vida y luz a lo que en realidad es muerte y tinieblas. En tercer lugar, el amor no es recibido porque el odio no le ofrece ningún punto de contacto, porque se halla tan enajenado de Dios que no tiene nada sobre la que pueda caer y adherir la luz de Dios. Como tal es, simplemente, odio amorfo: ya no odio finito o terreno, sino odio infernal. Estos tres modos de odio

pertenecen, como negativo, a las tres heridas de la redención. Y en esos tres modos de tinieblas fluye desde la cruz la luz donada, sacrificada y derramada del amor.

Pero luz y tinieblas no siempre se han comportado de este modo. Detrás de la cruz está, más lejano, el *Antiguo Testamento*. También en él existía la luz de la revelación, que vino al mundo en triple graduación: como gracia que viene y sobreviene al hombre, como gracia recibida que el hombre lleva y dispensa, como gracia eficaz que es activa en el hombre. Sin embargo, entonces el Hijo todavía no se había manifestado, el rayo de luz no se había separado del Padre, la gracia permanecía de algún modo suspendida sobre el mundo, la redención estaba aún en suspenso. El venir, el ser llevada y el actuar de la gracia se realizaban en una especie de simbolismo cuyo sentido real aún estaba pendiente. Por eso, su venir era asimismo un ser detenida; su ser llevada, un rechazo; su actuar, ineficaz. Luz y tinieblas no estaban aún realmente divididas una de otra o —lo que es lo mismo— aún no estaban realmente compenetradas una con la otra. Pues aún no existía ninguna substitución vicaria, el amor estaba todavía paralizado y retenido en todas partes. Por eso, las tinieblas eran una reserva que aún no podía ser tocada, que el Padre aún no había liberado para ser penetrada por la luz.

Más cercano a la cruz está el tiempo de *la vida pública* del Señor anterior a la pasión, con su centro en el Sermón de la Montaña. Aquí se encuentra la parte central de la enseñanza de los Sinópticos. Aquí la luz ya ha se ha manifestado a las tinieblas y ya brilla en el odio. Pero aún no brilla como lo hará desde la cruz. También en este caso se da un brillar

triple. En primer lugar, es un brillar que el odio no comprende ni acoge porque sabe muy bien lo que significaría y qué consecuencias tendría si comenzara a amar. El odio teme esas consecuencias, no quiere asumirlas, por eso odia. En segundo lugar, la luz toca un odio que está convencido de haber recibido al amor, que se tiene por amor, pero no ve las verdaderas consecuencias que conlleva el recibirla. Acoge la luz recibiendo el amor de un modo farisaico. En tercer lugar, la luz encuentra al odio como tibieza que ya no tiene fuerza para ninguna decisión, que no puede decir ni sí ni no, pues ha perdido toda capacidad de recibir la luz. Este odio es ciego, porque ya no tiene en absoluto ninguna marca o sitio sensible a la luz y los colores, porque tampoco se le pueden imponer la luz y los colores. Es lo que Dios ha vomitado de su boca. Frente a este tercer odio —que, otra vez, es el eterno, el del más allá—, el amor de Jesús se comporta en el tiempo del Sermón de la Montaña de un modo diferente que en la cruz. Dios Padre deja actuar en ese tiempo al Hijo con libertad. El Hijo posee sus plenos poderes en virtud de su misión, de su representación del Padre en el mundo. Pero Dios ya ha rechazado ese odio y esto no puede ser recogido ni recuperado. El Hijo debe cumplir su misión en el espacio que ahora le es impuesto, contar —por decirlo así— con la suma limitada que está a su disposición, mientras que las tinieblas rechazadas quedan fuera de su tarea. Es el tiempo del Nuevo Testamento anterior al sufrimiento y a la cruz, anterior a la auténtica redención. En cierto modo es como el canto afilado entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Aquí deviene bien claro que el Nuevo Testamento mismo es un movimiento, un proceso

dramático en el que la luz penetra en las tinieblas: paso a paso fuerza y se conquista un acceso en la noche de la muerte. Esto sucede en la pasión, sobre todo en el misterioso tercer estado del sufrimiento, en el que el Señor, consumado ya el sacrificio, es tan sólo el sacrificado.

El movimiento del Nuevo Testamento es el *movimiento de Cristo* mismo, quien, permaneciendo junto al Padre como palabra en el origen, proviene del Padre y a través de las tinieblas regresa al Padre. Así, Cristo es primero el Hijo; segundo, el enviado; tercero, el que retorna al Padre. Como Hijo hace lo que el Padre quiso y propuso. Como enviado recibe su propio pleno poder y actúa según su propio juicio. Como el que regresa administra la tarea de los hombres para con el Padre. Su acción como Hijo consiste en ayudar a los hombres a redimir sus pecados durante el tiempo de sus vidas terrenas. Como enviado actúa la redención de la humanidad tomada en su totalidad y en el más allá después de la muerte. Como el que regresa al Padre actúa el entero movimiento eterno desde el pecado a la gracia, y esto en cada vida individual y para cada hombre particular. En esta tercera acción y estado, el Señor es hostia que es regalada a cada uno, y esto acontece en su regreso al Padre que se inicia en la cruz. — Como Hijo ha actuado por medio de la palabra de Dios y sólo ha hablado del Padre; nunca apareció tan poco como Hijo que entonces, pues nunca habló de sí mismo sino únicamente del Padre. Como enviado habla de sí y dice: «Yo he venido, soy la luz, soy el Hijo». Como el que regresa al Padre habla de las manos del Padre en las que se abandona: en las palabras de la cruz el acento carga en las «manos del Padre», no en «mi Espíritu».

Y se entrega de tal modo que de ahora en adelante es hostia, presencia real, tan visiblemente, tan irrefutablemente que ahora de nuevo sólo necesita y le basta hablar de Dios. Este estado no comienza sólo después de la Asunción a los cielos, sino ya en la muerte en cruz. Entonces Cristo actúa de nuevo como Hijo. Retorna al inicio después de haber cumplido la obra del enviado. Pero regresa al origen como Espíritu y como tal actúa directa e inmediatamente en cada uno de los hombres.

La *palabra del amor* en la que Cristo muriendo vuelve a donarse al Padre: «En tus manos, Padre, encomiendo mi Espíritu», la palabra en la que el primer versículo –*La palabra era junto a Dios*– se une con el quinto –*La palabra brilla en las tinieblas*– tiene asimismo una triple profundidad. En ella, Padre e Hijo se comportan entre sí de tres maneras distintas. En primer lugar, la palabra significa: «Padre, te restituyo mi Espíritu, en tus manos está a buen recaudo, está bien protegido. Pues Tú eres mi Padre». En segundo lugar: «Padre, te entrego mi Espíritu, aunque ya no te conozco, ya no sé si existes, pues te has transformado en puras tinieblas». Por último, en tercer lugar: «Yo pongo mi Espíritu en tus manos, que no son manos sino Espíritu, que ya no reconozco como manos sino sólo como Espíritu. Y si son Espíritu, entonces nazco de tu Espíritu. Pues, desde que me habías dado a luz como Hijo, Padre, te me habías dado y regalado, no te poseías sino que Yo te poseía a ti y podía manifestarte al mundo siendo tu enviado. Ahora la misión está cumplida, ha llegado al final, ahora ya no te poseo sino que de nuevo Tú me tienes en tus manos, que son Espíritu. Ya no te llevo Yo a ti, sino que de nuevo Tú

me llevas a mí. Te vuelvo a donar el Espíritu, que poseía gracias a ti. Te restituyo el reino, para que Tú seas todo en todo».

Y a través de todo esto brilla siempre más intensamente el *sentido trinitario de la cruz* como luz que brilla en las tinieblas. Pues las tinieblas últimas en las que brilla la luz crucificada del amor no son las tinieblas del odio del mundo, sino las tinieblas de Dios en la separación divina entre Padre e Hijo, en quienes participa el Espíritu Santo. Cada una de las triparticiones que se relaciona con el Hijo y su pasión es un destello, un reflejo de luz más lejano o más cercano del estado de la Trinidad durante la pasión. En ese sufrimiento, Padre e Hijo son recíprocamente luz y tinieblas. Las tinieblas del estado de abandono del Hijo tienen su origen en las tinieblas del Padre. Las tinieblas son la reserva del Padre, aquel ámbito que Él, como creador, ha separado de la luz y sobre el que se ha reservado el dominio: la noche y el pecado. El señorío sobre ello es el juicio justo que el Padre debe sancionar. Ahora, en la cruz, el Hijo —que es y quiere ser la imagen perfecta del Padre— toma sobre sí esas tinieblas y el Padre vuelve a reconocer en el Hijo crucificado sus propias tinieblas. Esto significa la última comunidad en la forma de la última separación. La relación entre Padre e Hijo era, desde toda la eternidad, una relación de vida y amor; y también sobre la tierra el Hijo vivía del intercambio con el Padre. Ahora este contacto sentido es interrumpido. La comunidad entre ellos es suspendida. Ambos están uno frente al otro extrañados: su luz y sus tinieblas ya no se corresponden. Las tinieblas del Padre no son más ese misterio protector del amor en el que

la luz del Hijo –amando– podía penetrar: son algo extraño, frío, son lo desconocido hostil, lo reservado negativo. Pero, justamente por eso, las tinieblas devienen luz en el Padre. Pues ahora, cuando el Padre las mira en el Hijo y en su ser abandonado, ya no necesita verlas como su propia reserva: puede contemplar los pecados de su criatura en la luz del amor de su Hijo, en vez de hacerlo en las tinieblas de la justicia. Así, las tinieblas del Padre se hacen luz en el Hijo, y por ello también en el Padre. Viceversa, también las tinieblas del Padre surgen de las del Hijo: de su voluntad de sufrimiento y de su obediencia de sufrimiento. El Padre no sólo sufre porque debe dejar sufrir al Hijo, sino también porque el Hijo sufre por voluntad propia. Él ha amado tanto al Hijo que ha permitido realmente, ha sufrido realmente que su Hijo se exponga a un tal sufrimiento. Al final de la pasión este amor desmesurado del Padre deviene para el Hijo luz, en la que restituye sus tinieblas, y poder, que le resucita de las tinieblas de la muerte.

El tiempo del abandono mutuo entre Padre e Hijo es el tiempo en el que se cumple el misterio más íntimo y arcano de su amor. Su alienación no es más que una forma de su máxima intimidad. Y si el Espíritu Santo es el intercambio vivo del amor entre Padre e Hijo, entonces ahora Él también debe ser tocado por esas tinieblas entre Padre e Hijo. Es como si en ese estado de abandono el Espíritu se hubiera secado, borrado, se hubiera hecho invisible y transparente. El Espíritu deja solos al Padre y al Hijo en el misterio de su suprema intimidad. Se cancela a sí mismo –y en ese sentido deviene tinieblas– para que entre Padre e Hijo ya no exista más que el misterio del amor oscurecido. Porque Él mismo

es el amor entre Padre e Hijo, Él mismo es también el oscurecimiento de ese amor. Ésta es la forma de su participación en la cruz y en la redención. Él es tinieblas por su no-estar-allí, por su no existencia, por su suspensión. Pero, precisamente por eso, está más presente que nunca y en la pasión entrega su misterio último. Porque en el Gólgota el Espíritu se hizo transparente hasta desaparecer, puede el domingo de Pascua irradiar como la luz más transparente y ser derramado como el agua más fluida. Pero, porque en la pasión deja solos al Padre y al Hijo y es como si se retirara para dejar que el misterio del abandono pueda realizarse, por eso asume al mismo tiempo el papel del testigo. Él es el tercero, en cuyas manos —por así decirlo— ambos han prometido sufrimiento. Por su testimonio la decisión de Dios se hace irrevocable. Y aunque el Espíritu depone su papel de testigo en el momento del reencuentro entre Padre e Hijo, porque ahora Él es de nuevo la vida de ambos, permanecerá no obstante aquel al que más tarde se puede preguntar y llamar como testigo cuando alguien quisiera dudar de que realmente se ha dado lo inverosímil, la locura de esa noche entre Padre e Hijo. El Espíritu ha presenciado la tragedia, era en Dios el representante vicario, el que llevaba el luto y el dolor y, por eso mismo, el que en el regreso al hogar del Hijo también será el portador de la alegría.

El brillar de la luz en las tinieblas durante la cruz se transforma, finalmente, en el nacimiento de la nueva humanidad como *Iglesia*. La Iglesia brota de este misterio de la cruz, en el que las tinieblas terminan de ser una reserva del Padre para ser saturadas por la luz del amor.

También la comunidad humana, originariamente entre varón y mujer, tiene la forma de luz y tinieblas. La oposición natural, en la que cada parte experimenta a la otra como lo ajeno y siempre de nuevo oscuro (detrás de la luz aparente de un acuerdo superficial), se profundiza en el pecado volviéndose una oposición trágica entre ambos que transforma toda relación sexual (que no esté abierta a la gracia de la cruz de Cristo) y todo amor carnal en tinieblas y no en una expresión del amor cristiano. En Cristo, sin embargo, también al amor carnal le es regalada de nuevo la inocencia pura de la gracia. De las tinieblas y soledad mutuas entre varón y mujer surge la luz del niño, en cuya realidad llena de gracia y regalada por Dios se reúne, se sella y se espiritualiza el amor de los padres. Esta ruptura del egoísmo de a dos, cuyo signo y efecto sensible es el niño y cuya causa siempre es Dios, se da y prosigue su camino en cada comunidad. En cada relación entre yo y tú el amor es simultáneamente vida y luz. Como vida, es donación personal; como luz, es amor universal que irradia más allá de sí: amor a Dios y al prójimo. Si el amor no es luz, su vida se ahoga. No sólo en la familia, también en el círculo más amplio de la comunidad esta luz brilla en primer lugar en las tinieblas. El amor debe dejarle al otro su ser otro, debe soportar ese orden del círculo comunitario en el que los otros no se abren, ante todo y en primer lugar, a él sino a Dios. Pero sólo en este dejar ser y dejar en las manos de Dios, en el que se experimenta que también el prójimo –otro y extraño– es propiedad de Dios, es posible la luz de la verdadera ayuda y de la auténtica comunidad. Sólo en esta renuncia y entrega del otro, en el dejar-valer sus tinieblas

—porque están abiertas al misterio de Dios— se hace soportable la extrañeza mutua, e incluso se transforma en la luz de una percepción (que podría llegar a ser contemplativa) del prójimo en Dios. Todo esto alcanza su plenitud en la relación entre Cristo y la Iglesia, de la cual la relación varón-mujer y toda forma de comunidad humana recibe su forma verdadera y redimida. También en esta relación ambos son luz y tinieblas, uno en favor del otro. Primero, Cristo es luz y la Iglesia tinieblas, ella es incluso la auténtica tiniebla en la que brilla, redimiendo, la luz de la cruz. Pero, ya que la luz de la cruz se consume y vacía hasta el fondo y todo el efecto de su brillo pasa a la Iglesia, del mismo modo también la Iglesia es luz y Cristo tinieblas. Pues el amor de Cristo se hizo impotencia, mientras la Iglesia es poder y gloria de Cristo. De su recíproco ser tinieblas aparece, como hijo y luz, la comunidad de aquellos en quienes en verdad (si bien oculto para ellos mismos) vive el Espíritu Santo.

La Iglesia brota de la cruz, en el momento, pues, en el que el Hijo regresa al Padre para ser de nuevo la palabra en el origen, que es junto a Dios y ella misma es Dios. La Iglesia vive únicamente de esta palabra que en el origen era junto a Dios. Esta palabra, que en su salida y en su retorno era junto a Dios, es palabra de la Iglesia y de tres modos es para la Iglesia junto a Dios: como palabra de la promesa, como palabra de la gracia, como palabra de la inminencia. La palabra es promesa para la Iglesia, en la medida en que la Iglesia permanece lo que ha de ser esperado. Es gracia para la Iglesia, en la medida en que la Iglesia es lo que está naciendo. Es inminencia para la Iglesia, en la medida en que la Iglesia que está decayendo debería reencontrar su

unidad con Dios. Una unidad que ciertamente no está destruida en la verdadera comunidad, pero que junto y sobre la comunidad, en los pliegues de la jerarquía, por decirlo así, ya no es adherente. Esta Iglesia vacilante retorna siempre de nuevo a la gracia por medio de la inminencia, para recibir siempre de nuevo la promesa. Después de la clara percepción de la inminencia amenazadora de la palabra sobre la Iglesia que decae y se desintegra, a ésta le es concedido vivir el tiempo de la gracia, pues aún no puede soportar la promesa. Como la que regresa de la infidelidad de la ramera a la fidelidad de la esposa, ella puede y debe, en primer lugar, darse a la alegría del reencuentro, antes de acoger e incluso hacerse cargo de la entera Buena Nueva. Lo que en Cristo, el varón, es un movimiento hacia adelante, en la Iglesia, la mujer, es un movimiento hacia atrás. Que la palabra era en el origen junto a Dios significa, al mismo tiempo, que este origen para la Iglesia es el fin.

LA PALABRA COMO FE Y MISIÓN

1,6-8. Apareció un hombre enviado por Dios, su nombre era Juan. Él vino como testigo, para dar testimonio de la luz, a fin de que por él todos alcancen la fe. Él no era la luz, sino que debía dar testimonio de la luz.

Hasta ahora se habló de la palabra que era junto a Dios. El mundo fue contemplado en esa palabra, en cuanto ésta era junto a Dios y ella misma era Dios. Ahora el escenario cambia, pues se presenta en el mundo un hombre que desde el

mundo señala a Dios y a la luz de la palabra. El contenido de su existencia es que él, que es mundo, muestra desde sí más allá de sí a la luz verdadera, que él no es, sino que es en Dios. El origen de ese mostrar es la misión. La esencia de ese mostrar es la fe, que como fe verdadera incluye en sí el amor y la esperanza. Que en el mundo pueda existir este acto de mostrar como misión, testimonio y fe presupone que la palabra misma –que es junto a Dios, que es vida y luz y brilla en las tinieblas– vino al mundo. Y vino de tal modo que, saliendo del Padre y regresando al Padre, tomó consigo al mundo en su movimiento; de tal modo que, comunicándose al mundo, se transformó en una palabra de gracia para el mundo mismo que pudo recibir esta gracia en fe, amor y esperanza.

Antes de que la palabra apareciera en la realidad de la carne, existía en el mundo una espera, una insatisfacción. El mundo experimentaba un *vacío*, pero no sabía cómo llenarlo. Pensó en una confirmación, en una consolidación, pero todo lo que luego vino fue completamente distinto de lo que había esperado. El mundo estaba en un estado anterior a la fe y a la esperanza. No podía creer que la fe realmente viniese. No osaba esperar que la esperanza pudiese alcanzarlo. Se parecía a esas mujeres que reconocen en las demás todos los signos del embarazo, pero que al inicio de su propia maternidad no creen que ellas mismas se encuentran en la dulce espera. O al niño que va a la escuela por primera vez: todo es diferente, extraño, des-acostumbrado; la vida da un paso decisivo cuyo alcance se pierde de vista, está lleno de expectación pero hacia algo desconocido, desproporcionado. En el mundo existía

entonces una espera, que aún no era fe y esperanza. Esta espera misma también fue suscitada por la palabra, pero aún no era la gracia de la respuesta real. En esta espera, el Antiguo Testamento se estaba inclinando hacia el Nuevo. Y en esta luz crepuscular apareció el hombre que debía dar testimonio de la luz.

Y la palabra, que está en vísperas de entrar en la espera vacía del mundo, se demostrará no como meramente pronunciada, vacía, sino como una palabra activa, creadora, cumplidora. Y porque ella quiere hacerse *gracia* que cumpla la espera del mundo, lleva a cabo su decisión de restablecer en su plena verdad el juicio primero del Creador: «Dios vio que era bueno» que el pecado había hecho vano. Cristo está tan comprometido con la redención del mundo por el solo motivo de querer presentarle al Padre un mundo que es bueno. Su entero camino en el mundo trae un caudal tan grande de amor y de gracia recibida que la ignominia hecha al Padre fue mucho más que simplemente compensada. Antes de la venida de la gracia, todo el bien estaba del lado de Dios, todo el mal del nuestro. Pero el Señor vierte su amor en nuestro platillo, tanto amor que el amor en nosotros pesa más que la ignominia. Esto trastorna los cálculos de Dios, pues antes éramos nosotros los deudores de Dios, ahora en cambio se abre una deuda del lado de Dios. Pero, ya que en la gracia ningún cálculo tiene un sentido definitivo, por el regreso del Hijo al Padre también es cancelado este nuevo cálculo y todo cálculo desaparece en el puro intercambio del amor como lo único definitivo. En este amor, el hombre reconoce su deuda eterna ante Dios, pero también Dios reconoce su deuda ante el hombre, pues

gracias al sacrificio de su Hijo la tierra le ha más amado que injuriado. Y este amor no le es acreditado al mundo sólo de modo exterior, sino que le es infundido: la gracia dona al hombre una pureza propia y fontal que no sólo contrapesa sino que pesa más que su pecado y su deuda.

La comunicación de la palabra como gracia es la comunicación al mundo del Espíritu de Cristo, del *Espíritu Santo*. Desde la cruz el Espíritu Santo es vertido en Dios, en la Iglesia, en sus sacramentos y en el corazón de los creyentes; es el fluido invisible y omnipresente que con su soplo todo lo penetra, alienta y vincula. Y como Él es la comunicación y el regalo de Dios al mundo, así es en nosotros lo que recibe ese don de Dios. En el Espíritu nosotros estamos abiertos a Dios, profesamos y confesamos a Dios. Como es el objeto que Dios nos regala, también es el sujeto en nuestro sujeto que recibe a Dios. Como en la cruz se hizo invisible y, sin embargo, en esa invisibilidad alcanzó su intensidad más alta y explosiva, así entre Dios y nosotros el Espíritu es la mediación invisible que por la intensidad de su presencia en la fe nos transmite la experiencia de la suprema unión como amor. Siendo esa presencia invisible entre el Padre y el Hijo y entre Dios y el mundo, el Espíritu es la vida por excelencia y la configuración del amor. Si en la comunión diaria, por ejemplo, estuviesen frente a frente sólo Cristo y el hombre, el pecador eternamente claudicante, a la larga esta comunidad inaudita se volvería tan monótona como inverosímil. Pero el Espíritu abre cada día nuevos aspectos y nuevas posibilidades. Él es lo variopinto, la fantasía, lo inagotable en la relación del amor. Por eso, es su propia norma y regla y no soporta ninguna habituación

ni ningún marco definitivo. El Espíritu labra el alma de modo siempre nuevo, la excava, la revuelve: es inicio diario y juventud eterna.

La palabra de Dios comunicada en el Espíritu y como Espíritu, que era en el origen junto a Dios, que es vida y luz de los hombres y que es testimoniada por Juan, esa misma palabra es FE, AMOR, ESPERANZA.

Por tanto, en el origen era la fe. Y porque en el origen no era más que Dios, la fe era en Dios. Hasta que fue creado el hombre, hasta que surgió la creación, la fe era en Dios. Y porque la palabra de la criatura está depositada junto a Dios y aún saliendo de Dios permanece siempre en el origen junto a Dios, por eso también la fe está depositada en Dios. La fe es el fundamento de la criatura, su realidad primera y más honda. Dios da esa fe a la criatura en la misma obra de la creación, no como una propiedad adventicia sino como principio esencial constitutivo. En el origen, la fe es el fundamento de la criatura, sólo más tarde deviene una propiedad que en lo relativo y condicionado puede desarrollarse de una u otra manera. Primero la fe no tiene nada donde pudiera crecer o contra lo que pudiera zozobrar: es absoluta. Aún no existen posibilidades para establecer una comparación, pues aún no existe la incredulidad. Sólo cuando se le asocien el amor y la esperanza podrá aumentar y crecer, existirá en ella un comparativo. Todo es creado por medio de la fe. Ella es la vida y la luz de los hombres. Ella brilla en las tinieblas. Éstas se añaden a lo primero como algo segundo. Las tinieblas surgen en la fe cuando se despierta el anhelo, porque el hombre se hace consciente

de que siendo criatura se diferencia de Dios, de que Dios le ha puesto fuera de Dios, se ha separado de él. En el origen el hombre era en Dios, pero ahora está frente a Dios. En ese instante, Dios da lo segundo que hasta ahora ha conservado junto a sí: el amor. En el momento en que se hace visible la soledad del ser-fuera-de Dios, cuando surge el peligro de que el hombre se coloque frente a Dios como un ser independiente, cuando se abre el abismo de las tinieblas, la posibilidad de tropezar contra el propio yo y sucumbir a su tentación: en ese momento Dios tiende un puente sobre el abismo regalándonos el amor e ilumina las tinieblas por la luz del amor a Dios y al prójimo.

Amor es siempre también conocimiento. Sin embargo, tan pronto ha nacido el amor tiene un único objetivo: desbordar el conocimiento. El conocimiento es siempre especulativo, es el fin de una operación, una suma que se establece, un producto, el resultado de un cálculo. Quien está frente a un hombre que aún no conoce, puede decirse: yo podría amar a esta persona, quizá llegaré a amarla, podría concordar conmigo. Así se procede a partir de uno mismo, se calculan los valores, se miden las proporciones, se valoran las ventajas. Todo amor humano tiene su inicio en una evaluación semejante, en una correspondencia percibida y reconocida. Esto es parte de su naturaleza y en sí no es ni egoísmo ni maldad. Pero tan pronto se despierta el amor, todos esos preparativos deben volver a desaparecer. Tan pronto el amor es libre, no se deja aclarar por esas exigencias. Ya no se vuelven a mirar esos motivos, no se los quiere volver a mirar, quizá por pudor. Entretanto, el amor ya se ha transformado en fuerza elemental. El amor es siempre

plenitud y la plenitud llena una carencia, pero cuando la carencia es colmada ya no es necesario saber que algo debía ser llenado. En esta plenitud, el amor es de nuevo en Dios, retorna a la fe pura del origen, que es cumplida por el amor puro y así comienza a ver, se le abren los ojos.

Pero el camino del amor pasa por el prójimo. El amor no es nada abstracto, sino ese movimiento protector, cercano y humano que es lo único victorioso, creciente y creativo en la vida. También lo único que conquista y lo único que entusiasma. Comienza por extenderse entre los que le rodean, entre los prójimos, y moviéndose no quiere detenerse hasta no llegar a Dios. Quien por la fuerza de Dios ama al prójimo como a sí mismo, también puede amar a Dios mismo. Sin el tú no hay Dios. A Dios no lo veo, pero Él me ha dado el hermano como su imagen. Me ha arrojado en la creación revestido con la fe absoluta. Pero precisamente porque lo absoluto de la fe está depositado en Dios y junto a Él permanece, al mismo tiempo esta fe absoluta también me es quitada, pues sólo Dios es absoluto, yo mismo soy relativo; lo incondicional y absoluto sólo regresa a mí en el amor. Pero, siéndome quitada la fe absoluta, me es dado el conocimiento. Dios me ha puesto en el mundo en un estado de desnudez espiritual con la tarea de vivir en esta tierra. Hasta ahora conocía sólo a Dios en la fe. No estaba solo, pues era en Dios. Ahora estoy fuera y Dios deja en mis manos el camino de regreso a Él. Aquí se despierta el conocimiento. El origen del conocimiento es la necesidad. En medio de esa indigencia yo busco y reconozco al tú, para en el tú reconocer y encontrar la obra de Dios, que en mí mismo no puedo ver. También este momento es peligroso.

Pues el conocimiento del tú podría convertirse en un medio y un espejo del conocimiento de sí, de la auto-gnosis, del enamoramiento de sí. Por eso Dios ha formado al tú según su imagen. Todo en el tú es una imagen de lo que yo, a partir de Dios, conozco de modo absoluto en la fe. Por eso la nostalgia de Dios ha de tomar el camino del tú como imagen de Dios.

Así, pues, yo estoy fuera y debo volver a encontrar el camino hacia Dios. A mí mismo no me conozco (pues el pecado aún no se ha despertado), sé de mí mismo sólo como el negativo de una foto y busco a Dios en quien la palabra era en el origen y está depositada. Siento que ya no puedo volar, pero aún no sé que, paso a paso, sí puedo andar el camino. En la ceguera de la primera fe comienzo a moverme, entonces el tú se transforma para mí en una medida de la distancia, en el conocimiento de una distancia y, por tanto, en un camino. El tú se transforma para mí en límite.

Mi costumbre a partir del trato con Dios es moverme en lo ilimitado. Y yo pasaría a través del tú como en un sueño, si en él no chocase contra el límite. Me movería como el ciego que sólo escucha una voz y va hacia ella, que no está habituado a calcular distancias. Hasta ahora sólo conocía la voz de Dios, aún no conocía el límite del tú. Ahora aprendo a sentirlo. Y en este límite todo se decide. Pues aquí la fe se transforma en conocimiento, pero al mismo tiempo aquí el conocimiento también puede ser superado por el amor. El amor —que en el primer anhelo estaba aún latente y cubierto— recibe en la experiencia del límite su verdadera forma. En mi anhelo ciego yo esperaba que el tú fuera grande, bueno, ilimitado, porque así es Dios. Pero en

el tú choco contra la finitud. Y en su limitación surge la desilusión. Ésta es sana, pues ahora también el amor como anhelo de cumplimiento de la propia menesterosidad se transforma en anhelo de cumplimiento de la limitación del tú. Primero, siendo puesto fuera de Dios, el yo fue simplemente privado de lo necesario; y él debía buscar lo necesario allí donde era posible encontrarlo: en el prójimo. Porque el tú mismo aparece ahora también limitado y menesteroso, el que busca, aún ignorante y poco comprensivo, va primero a través del tú y lo pasa por alto, hasta que aprende a penetrarlo con inteligencia y amor siempre crecientes. Con el conocimiento creciente de Dios crece también el cumplimiento del tú. Para que tú aprendas a corresponder mejor a Dios, para que en ti se cierre el abismo entre lo que eres en ti mismo y tu arquetipo en Dios, para eso yo intento darte a Dios: y en toda esta acción yo amo inseparablemente a Dios y a ti. Ya no me preocupa mi propia incapacidad, pues ahora sé que esa incapacidad es cumplida en Dios y por Dios. El amor a Dios me ha llevado al prójimo, para que en el prójimo yo encuentre a Dios. El amor al prójimo me conduce de nuevo a Dios, pues sólo en Dios puede cumplirse el prójimo mismo, pero también mi amor a él.

En el instante en que el anhelo se transforma en amor a Dios y al prójimo, el amor es en el origen junto a Dios y es Dios, y todo es creado por el amor y nada es creado fuera del amor, y el amor es la vida y la luz de los hombres. Pues por amor Dios ha creado a los hombres en el amor, por medio del amor y para el amor. Pero descubriendo el pecado, el hombre no ha soportado vivir en el amor, no se ha abierto

al amor de modo incondicional, no lo ha visto claramente en el prójimo y, por tanto, tampoco lo ha restituido a Dios. Todo lo dicho hasta ahora sobre el camino del amor ha permanecido una mera exigencia que Dios no podía cumplir en el hombre, pues el hombre no quería amar. Y esto porque deseó tanto el conocimiento, se extasió de tal modo en el conocer, que no se contentó con la medida del conocer dada por Dios. Porque la medida del conocimiento que Dios quería participar al hombre radicaba enteramente en el amor, como un momento en el amor, pero conforme a la medida del hombre era limitada, por eso existía la posibilidad de tender más allá de esa medida. La amplitud y apertura entre lo que de hecho le era concedido al hombre y lo que él podía figurarse con su conocimiento —con la fuerza potencial de sus posibilidades especulativas, con el espacio de juego del que disponía su inteligencia, con la vastedad de la investigación dada a su pensamiento—, esta amplitud le sedujo e indujo a superar la medida que Dios había pensado para él. Esto era el pecado. El hombre se arrogó en su propio saber lo que sólo corresponde a Dios, no a la criatura: ser en el origen junto a Dios, ser en el absoluto, ser él mismo como Dios. Embriagado en su conocimiento deseó beber hasta el fondo el océano de lo infinito.

Estando en esa situación, Dios le regala la esperanza como lo tercero. Se la regala para que le ayude a soportar su no ser Dios, a existir en una tal dependencia de Dios. Con esto no sólo le promete que un día lo recogerá en su seno, sino que además le da la prueba en favor de la fidelidad de esa promesa, demostrándole que esa promesa puede ser cumplida en el prójimo. Dándole el prójimo como camino

de regreso, Dios le da una prenda de su amor: y así le regala la esperanza. Porque el hombre no ve a Dios sino que sólo sabe que proviene de Dios, sólo tiene el presentimiento de haber sido en Dios, debía serle dada una imagen de Dios que él pudiese comprender, para poder esperar en Dios y en la promesa del regreso a Dios. Y porque yo sé que Dios me falta, por eso también veo en ti que Dios te falta. La esperanza que Dios sea para mí es, en verdad, la esperanza que Dios sea para ti. Para que tú encuentres a Dios, Dios me da a mí la esperanza como camino hacia ti y, allí, hacia Él. La esperanza, por tanto, es el cumplimiento de la fe y del amor, bajo el presupuesto de la existencia del pecado. El abismo de la separación entre el hombre y Dios, más oscuro que la noche de la creación, este abismo del pecado es superado por la esperanza. Como tal, la esperanza es lo tercero. Nunca lo primero. Es complemento de la fe y del amor. Nunca puede sustituirlas, no le está permitido hacerlo. Nunca puede ser separada de ellas. De lo contrario, ella misma se hace pecado. Por eso la verdadera esperanza debe llevar en sí la forma de la fe y del amor: ha de aspirar a tomar distancia de mí tendiendo hacia el prójimo y hacia Dios. Dios sólo deja en mí la verdadera esperanza, si la ha tomado de mí para dártela a ti. Al igual que la fe y el amor, ella queda depositada en Dios y comprendida en su origen. Las tres son más en Dios que en nosotros. En las tres nosotros queremos ser más en Dios que en nosotros. En ellas nuestra respuesta de seguimiento está comprendida en la palabra originaria que en el origen era junto a Dios. Y merced a esta inclusión, fe, amor y esperanza son la vida y la luz de los hombres.

Por tanto, ser cristiano significa: en la fe amar al prójimo y a Dios, y allí recibir el regalo de la esperanza. Significa estar tan dedicado a Dios y al prójimo en estas tres (que son una sola) que no se le ocurre conocer algo de sí, tampoco del sacrificio y de la entrega del propio yo. Mientras este sacrificio me parezca importante, todavía estoy en mí mismo, atrapado en el propio yo. Si a un hombre lo mordiese una serpiente y un amigo pudiese salvarlo chupándole el veneno de la herida y muriendo él mismo en el intento: ¿pensará, si es un verdadero amigo, en su sacrificio o simplemente en la salvación urgente y apremiante de su amigo? Y aun si se asomase la consideración de su propia situación, la rechazaría como algo que no merece la menor consideración y, sobre todo, como algo que su amigo no debe llegar a enterarse ni notar en absoluto. Todo depende de que para ti yo ya no sea un obstáculo para Dios y de que tú sepas que le debes la vida únicamente a Dios. Sin embargo, el que fue salvado no olvidará de agradecer en Dios a quien lo ha salvado, notará el sacrificio olvidado de sí, pues por amor a Dios no lastimará el amor al prójimo y, así, también el mismo amor de Dios que le ha regalado ese prójimo salvador.

El olvido de sí propio de la vida cristiana no es un éxtasis pío desde el mundo a Dios. Pues la palabra, que era en el origen junto a Dios y que vino a nosotros como fe, amor y esperanza, vino como palabra enviada por el Padre. Su salida de Dios y su regreso a Dios surgieron única y exclusivamente de su MISIÓN. Ya en Dios mismo era la palabra desde toda la eternidad enviada por el Padre en el Espíritu, para eternamente regresar al Padre en el amor del Espíritu. La

existencia del Hijo consiste en representar al Padre y así revelarlo. Su ser es su misión. Por eso, también viene al mundo como el Hijo que revela al Padre, con la misión de mostrar al mundo el Padre divino y, regresando al Padre, de poner su reino (de fe, amor y esperanza) a los pies del Padre. Durante su misión terrena el Hijo oculta su luz propia, que había depositado junto al Padre, para en esa desappropriación de su divinidad no ser otra cosa que el perfecto enviado que se abandona en manos de su misión. Revela su propia luz al mundo, ocultándola en el Padre. Es la luz del ser Hijo, la luz de su amor especial, filial, brillando hacia el Padre y hacia los hombres. En su misión tiene el poder de consignar su propia luz junto al Padre. Que también los hombres puedan y les esté permitido hacer lo mismo procede de ese depósito de la luz del Hijo. Todos los hombres por naturaleza intentan hacer brillar su propia luz, hacer que su persona adquiriera valor y relieve en el mundo. Lo contrario les parecería completamente absurdo. Sólo cuando ven el ejemplo del Hijo comprenden qué es misión y que en el seguimiento del Hijo también ellos pueden y les está permitido depositar su luz junto al Padre.

Pero, justamente, ocultando su luz en el Padre, el Hijo revela al mundo no sólo al Padre sino a sí mismo. Pues con ello muestra su amor al Padre, que es tan grande que por Él renuncia a su propia luz.

Como luz dejada en depósito junto al Padre, su luz es visible a los hombres en la fe. Únicamente así, en esa amortiguación de su divinidad, el Hijo se hace familiar y cercano a los hombres, y los hombres pueden en el sí a su aparición terrena decir, de modo inclusivo, también sí a su gloria

divina. En la fe, el Hijo deja que su luz oculta se haga transparente a través del velo de la des-apropiación, como ocurrió en el Tabor. Pero sólo después de la pasión, en su regreso al Padre, se vuelve a revestir de su luz depositada en el Padre. Y sólo aquí fe y visión se hacen una sola cosa.

Porque la palabra —que en nosotros vive como fe que ama y espera— tiene la forma de la misión, por eso toda vida cristiana en fe, amor y esperanza tiene asimismo esa forma. Esta vida no es, pues, únicamente la respuesta del hombre a la palabra del Padre, palabra que regresando y resonando desde el mundo responde a la palabra enviada al mundo por el Padre. Sino que esta vida es un consonar de la palabra humana en seguimiento y obediencia a la palabra misma de Dios que sale y regresa. El hombre deviene testigo de la palabra no solamente expresando lo que ve como mero espectador sin participación alguna, o reflejando como un muro sin vida la luz que choca contra él. Más bien, en la fe, el amor y la esperanza le es confiada una misión viva, es decir: dar por sí mismo testimonio de la luz por la luz de su fe, de su amor y de su esperanza. Como el Hijo revelando al Padre también se manifiesta a sí mismo (como revelación del Padre), así el testigo cristiano testimoniando a Cristo da testimonio, al mismo tiempo, de su propia misión. No la testimonia del mismo modo como Cristo da testimonio de su divinidad co-esencial al Padre, sino en la posibilidad que le fue regalada de indicar hacia la luz de la palabra y de mostrarla, quitándose él mismo del foco de luz. Dando testimonio de que él no es la luz, testimonia simultáneamente la grandeza de la gracia, la cual logra que la luz de Dios se haga visible justamente en las tinieblas de un hombre.

No es la luz, pero como enviado participa en la gracia de la luz. No es la luz, pero como enviado es una lámpara ardiente. El movimiento en el que señala hacia la luz le es regalado por Dios; es un movimiento luminoso, en él Dios puede dejar brillar la gracia de mostrar y revelar verdaderamente la luz. Por la gracia, los hombres pueden, unos a otros, mostrar a Dios, regalar a Dios, revelar a Dios.

Entre los que han recibido la palabra de Dios en fe, amor y esperanza, existen dos posibilidades con respecto a la misión. Están aquellos (que son la mayoría) para los cuales la misión se cumple en el interior de su fe, amor y esperanza. Como hombres de fe son enviados, en tanto la luz de su fe queda depositada en Dios y Dios los envía por los caminos del mundo, para, confiando en Dios y buscándole a través del mundo, regresar a su hogar en Él. Como hombres que aman son enviados, en tanto no sólo buscan a Dios en el prójimo, sino que le muestran y regalan a Dios en el vacío, la indigencia y la ceguera misma del prójimo. Como hombres de esperanza les es dado participar en la misión del Hijo de Dios, misión que los supera y que incluye en sí sus respectivas misiones, cuyo buen resultado es para ellos cierto en la fe y confiado a sus manos en el amor.

Junto a ellos, está el pequeño grupo de los que Dios ha señalado con una misión especial y llamado a ser testigos calificados. Su misión no se agota en la exigencia de configurar la vida terrena según la vida depositada en Dios, de irradiar las gracias recibidas, de comprender todo regreso a Dios como una nueva partida hacia el mundo. Esta misión es universal y en una vida cristiana normal está, de algún modo, establecida según su contenido en el curso de su

vida. El testigo escogido, por el contrario, recibe de Dios una tarea personal y decididamente inmediata. Una parte de esa tarea ya radica en llevar la existencia de un testigo escogido. Es decir, en poner toda su vida personal al servicio de su carácter testimonial. El testigo se compromete ante Dios a sacrificarse indiviso a su misión. Se compromete a esto incluso antes de experimentar el contenido de su misión. Y él nunca experimentará este contenido de un modo definitivo. Más bien, ha de escucharlo cada día de modo nuevo. El contenido siempre puede variar, de modo repentino y sin motivos visibles, puede tomar un curso nuevo, incluso transformarse en su contrario. Incluso durante la realización de la tarea, su verdadero contenido tampoco le resulta conocido, mucho menos conocido de modo exhaustivo. El testigo debe estar constantemente preparado y dispuesto a todo. No existen pausas en la misión, pues ella brota de lo más vivo de Dios.

La misión común es dada con la gracia, y si es lastimada por el pecado puede ser regenerada en la gracia. Por el contrario, a quien fracasa en la misión calificada, no vuelve a serle confiada. Su recipiente no queda sólo abollado, sino hecho añicos. Sin ninguna duda, por la gracia de Dios él mismo puede salvarse, pero nunca volver a recibir su misión. La misión normal se deja interrumpir, puede ser dejada en tierra como se hace con un peso para descansar y cobrar aliento. La misión calificada no sólo exige la totalidad del hombre, sino también todo su tiempo y todas las situaciones de su vida. Quien falta contra la misión normal lo hace generalmente por tibieza o debilidad. En la misión calificada, sin embargo, existe el peligro de menospreciarla, se

busca la comodidad, no se vive únicamente de la misión infinita, más bien se goza en su luz. En la defeción de esta misión no está muy lejano el gran orgullo, porque su fuente nutriente brota muy cerca de Dios. Ella exige mucha confianza en uno mismo, que en realidad debe ser confianza en Dios, y no soporta ninguna mezcla de orgullo.

La misión calificada no atañe sólo a individuos, atañe más bien primariamente a la Iglesia. La Iglesia como tal ha de vivir en la actitud del testigo escogido, es decir, en la permanente, ininterrumpida y exclusiva disponibilidad a escuchar y realizar el mensaje siempre nuevo de Dios. Este mensaje es para la Iglesia tan poco claro y tan sin forma como lo es para los individuos; por tanto, nunca debe ser despachado como algo ya sabido. Nuevas indicaciones de Dios no deben ser cumplidas haciendo referencia a instituciones ya existentes. Muy a menudo las nuevas exigencias de Dios reclaman la creación de marcos nuevos, aun cuando ya existan de los antiguos más de lo necesario. Cada cristiano participa a su modo en este carácter testimonial explícito de la Iglesia. Por otra parte, la separación entre testigos normales y calificados no coincide simplemente con la distinción entre laicos y sacerdotes.

El primer testigo calificado de la luz de Cristo fue *Juan el Bautista*. En su imagen se ha de leer la esencia de toda misión y de toda fuerza testimonial. Por eso él está en un lugar tan significativo en el Prólogo: emerge con su misión antes de que la palabra aparezca en la carne. Es testigo como precursor.

Esto significa, en primer lugar, que Juan representa el fin y la conclusión del Antiguo Testamento y que es el primero que viniendo del Antiguo cruza el umbral del

Nuevo. Hasta aquí él es el cumplimiento de todo el Antiguo Testamento, cuya misión se consume en el indicar a Cristo. Por otra parte, Juan es el primero que realmente da testimonio de la luz misma y por eso su misión está claramente de este lado del umbral: es una misión del Nuevo Testamento. La tarea veterotestamentaria dada por Dios a Moisés o a un profeta era siempre una tarea limitada y circunscripta en el interior de la justicia. Fue impartida, se la podía realizar, orden y ejecución podían alcanzar una identificación precisa. La tarea neotestamentaria, que ya toca a Juan, contiene la exigencia ilimitada de dar testimonio de la luz. Esta tarea es dada en el amor y (aunque pueda ser muy dura) en la alegría, pues acontece en la misión del Hijo. Todo en esta misión tiene el carácter del amor. Por eso, tarea y realización ya no pueden identificarse: la tarea es superada en la realización (pues la realización acontece en la gracia del Hijo), pero quienes la realizan saben al mismo tiempo que jamás corresponderán plenamente, que quedarán eternamente a la zaga de la tarea. En la realización nunca sabrán cuánto se ha de adjudicar a su propio obrar y cuánto (infinitamente más) a la fuerza y a la gracia del Señor. El Padre agradece, en primer lugar, al Hijo por la realización de la tarea, y en este agradecimiento está contenido y comprendido el agradecimiento a los testigos. La relación de éstos con el Hijo es doble: tomando distancia de sí mismos remiten a la luz del Hijo; saben más profundamente que nadie que no son la luz, que frente a la luz no son más que seres falibles. Pero cuanto más profundamente convencidos están de ser siervos inútiles, tanto más el Hijo les regala su propia luz, les participa su propia misión, les

atrae y compromete en el movimiento eterno del Padre al Padre, más gracia les da para administrar y repartir. Por tanto, es significativo que Juan, que por sí bautiza sólo con agua, tenga sin embargo la tarea de bautizar al mismo Señor en el bautismo que se convertirá en el origen de todo bautismo en el Espíritu. A partir de este bautismo, Juan también bautiza en Espíritu, también transmite la vida de la fe no sólo en la palabra sino en el sacramento. Y también es significativo que el Señor fuera concebido por María en el Espíritu Santo y que Juan estando en el seno de su madre recibiera el Espíritu por medio de María. Todos los hilos de la misión pasan por las manos de María. Dios mismo otorga la misión, pero María le transmite algo de sí misma, de su fecundidad y vitalidad. La misión de Cristo es eterna en Dios, pero en virtud del sí de su Madre se convierte en misión humana y actual. Del mismo modo, Juan en el seno de su madre tiene ya su misión de modo latente en Dios, pero en contacto con la Madre es como si su misión le fuese transmitida como misión humana.

Toda misión acontece en el Espíritu Santo. Si el Señor vino al mundo para manifestar al Padre, si Él mismo era la revelación del Padre, esto aconteció en la fuerza del Espíritu Santo que desciende sobre el Hijo siendo enviado por el Padre. El Espíritu es tanto el portador de la misión como la misión misma: es la misión de la misión. Por una parte, Él es en Dios el testigo que da testimonio de la relación entre Padre e Hijo, el único que puede dar testimonio «desinteresada e imparcialmente» tanto del amor de ambos en la eternidad cuanto del misterio de su separación en la cruz. Por otra, precisamente como el tercero en Dios, Él es el

intercambio eterno entre Padre e Hijo, el confidente común y recíproco que ha de mediar el amor de ambos, el mensajero y enviado del amor. Por eso, en la encarnación del Hijo el Espíritu es tanto el testigo de la gloria del Hijo depositada junto al Padre —el Espíritu la hace visible en la fe— como la misión del Padre al Hijo —en forma de paloma—.

Del Espíritu Santo provienen las propiedades esenciales de la misión cristiana: ser viva, libre, jamás concluida, fluida, imposible de fijar, creciente; en la realización, la misión deviene siempre más rica y generosa, pero precisamente por ello, también más exigente. En la misión del Hijo es activo el Espíritu Santo, quien es la vida del amor mismo, como la sangre vital de la divinidad. Precisamente porque el Hijo ha cumplido su misión hasta el extremo, para nosotros la misión es de una plenitud inagotable.

Por último, en el Nuevo Testamento la misión calificada es misión en el Espíritu Santo, porque ella no se agota en el amor entre el Señor y el discípulo. El discípulo no quiere cumplir únicamente una obra cualquiera para el Señor, no quiere realizar su voluntad de un modo impreciso, sino que desea vivamente que su obra lleve la forma y la semejanza de su Señor. Como una mujer no sólo le pide a su hombre un niño, sino un niño semejante a él, que lleve sus rasgos, que herede su espíritu, que realice sus planes. Ella quisiera, ejerciendo una maternidad espiritual, también ayudar a conformar la esencia del varón, del cual —por su parte— concibe pasivamente y lleva su fruto. El Espíritu Santo crea en la misión del discípulo esa filiación de la obra, ese carácter común. Cristo y María crean en el cristiano la fe amante, la disponibilidad. Cristo y el Espíritu la

transforman en fe activa, una fe que se deja conducir como si fuera un instrumento del Señor, sin preguntar hacia dónde la gracia la está llevando. La fe sabe que vivir de la misión significa vivir del amor del Señor, y esto le basta.

LA PALABRA EN EL SACRAMENTO

1,9. Era la luz verdadera, que viniendo al mundo ilumina a todo hombre.

La luz de la palabra, que viene al mundo no sólo para brillar en las tinieblas generales, sino para tocar e iluminar a cada hombre, a la persona siempre única, no alcanza a este ser único de otro modo que en la forma de los SACRAMENTOS. Si el contenido esencial de la gracia participada consiste en la fe, el amor y la esperanza, este contenido se vierte en la forma de los sacramentos y por éstos es diferenciado y configurado en una gracia eclesial.

Fe, amor y esperanza son como una corriente sin límites ni márgenes que emana de Dios y regresa a Dios. Son la vida y la luz una e informe de la gracia. Ahora bien, Dios mismo es trinitario y como tal es vida conformada. Es un Dios del orden también en el amor, por eso Dios regala la vida y luz de su palabra en una forma. Esta forma de vida configurada es la Iglesia, en tanto ella contiene y dispensa en un orden las fuentes de la vida y de la luz: los sacramentos.

De ningún modo esta forma viene a la vida sólo posterior y secundariamente. Pues nunca el amor a un tú permanece escondido en la esfera privada del yo. Tan pronto

existe el amor, concierne y toca tanto al yo como al tú. En virtud del amor mismo, de su querer regalarse, el tú conquista en el amor una «pretensión», un derecho a intervenir y tomar parte: en el espíritu, en la inteligencia, en el poder, en la sexualidad, en la vida y en las solicitudes del amado. Así, tampoco el amor del hombre a Dios puede permanecer el quehacer privado del individuo. En la fe, el amor, la esperanza, el individuo le da a Dios precisamente un derecho a disponer e intervenir en su existencia y en su vida. Tan sólo del amor, de la mera aserción del amor, no puede vivir el amado. La soledad de ese amor debe abrirse y entregarse de un modo real: convertirse en regalo. Los sacramentos de Dios son la objetivación del amor, en la que el amor escapa al peligro de agotarse en la esfera privada subjetiva. Por eso, Dios quiere que el amor entre Él y los hombres lleve este sello. Los sacramentos son la demostración sensible de la realidad de la vida de la gracia: del amor de Dios a nosotros y de nuestro amor a Él. Le dan al amor su salud verdadera, en la que, por cierto, el amor debe conservar su sed, que no es sed de acrecentar su yo (esto conduciría a una actitud encogida y apocada en sí mismo), sino de pertenecer siempre más a Dios. La auténtica vitalidad, el manar claro, cándido, en cierto modo ingenuo del amor acontece en los sacramentos, pues aquí el amor recibe su alimento, aquí vive y late el intercambio, la circulación, la comunidad. Los sacramentos son la forma y el terruño del amor.

Finalmente, la forma sacramental de la gracia también deja ver que está ordenada a los pecadores. El pecado consume la vida de fe, amor y esperanza. Desde una perspectiva humana, el pecado parece anular primero el amor, luego

la fe y, finalmente, la esperanza. Pero visto a partir de Dios, lo primero que se pierde es la esperanza. Ésta es lo primero que Dios quita al pecador, como lo más profundo. Y el hombre no nota la carencia, continúa viviendo en una esperanza vacía, que ya no es tal, sino una especie de cáscara vacía. Piensa que el pecado únicamente le ha obstruido la vista, mientras en el fondo todo queda intacto; se imagina que cuando vuelva a necesitarla simplemente necesitará retomar la esperanza dejada. Pero, visto desde Dios, precisamente la esperanza no se deja reducir fríamente al silencio. Los sacramentos actúan contra esta destrucción de la vida provocada por el pecado. En la vida pura, que se mueve como un vínculo eterno desde Dios a los hombres y de nuevo hacia Dios, los sacramentos introducen marcas, principios, puntos de partida. Forman determinadas posiciones por donde la gracia puede penetrar, en las que el hombre puede mantenerse firme en medio de la confusión del pecado. Le dan al pecador un sostén palpable, son el espaldar en el que puede apoyarse y volver a enderezarse. Si no existiese el pecado o si sólo existiese el pecado, tampoco existirían los sacramentos. Ellos son la ayuda para pasar desde el extravío del mundo a la vida de Dios.

Pero, si bien los sacramentos configuran y particularizan la vida infinita y así parecen limitarla y encausarla, sin embargo ellos contienen la gracia en la forma de un recipiente desbordante. Tan lejos están de ser una dosificación limitada de la gracia que, por el contrario, rompen –cada uno a su modo– todo límite y barrera del hombre y del mundo. Pues, en primer lugar, todos ellos contienen la gracia de tal modo que es y permanece siempre infinitamente más grande

que toda capacidad y toda expectativa por comprenderla. Además, siendo dispensados, los sacramentos se hacen más ricos. Cuanto más son distribuidos, tanto más pleno deviene el recipiente de gracias del cual fluyen. Cuanta más gracia corre a través de ellos, tanta más gracia está disponible para seguir fluyendo. Pues, cuanta más gracia Dios puede dispensar, tanto más se revela su generosidad. ¡El amor crece por el amor! Y además, cada gracia dispensada por Dios y recibida por el hombre –aun muy débilmente recibida– deviene fecunda en el hombre y, así, deviene un crecimiento de la gracia misma. Pues la gracia que actúa en nosotros, como también lo que ella obra, no nos pertenece a nosotros sino a Dios. Así la gracia se acrecienta a sí misma, es lo más fecundo que existe. Es lo creativo por excelencia en Dios, lo que creó el mundo real de la nada.

La paradoja de los sacramentos es que son, al mismo tiempo, gracia conformada, por tanto gracia particular, diferenciada, y sin embargo en cuanto gracia no conocen ningún tipo de límite, por el contrario regalan una gracia siempre desbordante, siempre más rica.

Esto, finalmente, se muestra en que cada gracia sacramental supera infinitamente el momento de su recepción, repercutiendo activamente a lo largo de la vida del que la recibe, eventualmente aun más allá de su vida en la vida de sus hijos y en la de los hijos de sus hijos, o entre los hombres con los que estuvo en contacto. Este desborde sobreabundante también provoca que las diversas gracias sacramentales se incluyan, se predispongan e incrementen mutuamente y, así, sin abandonar su particularidad sacramental, confluyan en una vida católica sacramental infinita.

Esta paradoja muestra que los sacramentos mismos son amor. Pues el amor es siempre al mismo tiempo concreto, determinado, particular e infinitamente desbordante. Esto vale de todo amor, ya del erótico que en la procreación demuestra su fecundidad, y aún más del caritativo que por su cuidado y bondad despierta nuevas ayudas y nuevas bondades. En esta esencia del amor participan todos los sacramentos. Ellos son la luz del amor en el mundo visible y sensible. Y esta unidad de particularidad y exceso desbordante se hace visible en cada uno de ellos. □

El BAUTISMO nos hace hijos de Dios, ya antes del despertarse de nuestra razón. El bautismo es al mismo tiempo un regalo infinito y una responsabilidad infinita. Nosotros hubiéramos debido comenzar esta existencia como pecadores, pero Dios quita nuestra culpa. Hubiéramos debido hacer uso de nuestra vida para ir saldando nuestra culpa frente a Dios, pero Dios no sólo anula esa culpa, más bien en su lugar nos regala un anticipo de gracia de cuya sobrea-bundancia podremos nutrirnos durante toda la vida. Nos quita la culpa que llevamos de nuestros antepasados y crea en nosotros una deuda de gratitud infinita. Nos regala una reserva de gracia que no se agota por la reiteración del pecado. En virtud de la gracia bautismal, Dios perdonará siempre de nuevo al pecador que a Él retorne. A partir de la gracia del bautismo, que siempre perdura en él también en situación de pecado, el pecador puede pedir ese perdón de Dios. La gracia del bautismo extiende sus efectos durante toda la vida, no se irá consumiendo poco a poco a lo largo de ella. En realidad, más allá de toda necesidad y de toda

pretensión, permanece un exceso sobreabundante de gracia ofrecida y concedida. Es la provisión de alimento inagotable que Dios da a sus hijos para el camino de la vida. Le da también al pecador un derecho a ser juzgado de modo más benigno precisamente en virtud del bautismo. Es verdad que el pecado del bautizado puede ser más pesado que el del pagano, quien ignora por completo la gracia de la filiación, pero al mismo tiempo en virtud del bautismo también puede ser más perdonable. Pues el bautismo es una prenda de la misericordia de Dios. Pero la gracia bautismal nunca se limita a los bautizados. El niño la recibe sin poder consentir de modo personal, pero toda recepción de la gracia presupone un consentimiento. Por eso, alguien cercano al niño debe reconocer en su lugar que el niño no le pertenece a él sino a Dios. Quienes consienten –por lo general los padres y los padrinos– participan ellos mismos en la gracia dada. En la decisión de dejar bautizar cristianamente a un niño, y con ello también de educarlo cristianamente, se esconde una gracia a menudo inconsciente para los padres que conforma una unidad con la gracia bautismal de su niño. Los padres regalan su niño a Dios, por medio de ellos el niño se transforma en propiedad de Dios. Y a la unidad de ese regalar que es activo y pasivo, Dios responde con la gracia bautismal que, sin dividirse, pasa al bautizando y a los participantes y les otorga un parentesco nuevo en Dios. Y ya que la Iglesia entera participa en ese consentimiento, también ella recibe de cada gracia bautismal particular, naciendo así un parentesco espiritual entre el bautizando y la Iglesia y, por consiguiente, entre todos los cristianos. Aquí el regalo de la gracia se transforma en responsabilidad.

El bautizado particular se convierte en el administrador de un tesoro divino que le es confiado y que él ha de administrar en el sentido de Dios. Y en Dios toda administración significa una donación. Radica en el sentido mismo de la gracia bautismal que sea vuelta a regalar por quien la posee. De tal manera ella no disminuye, sino que se acrecienta. Ya por el hecho de que el mismo donar conduce a Dios. Pues cada vez que alguien toma de su tesoro para comunicarlo, debe recordar que ese tesoro no es simplemente suyo, sino el tesoro de Dios en él. Debe regalar recordando que en ese regalar él está cumpliendo la voluntad de Dios y que ese regalo será utilizado en el nombre de Dios. En el momento en que se acerca al tesoro porque otro tiene necesidad, también se le hace patente con ojos nuevos la necesidad del otro, comienza a verla con los ojos de Dios. Antes, quizá haya pensado que podría ayudar en un sentido humano por ser el dueño de un tesoro. Ahora, reconoce que sólo Dios es capaz de donar a los demás algo de lo que él ha depositado en Dios. Así, la gracia bautismal, fluyendo hacia el otro, conduce de regreso a su origen en Dios. □

El bautismo no nos libra de recaer en el pecado, pero sí nos garantiza el perdón de Dios en el caso de caer. Por eso la gracia de la confesión está contenida en la gracia del bautismo. La CONFESIÓN nos regala la posibilidad del regreso siempre nuevo desde el pecado a Dios. Su particularidad radica, en primer lugar, en ser un acontecimiento claramente personal entre Dios y el alma. Existe una cierta proporción entre el arrepentimiento y la acusación, por una parte, y la gracia que perdona, por otra. Esta gracia, más

que en ningún otro sacramento, es puesta en las manos del agraciado mismo, que en gran medida la puede recibir según su decisión y parecer propios. Él mismo puede crear orden, ha recibido de Dios el poder de ordenar su vida perdida, de configurarla de nuevo, de encauzar de nuevo el flujo de su vida. Por eso, la gracia de la confesión se transforma en una gracia claramente particular y acuñada. El hombre se presenta ante Dios con las tinieblas de su pecado y pide la luz de la gracia. Es un encuentro personal cuyo sentido se agota, por de pronto, en el encuentro entre oscuridad y luz, entre un *minus* y un *plus*. La sobreabundancia de gracia, que como siempre también aquí es regalada, no es una especie de acopio dejado en depósito como sucede en el bautismo, sino que de inmediato pasa a formar parte de la obra de vida personal del confesante. La gracia de la confesión crea pureza y da fuerzas para conservar esa pureza. Mientras que la continuidad del bautismo a lo largo de la vida está más en el bautismo mismo, la continuidad de la confesión radica más bien en la comunión. Ahora bien, si este fuese todo su sentido, la confesión permanecería un acontecimiento puramente privado entre Dios y el alma. Algo semejante, sin embargo, está excluido según la esencia misma de la gracia, que siempre es gracia eclesial y, por tanto, comunitaria. El pecador que se presenta ante Dios en la confesión se acerca a Él, ciertamente, con su propio pecado. Tan propio, que le está absolutamente prohibido mitigar o disculpar ese pecado mirando de reojo a los demás pecadores. Cualquiera sea la índole de su pecado, es siempre horrendo e inexcusable. Pero, precisamente por eso, en su pecado siempre se encarna también el pecado del mundo en su

totalidad; su pecado está en una especie de comunión con el pecado general y con su primer padre y promotor, el diablo. Ante Dios no está tanto el pecador aislado, sino un hijo del demonio, un miembro de la comunidad de Satán. Y de un modo análogo, el sacerdote que recibe la confesión e imparte la absolución representa la voz de Dios, que siempre es comprensiva y sólo imparte este perdón particular en conexión con el infinito acto del perdón y con la redención universal. Así, en la confesión el penitente es asumido en el camino de redención del mismo Señor. Sólo en este camino es posible superar la contradicción espantosa con la que él se presenta ante Dios: la contradicción entre el propio pecado y la pureza de Dios. Mientras comparece suplicante ante Dios, Dios lo agracia conduciéndolo a través del sufrimiento de Cristo en una especie de proceso abreviado. El camino desde la contrición y el arrepentimiento por el propio pecado y la propia tibieza hasta la experiencia del juicio en la declaración de los pecados y la perspectiva del cielo en la absolución recibida, desde la punzante aflicción por sí mismo hasta la igualmente punzante alegría y gratitud por la bondad de Dios: ese camino que es recorrido en cada confesión, en el que Dios nos sumerge por un instante en el *via crucis* de su Hijo, ese contacto, esa alusión a la pasión (que por ser alusión no necesita ser superficial), dilata la confesión en un acontecimiento más que personal. La confesión es, absolutamente, un acontecimiento eclesial. Reconciliación con Dios es siempre reconciliación con la Iglesia. Todo pecador está de alguna manera fuera de la Iglesia. Aun cuando no esté excomulgado, está fuera del centro de la Iglesia donde vive

la pureza perfecta del Señor. Cada confesión vuelve a llevarnos al centro de la Iglesia. Para unos desde una lejanía extrema, para otros desde un pequeño alejamiento. Pero en el momento del retorno la distancia no juega ningún papel. Sólo importa saber que uno estaba fuera y ahora está de nuevo dentro y que esto fue cumplido por el Señor y su cruz. La confesión, tal vez el más personal de los sacramentos, tiene por objetivo que el creyente pueda ser de nuevo, por decirlo así, impersonal en la Iglesia, ser un miembro de la comunidad entre otros miembros. Por cierto, tiene frente a Dios el deber de confesarse, pero también lo tiene frente a la Iglesia. Por eso, la gracia de la confesión es una gracia comunitaria. Una parte de ella es regalada personalmente al penitente para su vida, otra parte es utilizada misteriosamente para la purificación e iluminación de la comunidad. Pues así como existe una comunión en el pecado, aún mucho más una comunión en la gracia. Y cuanto menos pecados macizos y bien perfilados uno ha de confesar, tanto mayor es su deber de confesar la culpa general y anónima de todos los miembros de la Iglesia. Ésta, por otra parte, tiene el derecho de exigir del pecador, especialmente si está cargado con pecados groseros, que se purifique por la confesión, para que este miembro pecador no la ensucie en su totalidad. Por la confesión el cristiano, alejándose de sí mismo, es conducido dentro de la vida de la comunidad. Por eso es importante que la confesión sea lo opuesto a una reflexión sobre los propios pecados. Por cierto, el sacerdote debe saber qué ha de juzgar y el penitente qué pecado ha cometido. Pero el punto central de la confesión no es ni el pecado mismo ni su declaración, sino únicamente la gracia

del Señor. La declaración de los pecados no puede ser sino la apertura del corazón a la gracia. Y la medida del conocimiento de los pecados es dada por la medida de esta apertura. Ni el conocimiento del pecado como tal ni el coraje de haber dicho y descubierto «incluso esto» constituyen lo distintivo de una buena confesión; pues en la confesión también subsiste un *Noli-me-tangere*: un apartar la mirada del pecado para ver sólo la gracia. De otro modo la confesión no sería una participación en el camino del Señor que a través de la cruz conduce de regreso al Padre. El retorno al centro de la Iglesia es un retorno al centro del Padre: a la luz ardiente del Padre. Que el pecador regrese de las tinieblas más distantes o que ya esté en la luz: seguro es que la luz intimísima lo vuelve a encender.

Entre el bautismo y la confesión transcurre en la vida de un niño cristiano un espacio de tiempo prolongado. En la mayoría de los casos, el cristiano recibe el bautismo sin tener conocimiento, y la confesión teniendo pleno conocimiento. Entre ambos está el tiempo del saber incipiente, creciente. Este tiempo es de un modo especial el tiempo de gracia del ángel de la guarda, el de las primeras enseñanzas, del primer desarrollo de la vida cristiana en el seno de la Iglesia. Es también el tiempo de los primeros traspiés, que de momento, sin embargo, no se convierten en pecados graves. Que así sea, también se ha de agradecer a los ángeles, en cuyo trato íntimo el niño vive y que le protegen de un modo especial hasta la edad de la razón cuando es admitido en la confesión. El niño hace su examen de conciencia en presencia del ángel, posee ya un discernimiento del bien y

del mal, sabe que ciertas cosas no están permitidas. Pero no percibe la envergadura y trascendencia del bien y del mal. Y ese resto que no se percibe es dejado al buen criterio del ángel. El ángel inspira al niño para que se disculpe por lo hecho, fortaleciendo al mismo tiempo su inocencia infantil. Pues no le aclara precisamente el pecado, más bien siempre aparta al niño del mal camino sin esclarecerle la esencia del mal. Es el artista del ocultar y del dar otro rumbo, el que de todo lo malo sabe hacer algo bueno y de lo bueno sacar lo mejor. Sabe bien cuánto puede arruinarse con palabras y aclaraciones. En esto se parece a un buen padre confesor que muestra el buen camino sin dirigir la atención al pecado. Todas las confesiones posteriores conservarán siempre algo del carácter de ese tiempo de gracia infantil. Más tarde también se pedirá perdón por las faltas como entonces cuando niño y allí se incluirá todo lo que no se entiende ni se ve en su totalidad. Una cierta humildad fundamental, existente en el fondo de todas las cosas, surge en ese tiempo entre bautismo y comunión y sostendrá la entera vida cristiana. □

Si en el bautismo y en la confesión el aspecto particular de su gracia es claramente manifiesto y, más bien, el lado de su fluir sobreabundante, abierto e ilimitado es el que debe ser mostrado, en la COMUNIÓN este lado es el primero, casi el único visible. En el bautismo como en la confesión existe una cierta relación entre el pecado que es anulado y la gracia regalada. Ambos están también vinculados con una determinada visión y comprensión de la relación entre pecado y gracia. A pesar de la clara preponderancia de la

gracia, no desaparece toda proporción entre la persona humana y la divina. La comunión, por el contrario, carece de toda proporción: es un puro derroche unilateral. El único motivo por el que se recibe al Señor es porque Él se regala sin medida. La cuestión de la dignidad no entra. Del lado del receptor no debe existir más que la apertura receptiva. Ciertamente, también aquí se necesita una preparación. Pero la verdadera preparación para la comunión es la confesión y con ésta concluye. Y si luego de la comunión el hombre hubiese caído en pecado, debería confesarlo por lo menos a Dios, si no necesita hacerlo a la Iglesia. Este acto de purificación es anterior a la comunión y no es, acaso, la acción proporcionada del hombre frente al regalo del Señor en la comunión. La gracia de la comunión simplemente inunda, sobreabunda, escapa a todo cálculo. El hombre sólo puede dejarse desbordar por ella. La comunión es la respuesta sobreabundante del amor de Dios al apenas insinuado amor del hombre. Es la suspensión definitiva de todo cálculo, porque en su centro vive el misterio de la representación vicaria. Y la gracia del Hijo ha llevado este misterio hasta tal hondura que nosotros recibimos realmente su gracia; ésta pasa a nosotros y, así, ante el Padre estamos investidos con la gracia del Hijo. En el momento en que tenemos en nosotros la carne de su Hijo, el Padre ve al Hijo en nosotros y a sus ojos somos los hermanos de su Hijo. Por eso, la comunión se convierte para el Padre en la ocasión de regalarnos su gracia, sólo ahora realmente en una medida infinita. Olvida que somos pecadores y nos contempla como si fuésemos hijos cabales. Ama a su Hijo de tal modo que por amor al Hijo nos acoge también a

nosotros como hijos auténticos. Lo hace por amor al Hijo, a quien en el acto de su prodigarse le ha regalado la gracia de ser no simplemente el que se reparte, sino también el que recibe. Pues en la comunión, el Señor quiere saberse y sentirse hermano entre hermanos, quiere agasajarnos hasta tal punto que en ese don Él mismo sea agasajado por nosotros. Quien ha comulgado ya no es el mismo de antes. No en virtud del acto exterior de comulgar, sino porque el Señor en la comunión le transforma (sin que él sepa cómo) de vagabundo inútil en príncipe real. Es como si el Hijo de Dios hubiese recibido del Padre el permiso de jugar en la calle y, entonces, desde los callejones y vallados llevase a la casa paterna a sus compañeros de juego, andrajosos y piojosos como están, presentándolos como sus «amigos». Y en el momento en que los presenta como tales, también lo son, se transforman en amigos de la casa, distinguidos y semejantes al Hijo. Ésta es la gracia de la comunión que desborda toda medida. Bien se la puede llamar impersonal, aunque su acción toque lo más íntimo de nuestro ser. Su marea sube y crece por encima de nuestra persona, sin que podamos contenerla. La eucaristía en la Iglesia simplemente está presente, es presencia real y es administrada, en cierto modo, impersonalmente a todo el que la desee. No sólo es eficaz en el momento en que es distribuida. Ella actúa del mismo modo en la Iglesia como totalidad y en los creyentes particulares. Quienquiera la vea, quien esté en la Iglesia, es tocado por ella. Y también es recibida, si tan sólo es adorada. No actúa con menos fuerza durante una devoción vespertina que en la comunión matutina. La misma gracia de la comunión simplemente fluye, corre y llena con su luz

la Iglesia entera y a todos los que están en comunión con la Iglesia. Quien no la puede recibir de un modo exterior sacramental, en él actúa de un modo interior e inmediato. El regalo del Señor es el mismo, pertenece al mismo modo de ser, inmenso y supra-personal, de su regalar-se. La comunión hace posible la Comunión de los Santos. Nadie puede ni le está permitido comulgar para sí, ni siquiera en el sentido en el que fue bautizado para sí.

Entre confesión y comunión el paso es inmediato. Por la confesión, el camino al Señor está completamente libre: el Señor viene a su propia casa. Todo está preparado. El Señor en nosotros espera al Señor. La casa no necesita ser preparada aún de modo especial: ya *está* pronta. Nosotros *estamos* limpios, *somos* puros. En la confesión, el Señor nos da la posibilidad de presentarnos ante Él como *sus* criaturas. Por la confesión desaparece la importancia del pecado y del pecador, que nosotros somos. La indignidad ya no juega ningún papel. Cesa la infinita desproporción. Tampoco se da una proporción entre la frecuencia de la recepción de la confesión y el acto de recibir la comunión.

Para la frecuencia de la confesión son determinantes diversos puntos de vista: no debe ser tan frecuente que el pecador se ocupe más de sus propios pecados que de la gracia de Dios; pero tampoco puede ser demasiado infrecuente, para que el pecador experimente siempre de nuevo la apertura de su ser gracias al Señor en el sacerdote, y perciba esa voz del Señor que rompe y abre. Poco importa si confesamos nuestros pecados cotidianos y tan poco interesantes una vez por semana o una vez por mes. Por el contrario, sí importa cuántas veces experimentamos realmente la pureza del

Señor que nos llega de nuevo en la absolución. Tampoco la dirección espiritual junto a un sacerdote es motivo para una confesión más frecuente. En la confesión, el sacerdote sólo es un instrumento ministerial, el puro representante del Señor. Para la frecuencia de la comunión son esenciales otros puntos de vista. El Señor es el alimento de nuestra alma y es bueno recibir a menudo este alimento, incluso diariamente. Él es nuestro alimento primario (lo cual justifica el mandato de sobriedad y ayuno antes de comulgar): un alimento que procede de arriba, del Padre, y quiere conducir hacia el Padre. No se lo puede asimilar como el cuerpo digiere una comida; no deja ninguna impureza; más bien, nos integra a nosotros mismos en el Señor, nos abre para su misión. La supervivencia eucarística del Señor en nosotros es la supervivencia de su misión en nosotros. Y esta misión se ha de escuchar de un modo diverso y nuevo en cada comunión. El alma nunca sabe de antemano cómo el Señor quiere donarse hoy. Cada vez que lo recibe, su espera del Señor debe ser del todo nueva, intacta, sin la palidez que da la costumbre. Esto es la sobriedad, el ayuno del alma, el vacío que presupone la verdadera contemplación. La comunión pierde su fecundidad si la costumbre ocupa en el alma el espacio que debe estar reservado al Señor. Entonces puede ser indicado disminuir su frecuencia, para poder volver a recibir más vivamente al Señor. □

Como la gracia de la confesión hunde sus raíces en la gracia bautismal, así también la gracia de la CONFIRMACIÓN es parte de la gracia bautismal y ha de apoyarse y construir sobre lo que la gracia del bautismo ha despertado en el

niño. La confirmación es el sacramento de la madurez. La gracia de la confirmación consiste en la donación eclesial del Espíritu Santo eclesial, es decir, en el fortalecimiento del sentido eclesial del creyente y en la comprensión lúcida de que la Iglesia no es sólo institución, sino también vida. Su gracia consiste en saber que el Espíritu está vivo precisamente en la institución eclesial. La confirmación fortalece y consolida todo lo que es vivo en la Iglesia, por tanto también a los demás sacramentos. Está totalmente ordenada a los otros sacramentos, es como la sal que se disuelve, invisible y omnipresente, en toda la vida de la Iglesia. Es un sacramento relativo, no absoluto. Une, ata a la Iglesia, precisamente haciendo maduros a los cristianos. Y esta madurez consiste en que el cristiano se hace capaz en el seno de la Iglesia de juzgar por sí mismo y de mirar con los ojos de la Iglesia. Confiere una capacidad de discernimiento en todas las cosas de la Iglesia y da al confirmado un derecho de intervenir, de tener voz en la comunidad. Que cada confirmado tiene y puede hacer uso de un tal derecho debería estar más claro en la conciencia de los hombres que guían la Iglesia. Así, lo particular en la gracia de la confirmación es también, al mismo tiempo, lo que constituye su aspecto desbordante y general. Su gracia abre la vida personal del creyente y le obliga a transformarse en un miembro responsable de la comunidad. Debe conocer mejor a la Iglesia, pues es un miembro vivo de ella. Se ha vuelto demasiado grande para la leche de la instrucción pasiva y debe pasar al alimento sólido de la educación personal y de la formación permanente en las cuestiones espirituales. Ya no puede considerar la

doctrina de la Iglesia simplemente como una tradición e institución cerradas. Debe vivir con todas las cosas y sentir en todas ellas lo que es vivo y creciente de la Iglesia. La Iglesia recibe y guarda un derecho a que él sea un miembro útil para la comunidad, que esté a su servicio, que abra su vida privada a la vida eclesial. Lo abierto de la gracia de la confirmación consiste en un conocimiento siempre creciente de la unidad de Espíritu e institución, de libertad cristiana y obediencia eclesial, y también en una disponibilidad creciente hacia la Iglesia que encarna esa unidad. Mientras el cristiano se encontraba en el estadio de inmadurez eclesial, gozaba de los privilegios de los niños: podía jugar, por así decirlo, con los medios de la gracia eclesial e incorporarlos a sus planes personales, de niño. Ahora que ha crecido y dejado la niñez, la norma de su vida ya no es su piedad personal, sino la Iglesia católica. Ya no debe comportarse según sus humores y de modo extravagante, debe renunciar a muchas preferencias personales en pro de la unidad, la paz y la conformidad en el amor: debe transformarse en un representante de la Iglesia. Por eso, no es lo mismo si se confiesa un confirmado o uno que no lo es. La declaración de los pecados puede ser la misma exteriormente, pero la falta del confirmado es mucho más seria, pues él ya es maduro, tiene en sí el Espíritu Santo y su responsabilidad. Ya no es un niño, debe saber lo que hace. Y porque la confirmación significa la puerta de ingreso en la vida madura de la Iglesia, por eso ella es, finalmente, la especial preparación para las dos vocaciones de vida por excelencia en la Iglesia: el sacerdocio y el matrimonio. □

El ORDEN SACERDOTAL consagra al que lo recibe como un administrador ministerial de la gracia. Su gracia sacerdotal consiste en que surge una especie de fusión entre lo personal en él y lo ministerial de la Iglesia, de modo que todo lo que es personal pasa al ministerio y el ministerio tiñe todo lo personal. Si bien el aspecto particular y diferenciado de esta gracia sacramental se hace visible, en primer lugar, en los plenos poderes y en las funciones propias del sacerdocio, sin embargo este particular incluye de inmediato también un misterio infinito, un exceso inabarcable. Este aspecto no resulta tanto de que al sacerdote, junto a la gracia sacerdotal, también le es regalada una especie de reserva personal en virtud de la cual es capaz de administrar dignamente su ministerio, sino más bien de que su yo personal pasa a ser posesión de la Iglesia. Las gracias personales que recibe en la ordenación fluyen de inmediato al tesoro de la Iglesia. Y este tesoro se le abre ahora al sacerdote, en verdad de tal modo que él puede abrirlo por sí mismo. La fuerza especial de la bendición de la primera misa no radica en una gracia privada dada al novel sacerdote, sino en que por primera vez él tiene acceso al tesoro de gracia supra-personal de la Iglesia. Y en la medida en que su personalidad deviene ministerial, lo ministerial también se hace personal: en todo lo que él transmite puede donarse a sí mismo. El sacerdote distribuye al mismo tiempo la sustancia de la Iglesia y su propia sustancia, pues ésta ya lleva la marca de lo eclesial. Esto lo distingue esencialmente del laico. Donándose a Dios, deviene un don para la comunidad. En el sacerdocio aparece del modo más puro y más visible el carácter sacrificial que

late en cada sacramento. Si el bautizado realiza el sacrificio de su libertad en favor del vínculo eclesial; el confesante, el sacrificio de su propensión al pecado y el de su apariencia (deponiendo, al menos frente al sacerdote, la apariencia de «hombre decente»); así el sacerdote ofrece al Señor y a la comunidad su entera existencia personal, y con ello se pone muy cerca del Señor que se sacrifica en la hostia. Y si bien en la Misa es siempre exigido el sacrificio de la entera comunidad, por su parte el sacerdote ha de representar el sacrificio de modo vicario, ministerial y personal. Únicamente por la fuerza de este sacrificio recibe la gracia de hacer crecer la gracia de Dios. Por la fuerza de ese sacrificio también él mismo se enriquece: cada confesión escuchada lo hace más puro, cada hostia distribuida más rico, pues siempre es el Señor quien lo traspasa, quien habla y actúa a través de él. Regalándose a la comunidad junto con el Señor, el sacerdote deja que ella participe de su gracia sacerdotal. Existe en la comunidad una analogía del sacerdocio, de modo que se da un acercamiento graduado a la gracia sacerdotal: desde el nivel inferior de una mera recepción pasiva, hasta el nivel superior de una donación de sí junto con el sacerdote. En este límite extremo se da el sacrificio de aquellos laicos que han aprendido, la mayoría de las veces promovidos por el sacerdote, la donación real e ilimitada por el prójimo. La especial pobreza y des-apropiación en este sacrificio provoca que el exceso de gracia, que el mismo sacrificio hace descender, sea puesto a completa disposición de la comunidad. En este sacerdocio invisible y velado participa ante todo la mujer que está junto al sacerdote, como María junto a Juan a los pies de la cruz. □

El sacramento del MATRIMONIO tiene su aspecto particular y diferenciado en que es la consagración cristiana de la relación natural, espiritual-corporal, entre varón y mujer. Pero precisamente ahí está el punto de partida de su infinitud desbordante. Pues el matrimonio no toca a un sujeto singular, sino desde el inicio a una unidad viva de yo y tú. No es recibido por dos seres individuales, sino por una nueva comunidad. Es administrado a esta comunidad, es dado inseparablemente a los esposos, en tanto ellos son una nueva unidad en Dios. Hasta ahora la circulación de la gracia se movió desde Dios a los individuos, a la Iglesia y a Dios; ahora se mueve desde Dios a la comunidad matrimonial, al niño, y por todos ellos a la Iglesia y a Dios. En otras ocasiones el exceso de gracia redundaba en provecho de la Iglesia como institución ya existente; ahora la gracia es regalada a la familia como célula de la Iglesia misma. En las gracias personales se necesita un sacrificio a fin de que la gracia se dirija a la comunidad; en la gracia donada a la familia, la gracia fluye de un modo espontáneo al niño. Es verdad que aquí también existe un peligro: que la familia se conciba como una comunidad cerrada, mientras debería abrirse por completo a la comunidad de la Iglesia. El individuo es más fácil de convencer de que él, como pecador, ha de cumplir el sacrificio de sí mismo. En la familia, por el contrario, existe una especie de ideal en cuyo nombre se da una inclinación a rechazar el sacrificio. Los padres, de buen grado, tienden a ocultar un egoísmo colectivo bajo la virtud de la previsión y del amor que se cumple en el seno de la familia. Y precisamente este seno familiar cerrado es hecho saltar por la gracia sacramental del matrimonio. Es propio

de la esencia de esta gracia el hacer posible amar al niño en Dios y a Dios en el niño, el abrir el espacio del amor terreno para dejar entrar a Dios en ese espacio y con Dios, evidentemente, también a la Iglesia. La gracia matrimonial es, en primer lugar, la santificación de la vida de los esposos, haciendo posible que lo que uno posee se vuelva propiedad del otro y sea fecundo para el otro. Por la fe, el amor y el sacrificio de uno siempre son santificados los dos. Y además, cada día y cada hora los dos tienen la posibilidad de estar reunidos en nombre de Cristo, de manera que según su propia promesa Él mismo se hace presente en medio de ellos. Pero todo esto sólo acontece en virtud de su primer sí, del sí que se han dado uno al otro formalmente en Dios, en el que se han entregado a Dios y dejado en manos de Dios uno al otro. En esta entrega recíproca del sí en Dios está el fundamento del misterio de la fecundidad natural y sobrenatural del matrimonio cristiano. En el sí cristiano de los esposos está contenido el sí al niño, pues dicen sí al amor como una gracia donada por Dios y fecunda a partir de Dios. Así el niño deja de ser el resultado aparentemente casual de un amor entre varón y mujer, lo cual acontece si el amor es visto y realizado desde un punto de vista meramente humano e instintivo. Pues este tipo de amor está primero cerrado en sí mismo y sólo casualmente es abierto por la fuerza de la existencia del niño. El niño pone a ese amor humano ante un problema adicional, totalmente nuevo, y una vez más se ha de buscar consejo sobre cómo situarse frente a esa nueva realidad. El niño de un matrimonio cristiano, por el contrario, ya fue afirmado y asumido con Dios desde el inicio como un fruto de la gracia divina

que se dona, como una realidad que pertenece a Dios y a la Iglesia, regalada a los esposos y no simplemente librada a su buen parecer, y que como tal arraiga el amor de los padres aún más fuertemente en Dios. Por una parte, el amor mutuo de los esposos en Dios es tan grande que sólo puede ser llenado por Dios. Por otra, Dios lo regala tan expresamente como gracia que junto con ese amor es dada la promesa de la fecundidad; una promesa que permanece en Dios mismo y no pasa a ser posesión de los esposos. Una expresión de ello es que la generación acontece en la oscuridad, en una confianza ciega, y que los esposos no poseen ninguna seguridad acerca de la concepción del niño. Han puesto en las manos de Dios la decisión del cumplimiento de su amor, y con ello realizan lo que Dios exige por medio de la naturaleza a su misma creación: ellos lo reconocen como el Señor soberano de la fecundidad de todo amor. Por eso no se puede (ni se debe) calcular al niño, porque tampoco se puede calcular la gracia: el niño es una expresión de la libertad de toda fecundidad y, por eso, una imagen del Espíritu Santo. Hombre, mujer y niño son desde siempre una unidad en el plan de Dios. También como familia concreta son pensados y queridos en Dios como unidad. Esta mujer es destinada por Dios para este hombre y este niño es reservado para ambos. Así, en el plan de Dios, el niño ya existe como unidad de estos esposos, si bien temporal y fisiológicamente tan sólo dormita en la potencia de los padres que lo llevan por separado. Potencialmente, el niño uno y único ya está presente en ambos y así constituye la unidad potencial de ambos. En la generación y en el parto ellos ponen fuera de sí esa unidad como unidad real: entregando lo que en Dios

los hace uno, ellos realizan esa unidad y en la forma del niño que Dios les regala de nuevo la vuelven a acoger en la unidad de su gracia matrimonial. Pero, siendo puesta fuera para hacerse real, esa unidad fue entregada en el seno de Dios, y por eso para los padres existe la obligación de dejarla ser fecunda también en Dios, de dejar que el fruto regrese a Dios. Y esto significa que deben entregar su niño en el seno de la Iglesia, en la comunidad de los que pertenecen a Dios. El niño de padres cristianos tiene, por ser un hijo de la gracia, un derecho intrínseco al bautismo. La gracia bautismal que el niño recibe actúa retroactivamente en la gracia matrimonial de los padres. Y ambas gracias se incluyen una en la otra. Así, el matrimonio cristiano es una unidad en Dios y ya no puede hablarse de dos fines diferentes del matrimonio, como en un matrimonio natural. Sólo en el matrimonio natural puede contemplarse al niño como si estuviese fuera del amor personal de los esposos. En el matrimonio cristiano los esposos se pertenecen en Dios: en su fe, amor y esperanza siempre está incluido el niño que Dios puede regalarles. Dios puede reclamar el niño para sí, dándolo al sacerdocio o a la vida consagrada. Y estando dispuestos ya en el sí de su celebración matrimonial a dejar ir al niño por el camino de Dios, el sacrificio exigido a los padres ya estaba en el origen. Dios tampoco está obligado de modo necesario a regalar el niño a los padres. El niño no sería una gracia si Dios debiera dárselos de modo necesario. En el permanecer abiertos a la bendición del niño, el matrimonio cristiano permanece abierto a la Iglesia. Todo matrimonio cristiano es bendecido por Dios y es fecundo en Dios, sea por la bendición de los niños o por la bendición

del sacrificio. Si Dios elige la segunda posibilidad, entonces la fecundidad del matrimonio se expande y crece espiritual e invisiblemente en el seno de la comunidad. La fecundidad natural y sobrenatural del matrimonio y de la Iglesia forman una unidad indivisible. Así, la vocación al sacerdocio y a la vida consagrada de los niños puede conducir a la muerte de la fecundidad natural de una familia, pero al inicio de una fecundidad infinita en la Iglesia. Y la Iglesia misma conoce el misterio dual de la bendición del sacrificio y de los niños. Pues es igualmente dejado al buen Dios tanto si Él quiere que la fe y el amor de una comunidad se vuelvan más ricos y fecundos, como si quiere —humanamente hablando— entregarla al destino de la esterilidad. Tanto si quiere hacer surgir de la sangre de los mártires el milagro de la nueva florecencia cristiana, como si quiere dejar desaparecer aparentemente sin fruto alguno la cristiandad perseguida en todo un territorio. En este misterio son el matrimonio cristiano y la Iglesia una sola cosa. Pero su relación mutua nunca ha de entenderse como si la fecundidad matrimonial regalase niños a la Iglesia y la fecundidad de la Iglesia se alimentase de la del matrimonio. La fecundidad de la Iglesia se alimenta únicamente de Dios. El matrimonio cristiano es fecundo para la Iglesia sólo si él mismo es fecundado por Dios, si varón y mujer se consumen en Dios, si vierten en Dios su propia sustancia, sí mismos, sus posibilidades y oportunidades más propias, también si este regalo sucede en la forma del acto generativo y de la concepción. La Iglesia misma fue dada a luz en la muerte de Cristo, cuando Cristo entregó su propia sustancia y su propia potencia en la perfecta oscuridad de Dios,

sin poder ya controlarlas en sus efectos. En su palabra: «En tus manos, Padre, entrego mi Espíritu», el Señor deviene el arquetipo perfecto del procreador. Tan profundamente se olvida de sí, tan absolutamente se desprende de sí, que no restituye su Espíritu en el Espíritu del Padre del cual lo había recibido, sino en sus manos. Todo matrimonio cristiano ha de abrirse y constituirse en este misterio de la cruz, para liberar y entregar el yo y toda sustancia propia a través de la familia, en un sacrificio de sí con Cristo a la Iglesia y por la Iglesia al Padre. □

La luz que vino al mundo para iluminar a todo hombre también le ilumina cuando él se dispone a abandonar este mundo para regresar al Padre. La EXTREMAUNCIÓN devuelve la vida ya configurada al flujo infinito de fe, amor y esperanza. Cada sacramento guía al hombre hacia Dios, lo orienta. La unción es la pura y simple orientación. Confesión y comunión pueden recibirse cuando uno quiera, uno mismo puede conducir y ordenar. En cambio aquí sólo es conducido. Aun cuando se la reciba de un modo consciente y voluntario, según su misma esencia la unción permanece siempre ofrecida desde afuera. Se está entregado a ella, ella se cumple en nosotros. Nunca es el sacerdote tan autónomo en su acción, tan dispensador, tan absoluto en nombre de Dios. La unción es el paso desde la vida personal, configurada y dispuesta por sí mismo a la comunidad de los redimidos, de los que se dispone. Ya en los demás sacramentos uno siempre ha de entregarse –en toda disposición de sí y en toda espontaneidad– a una ley superior e invisible: nunca se tenía en la mano la medida del recibir y

del no recibir. Desde siempre uno, recibiendo, se recibió más a sí mismo que lo que recibió. Ahora, en la unción, esta ley se vuelve definitiva. El hombre sólo puede aún disponer escribiendo su testamento espiritual, volviéndole la espalda a todo lo que fue, estando a disposición de la pura disposición de Dios. En la unción, el Señor ha dispuesto de la muerte de su cristiano, cuya muerte ha probado y cuya amargura ha bebido de antemano. Y en la unción el moribundo sólo necesita repetir con el Señor: «En tus manos, Padre, entrego mi Espíritu». También la gracia de la extremaunción es a la vez configurada y desbordante: el ungido debe comparecer ante Dios con la sobreabundancia de gracia de este sacramento, dotado como hermano de Cristo. Y esta gracia continúa derramándose sobre la familia y la comunidad, que la reciben conscientemente en la edificación y el consuelo que siempre se dan en la extremaunción, pero también inconscientemente, porque aquí, en un final terreno son puestos inicios nuevos para algún o para muchos hombres. Pues toda muerte en Dios es fecunda. □

Los siete sacramentos forman juntos *la luz del mundo*. Lo son, porque en ellos la luz de Dios se hace accesible al mundo. Lo son, además, porque en su particularidad y determinación siempre poseen la misma incontenible y omnipresente irradiación y la misma misteriosa omnipresencia que la luz. Así el bautismo es omnipresente en una vida cristiana, precisamente porque es una acción determinada y establecida en el tiempo y en el espacio. Así, en la eucaristía el Señor es omnipresente en la Iglesia y por la Iglesia en el mundo, precisamente porque su presencia

posee la determinación y la particularidad de la presencia real en la hostia. Esta luz de los sacramentos brilla en las tinieblas, que no los reciben. El mundo no recibe a los sacramentos. Y la Iglesia no los recibe como debiera recibirlos. Los recibe como si fuesen aseguramientos, mientras que los sacramentos siempre aspiran a desasegurarnos en Dios. La Iglesia los recibe como si así el hombre cumplierse una acción para Dios, mientras ellos son siempre acciones de Dios para con los hombres. Sin embargo, existen aquellos que los reciben y que por los sacramentos han nacido de Dios. Y todo el que los recibe con ellos recibe la exigencia de la luz: que haya más luz. Quien recibe un sacramento, debe cuidar de que otros también lo reciban. Si un hombre comulgara solo en una Iglesia, esto significaría para él ante todo la obligación de cuidar que otros también comulguen. Esta obligación pertenece al resplandor de la luz, que se hace más intensa cuanto más resplandece. Pues el contenido de los sacramentos es el amor, que siempre es la unidad inseparable de amor a Dios y amor al prójimo. Por eso, es menester que no sólo la gracia interior invisible de la recepción de los sacramentos actúe en el interior de la comunidad, sino absolutamente también el acto visible. La gracia sobrenatural es de una calidad tal que una parte de ella se transforma en una fuerza natural de comunicación. Lo invisible repercute también en lo visible. Ambas esferas no deben ser separadas. Como el lavado de los pies realizado por el Señor era al mismo tiempo un acto de la gracia y del amor natural más visible, así también la acción de los hombres en el ámbito sacramental de la Iglesia —del sacerdote como del laico, del que da como del que recibe— es inseparable-

mente un actuar divino y humano, sobrenatural y natural. Y los hombres a los que le es permitido ese actuar saben asaz bien que en esta acción no se trata de ninguna confusión entre Dios y hombre. Precisamente en la recepción de los sacramentos se les manifiesta del modo más evidente la escisión entre el pecador que ellos son y el hijo de Dios que devienen por la gracia sacramental del Señor. En cuanto Dios realiza la unidad, se fortalece la dualidad. Pero ésta no es ninguna escisión trágica, porque nosotros de la unidad retrocedemos a la distancia de la reverencia y de la misión.

LA PALABRA NO RECIBIDA

1,10-11. Él era en el mundo, y el mundo fue hecho por Él, y el mundo no lo reconoció. Vino a lo que era suyo, y los suyos no lo recibieron.

El Señor vino al mundo y con Él la gracia, la Iglesia, la misión, los sacramentos. Todo lo que Él es, lo que hace y lo que dice, toda esa enorme disposición, esa preparación, ese ofrecimiento: esto es justamente el mundo que Él ha creado. Pues aquí no se trata de la vieja creación, que ciertamente también procede de Dios, sino de la nueva, de la esencial y definitiva creación que surge con la venida del Señor al mundo. Que nazca un cristiano es algo que sucede única y absolutamente por el amor del Señor. Por ese amor creador el cristiano es el que es. Para que esta creación se cumpla sólo se necesita una cosa: que la gracia no sea rechazada por el hombre. El hombre debe dejarse tomar e incluir en la

creación de Dios para transformarse él mismo en esa nueva creación. Todo está allí presente, todo está preparado: gracia, fe, amor, esperanza y misión. Toda la vida nueva está preparada hasta en sus particulares, el marco está armado, las fuentes de la nueva vida ya comienzan a fluir. En este nuevo ámbito el mundo, que en sí mismo lleva una vida irreal, hubiera podido encontrar su vida real, auténtica, su verdadero ser creado. Hubiera debido dejarse asumir en su forma, simplemente, como una masa un poco deforme en su molde. Pero el mundo no quiere dar precisamente esta pizca de consentimiento. No quiere corresponder a la nueva forma. No quiere ser aquello para lo cual fue destinado: no quiere ser el mundo de la palabra, ser propiedad de la palabra. No quiere corresponder a la gracia creadora. Por eso, es como si la entera nueva creación marchase en vacío, como una máquina que no tuviese nada para transformar.

El mundo sabe que en esa creación se trata de un nuevo nacimiento de Dios, de una transformación de sí gracias a Dios. Pero lo que el mundo no sabe es que en ese cambio radicaría la alegría suprema. Una alegría gloriosa, claramente una alegría espiritual, en la cual, sin embargo, la carne no se iría vacía. El mundo ve en esta posibilidad únicamente algo negativo, una muerte, la renuncia a todo lo que ama y a todo lo que está apegado. Entiende como su bien, como su bien único y supremo, todo lo que *le* satisface, lo que *le* causa alegría, lo que *le* ofrece encantos. Todo lo considera exclusivamente a partir de su propio centro de gravedad. En la nueva creación, el centro de gravedad pasa a Dios. El peso central cambia de lugar. El bien verdadero es Dios y Él es la alegría verdadera. Pero esto es lo que el

mundo no quiere. En esto es carne y nada más que carne. Pero el mundo nuevo que el Señor trae es Espíritu, en el que también la carne encuentra su buen orden.

Así, *el mundo no lo reconoció*. No se reconoce a Dios, si uno se pone a sí mismo entre Dios y el propio yo. Mientras el peso esté en el yo, se ve a Dios sólo a través de ese yo, se lo contempla como una función para sus propias satisfacciones, desde las más burdas hasta las más refinadas, enredándolo en los propios cálculos. Quien hace esto, no reconoce a Dios. Sólo *aquel* que ama reconoce a Dios, porque Dios es el amor. Un Dios que estuviese allí sólo para mí, nunca sería Dios. Cabe también la posibilidad de ver en Dios a un sustituto. Si alguien perdiese a su ser más querido, para quien hubiese vivido única y exclusivamente, entonces surgiría en su alma un vacío infinito y desde ese vacío gritaría a Dios. Querría que Dios llenase ese vacío. Puede ser que desde esa necesidad real surja un camino hacia Dios, sea posible un conocimiento de Dios. Pero también puede suceder que ese Dios implorado fuese un sustituto pasajero, que será nuevamente olvidado tan pronto otra realidad mundana llene el vacío que se había originado. En este caso, el mundo tampoco ha conocido a Dios. Toda vez que Dios es tan sólo una función del yo mundano, Él permanece desconocido, aun si fuese una función del deseo religioso. Pues el hombre es capaz de idearse un Dios que calme la necesidad religiosa que hay en él, como el pan calma su hambre o una pareja su necesidad erótica. A un tal Dios se le tributa una especie de impuesto, se le designa un lugar bien circunscrito y delimitado en su vida; tiene la capacidad de llenar el pequeño

hueco que provisionalmente se le ha preparado, para si se diera el caso limitar a Dios todavía un poco más. Recibir de esta manera a Dios es, en verdad, no conocerlo.

Pero, de inmediato, ese no-conocer es caracterizado de un modo más profundo como un *no-recibir*. Los hombres no reciben a Dios porque no desean a Dios. Sólo desean lo que ellos mismos pueden formar y crear. Dejan de lado lo que los sobrepasa y por lo que deberían dejarse expandir. En todo amor actúan de ese modo: primero parece que están prontos a dejarse expandir en todos los aspectos (por ejemplo en el matrimonio), pero luego, cuando la exigencia se hace seria, de inmediato se retraen. Mientras se acercan a Dios contraponiéndole sus propias medidas, pesos y exigencias, no puede decirse que reciben a Dios. Pues, recibir a Dios significa: crear espacio para Dios, no importa lo que Él pueda ser o traer. Puede significar una llamada a estar prontos, o una exigencia poco clara y definida, o una acción visible y bien comprensible; o tan sólo una acción única, o una palabra que debería ser dicha. Pero en todo caso el hombre debe estar disponible para todo, para el todo, para la consecuencia concreta que ahora sigue, para aquello escondido, para lo que no abarca con su mirada. Si únicamente estuviese disponible para una sola acción, no recibiría a Dios. Pues, para recibirle, debe estar disponible para todo. También para las realidades profundas, las que no se ven y que nunca serán abarcadas con la vista. En ninguna parte vale más que aquí la expresión que quien da el dedo meñique debe dar toda la mano, incluso todo el cuerpo. Casi nunca es apreciable desde el inicio esa totalidad concreta que Dios llegará a ser para uno. Para recibir a Dios se

necesita hacer el intento de no rehusarse, de tener una confianza ciega. Un hombre, por ejemplo, tiene una necesidad y su amigo le ofrece el dinero que lleva consigo. Éste no sería tal si pensara para sus adentros: «Ojalá no me pida demasiado». El amigo verdadero, más bien, se lamentaría de no tener nada más para ofrecerle. Si Dios tomase realmente todo de un hombre, lo haría seguramente porque Él necesita todo. Recibir a Dios significa regalarse a Dios, aun cuando nuestro regalo sólo consistiese en la donación de nuestras tinieblas a su luz para que Él las ilumine desde dentro. En sí misma la luz no pone ningún límite a su brillar. Un límite puede provenir, a lo sumo, de las tinieblas que no la reciben. Quien recibe la luz debe estar dispuesto a dejarse iluminar siempre más e ilimitadamente, a corresponder siempre más a los regalos y también a las exigencias del amor de Dios.

Este estar abierto a la luz permite al hombre manifestarle a Dios su deseo de ser tomado y recibido siempre más profunda y esencialmente por Él. Pero sólo a condición de que el hombre no haya rechazado la primera pequeña prestación que Dios le ha exigido. La compunción y el dolor del hombre por no poder ofrecer a Dios nada mejor que lo poco que ahora puede hacer por Él, no rara vez surge del orgullo que secretamente se imagina haber sido creado para algo mucho mejor. Pero la medida de la misión no es la propia capacidad de recibir, tampoco la suma de lo que en nosotros sería capaz de ser utilizado y transformado. La medida es únicamente la necesidad de Dios. Y al hombre no le está prohibido ofrecerse en humildad, siempre más, a esa necesidad.

El mundo que no reconoce al Señor son aquellos que lo rechazan en una ausencia total de conocimiento. *Los suyos que no lo reciben* son aquellos que ciertamente saben y han escuchado de Él, pero por cálculo y con conocimiento se cierran y lo refutan. La mayor parte de los hombres, hoy casi todos, de alguna manera han sentido hablar de Él. Pero se cierran de antemano al contenido de la palabra Dios. Lo rechazan, aun antes de haber escuchado su palabra. Se han dejado persuadir de que el nombre y el concepto de Dios sea algo negativo: algo que sensatamente se reserva para el final de la vida o para el más allá, o algo del todo indiferente, o algo hostil al hombre, tanto al individuo como a la comunidad. Grupos enteros de hombres pueden perseverar en un rechazo colectivo de Dios. Y es muy difícil conmover a un miembro que es parte de esos grupos cerrados, conmoverlo hasta el punto de que para él Dios llegue a ser una realidad. Ni siquiera lo logra la actitud social comprometida, el amor terreno a los hombres, pues también en este caso el hombre permanece la medida última de la valoración: porque yo mismo soy padre de familia, no permanezco insensible ante el sufrimiento de la familia vecina; porque yo podría estar en una situación precaria semejante, intervengo en favor de los derechos de los trabajadores, etc. En este caso, más bien, todo el grupo deberá ser sacudido de modo colectivo y general. Y sólo en una necesidad o catástrofe general, el amor social —que en el fondo permaneció egoísta— pasa más allá de sí al amor al prójimo desinteresado. Entonces se abre, al mismo tiempo, un camino a Dios y al acogimiento de Dios.

Ahora bien, este mundo que no conoce y por eso rechaza al Señor, que rechaza y por eso no conoce, es *su propiedad*,

son *los suyos*. Lo es, porque fue creado por Él. Y lo es, porque el Padre se lo ha regalado. Es un extraño regalo que el Padre hace aquí a su Hijo, pues le regala como su propiedad lo que no quiere saber nada de Él, lo que siente un odio mortal hacia Él. Le regala el mundo no convertido, un mundo imposible, del todo insoportable. Regala y envía a su Hijo a aquella viña cuyos viñadores no piensan sino en cómo matarlo. Ofreciendo al Hijo ese regalo, lo entrega a sus enemigos. Este mundo que nada quiere saber de Él debe ser transformado por el Hijo en un mundo que sea y quiera ser –real e interiormente– su propiedad. Lo que el Hijo restituye al Padre es un mundo que no está sin acceso al Padre, en el que al menos se ha puesto una semilla, una posibilidad de recibir a Dios. Un mundo en el que de ahora en adelante Dios puede penetrar para transformarlo en su propiedad. El mundo después de la cruz ya no es el mundo anterior a la cruz.

Los suyos, a los que Él viene, son todos aquellos que deberían creer pero no lo hacen. Es un concepto misterioso porque movedizo; es un círculo a la vez cerrado y abierto, a la vez finito y expandido al infinito. En primer lugar, el círculo de los suyos es un círculo limitado. El Señor viene como hombre al mundo. Viene a un pueblo particular, en un tiempo determinado. Tiene una determinada misión humana, que corresponde a un determinado grupo humano que es interpelado y afectado por esa misión. Viene como hombre y encuentra hombres particulares. Viene con la esperanza humana de que esos hombres –a los que encontrará con la palabra y la acción, a los que anunciará el mensaje del Padre, en los que y para los que obrará milagros–

lo recibirán como los suyos. El Señor no sería hombre si no tuviese esa esperanza. Y Él piensa humanamente que, a partir del encuentro con estos hombres, los efectos se extenderán hacia los que vienen más tarde y habitan más lejos. Cada misión humana tiene sus límites y su rostro particular. La misión de un párroco corresponde a su parroquia, la de un apóstol a la comunidad de individuos que es interpelada por su modo de ser, por su carácter, por las gracias que le fueron dadas en modo especial. Así Pablo tiene los suyos, Pedro los suyos, Santiago los suyos, que son pensados por Dios para ellos y también conducidos por Dios a ellos, en conformidad con su ministerio y su misión. También el Señor posee, en primer lugar, un tal círculo limitado y, ocasionalmente, también habla de ello. Pero está claro que para Él (y en Él también para todos sus apóstoles, enviados y creyentes) el círculo limitado se abre hacia lo ilimitado. Los suyos son, finalmente, todos los hombres, pues todos le pertenecen y por Él todos deben llegar a la fe. El Señor quiere morir y resucitar por todos. El Padre no le ha regalado una parte del mundo, sino el mundo entero. Por tanto, para el Señor el círculo de los suyos se expande hasta los confines del mundo, y por eso también envía a los suyos hasta los confines del mundo. El círculo limitado, para el que primero fue enviado y para el que también envía en primer lugar a los suyos, ahora no es sino el necesario punto de partida humano de un movimiento infinito. Para que la noción de los suyos no permanezca vaga, descolorida y abstracta, para que se vea en un ejemplo lo que significa ser interpelado y tomado en posesión, por eso existe el círculo limitado como punto de partida del movimiento. En el

interior de ese círculo limitado, las relaciones son humanas y visibles, juegan su papel las leyes de la afinidad espiritual, de la capacidad de respuesta espiritual, de la confianza, la amistad y la calidez humanas. Pero, cuanto más se extiende el círculo, más desaparecen esos rasgos humanos visibles. Pero no por eso desaparece la genuina relación del enviado para con los suyos. Por el contrario, cuanto más informe e inabarcable se hace la relación humana, más precisa puede hacerse en su carácter de relación divina. Así, el apóstol del Señor tampoco puede saber dónde termina el efecto de su misión. Los círculos que él propaga en lo invisible, en el reino de la gracia —y que aquí abajo sólo son conocidos por Dios—, son tan reales como los efectos humanamente visibles que él produce.

Los suyos, por último, son todos aquellos a los que el Señor tiene algo para dar. Por su gracia, ellos se hacen suyos. Por su gracia, reciben el sello que los distingue como suyos. Esto no excluye que ellos sean, al mismo tiempo, los que no lo han recibido. El Padre se los ha dado al Señor, aun antes de que ellos hayan decidido si quieren o no recibirlo. Y porque el Padre se los ha dado, el Señor los toma en posesión como los suyos. Muchos de ellos saben que son suyos, otros no se interesan en ello, otros no lo saben para nada, otros lo rechazan. Todos llevan en su equipaje de vida ese regalo del Padre, pero muchos no sospechan lo que llevan consigo. El Padre no se los regala al Hijo en vista de la recepción que ellos harán del Hijo, sino únicamente previendo que el amor del Hijo por los suyos será mayor que el rechazo de ellos, mayor que toda la tragedia y el fracaso del no ser recibido. Los hombres siempre piensan que pertenecen a

Dios en virtud de su consentimiento. Pero, en virtud de la redención del Señor es posible ser de Él sin siquiera saberlo. De aquellos que estaban en torno a la cruz, sólo la minoría sabía que eran suyos. La mayoría de ellos lo rechazaron. Y sin embargo, ya habían sido alcanzados por Él y ya le pertenecían como los suyos. Esto no excluye que la redención deba ser acogida y la voluntad de Dios realizada. Pero lo primario es la toma de posesión del Señor que sucedió cuando nosotros todavía éramos pecadores. Pues Él nos ha elegido a nosotros, no nosotros a Él.

LA PALABRA RECIBIDA

1,12. Pero a quienes lo recibieron, les dio el poder de devenir hijos de Dios, a los que creen en su nombre.

Hay hombres que sí han recibido al Señor, y lo han recibido, por cierto, con pleno conocimiento. En el primer círculo humano y visible está su madre, su padre adoptivo, los pastores, los reyes, Simeón y Ana, Isabel y Juan, sus discípulos y muchos del pueblo. Esta recepción acontece siempre de modo que el sí del hombre va, en primer lugar, más a Dios que al Hijo. Los que lo reciben son hombres que saben que Dios espera ser recibido por ellos. Quizá no saben de antemano qué significa recibirlo, ni cómo es posible hacerlo, ni qué consecuencias tendrá. Pero saben que Dios espera un sí de ellos. Y ellos lo dicen manifestando en ese sí al mismo tiempo su disponibilidad para recibir cualquier exigencia ulterior de Dios. Pero la exigencia de Dios es que

crean en el Hijo, por eso la fe en el Hijo contiene todas las exigencias de Dios y, con ello, toda exigencia en general. Estando dispuestos en su sí a dar ese salto desde Dios a su Hijo, desde un Dios supuesto y supuestamente conocido a un Hijo ni supuesto ni concebible (¡quién puede representarse a Dios como un hombre!), también están dispuestos a dar su sí al Hijo para la exigencia siempre creciente de Dios en el Hijo. Estando tan abiertos en el sí a Dios de ya no ponerle condiciones, se dejan expandir por Dios hasta la posibilidad de recibir y concebir a su Hijo. Sabían bien que Dios sería más grande que ellos. Lo conocían como el gran desconocido, con unas pocas exigencias que ya conocían y sobre las que no necesitaban romperse la cabeza, precisamente porque Dios era esencialmente desconocido, porque ofrecía poquísimos puntos de contacto para la comprensión humana. Era más fácil ser un discípulo de Dios que convertirse en un discípulo de Cristo. Pero, ahora, a aquellos que querían pertenecerle Dios se los entrega a su Hijo en propiedad. En adelante es imposible cualquier separación entre Padre e Hijo. Ellos querían creer en Dios, pero ahora Dios les exige que crean en su Hijo. Esto es más difícil, pues ahora el Dios lejano e incomprensible se ha transformado en uno cercano y, por eso, en un Dios aún más incomprensible. Y porque vino en forma humana, sus exigencias son más claras y perfiladas, más apremiantes, más difíciles de desoír. Es más fácil creer en un milagro que nos cuentan que en uno que vemos. Pues, viéndolo, chocamos de modo inmediato con lo que nos supera. El Padre, por tanto, nos muestra y remite al Hijo en nuestra fe: a Él debemos ver, a Él debemos escuchar, a Él debemos seguir. Pero el Hijo

no habla de otra cosa sino de que nosotros debemos ver al Padre, escucharle, ser perfectos como el Padre mismo es perfecto. Primero el Oculto dirige nuestra atención al Visible, luego el Visible indica al Oculto. Y ambos caminos son infinitos: el salto del Padre al Hijo no es ningún salto desde lo infinito e incomprensible hacia lo finito y comprensible, sino —no obstante toda la humanidad del Hijo— un salto hacia una mayor cercanía de lo incomprensible, que siempre de nuevo está detrás de lo comprensible.

De este modo, recibir a Dios se transforma en recibir al Hijo. El sí al Hijo es pronunciado primero hacia fuera, como a una realidad que está ante mí, sobre mí, junto a mí. Así nos representamos al Hijo. Después creemos en su *nombre*, en el nombre del Hijo. Y apenas es pronunciado, este sí emprende una dirección inesperada, va hacia dentro, se dirige a nuestro interior. Pues el Hijo mismo nos indica que Él está en nosotros, que está escondido en este yo más íntimo, que su estar-oculto en general se ha transformado en un estar-oculto en nosotros. En primer lugar, nosotros juramos seguimiento al Hijo de un modo semejante a como se lo hace a una bandera, a una consigna. Pero, de pronto, todo se transforma en algo interior y personal. Primero recibimos al Hijo como se recibe a un amigo. Pero luego, Él penetra en el centro de nuestro ser y desaloja de allí todo lo demás, incluso a nosotros mismos. Todo el lugar le pertenece. Fue recibido como si fuese una grandeza junto a otras grandezas, como algo determinado, condicionado, como una doctrina que creemos poder representar, ir paulatinamente familiarizándonos con ella. Pero, de pronto, en mi interior entra un absoluto que ya no puedo

transformar ni labrar, que más bien me transforma y me labra. La elección, que era realmente mía, es la elección en la que el Señor me ha elegido. Y porque me ha elegido, ahora Él es el Señor en mí. Yo pensaba que podía donarme a Él como a mí me gustase. Ahora Él es quien extirpa de mí lo que no le sirve. En esta recepción todo deviene indistinguible, pues ni mi recepción ni la suya pueden simplemente distinguirse. Se borran los límites entre quien recibe y quien es recibido. Ya no puede decirse quién recibe y quién es recibido, dónde termina la recepción y dónde comienza el ser recibido. Ya no soy el receptáculo que acoge el contenido que es el Señor, sino que el contenido supera por mucho al recipiente. El recipiente se transforma en un apéndice insignificante del contenido. Y lo que vale del individuo, vale naturalmente también de la comunidad. Ya no es el Señor quien es recibido por la comunidad, sino la comunidad en el Señor. Él es el centro, de ahora en adelante su gracia y sus exigencias dan la forma de la vida cristiana. Si bien vivo yo, ya no vivo yo, sino que Él vive en mí. Quien me ve, debería ver en mí al Señor. Debería ver, no que yo he recibido al Señor, sino que yo soy alguien recibido por el Señor. De ninguna manera debería fijarse la atención en que yo he recibido al Señor, pero sí, de todas las maneras, en que yo soy alguien recibido por Él. Esto correspondería a la verdad, y en esto yo me habría adecuado a la verdad.

La recepción pasa del individuo a la comunidad. El sí personal, regalado al Señor, expropia de tal modo al individuo que éste se transforma en una realidad de Cristo, que a su vez lo entrega a la comunidad. Cristo ha de vivir de tal modo en el individuo, que éste viva en la comunidad.

Entre el individuo y el Señor existe una relación personal, pero no una relación privada. Aquí el Señor no procede como los hombres. Si alguien fuese invitado a la casa de unos amigos y éstos le pusiesen todas las habitaciones a su libre disposición, a pesar de este gesto él no podría desalojarlos de su habitación y adueñarse de ella. Pero el Señor sí puede disponer de tal manera de nuestra morada interior. Aquel huésped podría haberlo hecho sólo por egoísmo, pero al Señor le está permitido hacerlo por amor, pues no exige para sí, sino para Dios y para sus hermanos. (Y aquí podría agregarse lo que se halla de muchas maneras en los demás evangelistas: el Señor retribuye el céntuplo de lo que toma. Pero esta consideración no es usual en Juan, pues ella se encuentra en camino hacia el amor, mientras que el amor la olvida y es como si la pasase por alto).

El sí humano de la recepción nunca es un sí pleno. En este sí puede esconderse mucho interés propio. Puede recibirse al Señor por motivos egoístas. Por ejemplo, para asegurarse un lugarcito tranquilo en el más allá. Pero, tan pronto el Señor toma en serio nuestro sí, tan pronto viene de verdad, echa fuera todo lo que le es incompatible. Así es posible la maravilla que uno reciba al Señor con medio corazón y que el Señor al venir transforme esa mitad en un todo. Que una acción pueda comenzar por motivos interesados y que el Señor en nosotros la conduzca hacia un fin bueno y fecundo. Pues nuestro medio sí a Él es recogido, elevado e integrado en su sí pleno a nosotros. Este pensamiento no debe servir para tranquilizarnos en nuestra tibieza, pero sí para dar consuelo a cada uno respecto a los demás. El Señor cumplirá bien en ellos lo que ellos no han

comenzado del todo bien. Por este motivo, a un hombre que busque al Señor con medio corazón, no hace falta darle de inmediato la iluminación última de todas las exigencias, aclararle la entera seriedad del cristianismo. El Señor mismo expandirá su alma en su tiempo oportuno y lo hará capaz de recibir de Él más de lo que ahora puede acoger.

A aquellos que lo reciben, el Señor les da *el poder de devenir hijos de Dios*. Que lleguen a ser hijos de Dios se funda en que reciben al Señor. Pues Él es el Hijo de Dios, y por medio de su vida en nosotros no sólo tiene el poder de ser en nosotros lo que ya es en sí mismo, sino de dejarnos participar expresamente en ese poder y posibilidad suyos. Por Él en nosotros, devenimos Él en nosotros: nos transformamos en un hijo de Dios. Pues, por Él en nosotros deviene lo que en nosotros es suyo una propiedad del Padre. Ya no podemos ser pensados sin lo que Él es en nosotros. A partir de lo que en nosotros es suyo, de lo que en nosotros es Él, el Señor hace un hijo de Dios. Lo que esto significa se va descubriendo e interiorizando poco a poco, es un incoativo que no conoce ni límite ni término alguno. Nosotros pensábamos que ser hijos de Dios significaría un hecho realizado de una vez para siempre. El hijo del hombre crece hasta que alcanza la medida de sus padres. El hijo de Dios, sin notarlo, jamás cesa de crecer. Pues, ¿cuál sería la medida a alcanzar de su Padre, la medida de Dios? Comenzando a transformarnos en un hijo de Dios, en nosotros este hecho se transforma en vida eterna, que siempre es en el origen y, por cierto, en el origen junto a Dios: vida que nos supera y desborda eternamente.

Que nosotros podamos devenir esa realidad incomprendible y siempre creciente está, en verdad, totalmente en su

poder. Pero, justamente, Dios no quiere ejercitar solo ese poder, sino que quisiera dárnoslo a nosotros mismos. Nosotros no somos pasivos en ese devenir, pues Él *vive* realmente en nosotros y nosotros vivimos de esa vida. Nuestra vida se hace así infinitamente más activa que antes. Se hace activa en un sentido nuevo y hasta ahora desconocido. Mientras estábamos solos con nosotros mismos, en realidad éramos pasivos, obedecíamos a todas las leyes del mundo que lo rigen y nos obligan a no pertenecer al Señor. Nosotros éramos los juguetes de esa pasión: no querer pertenecer al Señor. Entonces nuestra alma estaba como paralizada. Ahora que somos hijos de Dios, nos movemos libremente en el Señor, participamos en su libre poder sobre la vida. Tan pronto el Señor comienza a vivir en nosotros, ya no tenemos tiempo para nosotros; toda nuestra vida se vuelve activa, porque es utilizada para el Señor. No podemos simplemente «dejarlo actuar en nosotros» y presenciar cómo Él vive en nosotros. Cada minuto de nuestra vida está llamado a cooperar del modo más intenso y vital.

Cuando un hombre comienza a creer y de este modo a andar el camino del amor, cree en primer lugar en el *nombre* del Señor. Esto es el inicio. Aún no es el amor mismo, aún no es la unidad en Dios, ni la filiación, ni la misión. Todavía es la fe en algo singular, en hechos de la Biblia, en hechos de la Iglesia, de la experiencia, de la enseñanza. Por el momento el nombre cubre todo lo que él aún no conoce, lo que para él aún no es vida. Con este nombre, en el que cree, tiene en sus manos la palabra que, como una fórmula mágica, lo hará pasar a través de todas las puertas cerradas. El nombre le da acceso al misterio: *sabe* esto, si bien en el principio sólo

sabe *esto*. Aun cuando todavía no conozca la plenitud del amor ni tenga una visión global de lo que significa creer. Sólo experimenta que por la fe algo se ha infiltrado en su interior y ha tomado posesión de él, algo que crece y deviene siempre más rico. Siente en sí mismo un crecimiento desconocido que no tiene nombre. Es esa palabra en él, gracias a la cual se abren todas las puertas: de pronto comprende que, justamente en esa palabra, él posee el poder supremo, incluso el poder sobre Dios. El poder que puede obligar a Dios a que le reconozca como su hijo. El poder que transforma al creyente que sólo recibe y agradece en uno que ahora también exige. Que puede presentarse frente al Padre con la libertad de los hijos de Dios, para exigir su reino y su herencia. Existen cosas que ya desde ahora está en nuestro poder exigirles categóricamente a Dios. Podemos exigir que nos transforme de pecadores en sus hijos. Podemos exigir que nos otorgue su Espíritu. Podemos exigir poder cumplir su voluntad. Podemos exigir vivir en su Hijo. Podemos exigir que en nosotros todo redunde para lo mejor. Podemos exigir la vida eterna. Por supuesto, no podemos exigir cosas que permanecen en su libertad: que nos llame al sacerdocio, que nos conceda este o aquel don de gracia especial en el seno de la Iglesia. Pero bien podemos exigir su amor: y en el interior de este amor Él no puede negarnos nada.

Este poder sobre Dios no crece, por cierto, simplemente en paralelo con la fe que va creciendo. En quien comienza a creer pueden nacer muchas cosas, en su alma pueden desarrollarse muchos principios y de algún modo todos tienden hacia Dios. Quizá aprenda muchas cosas nuevas de su fe por la lectura, por la enseñanza, por la reflexión, quizá haga

toda clase de experiencias que le vayan dando confianza y certeza. Y junto a esto quizá viva un deseo más o menos egocéntrico de paz interior y satisfacción, y también un tenue principio de amor... Todas estas cosas pueden crecer en el alma, pueden también volverse más puras y más nobles. Pero junto, detrás y a través de todo esto crece algo totalmente diferente que no está en ninguna relación con lo anterior. Crece la inteligencia de que con todo esto se recibe un poder sobre Dios, es decir, que todo lo que en nosotros aún no parece ser amor crece irremisiblemente en el amor y ya ahora obedece a las leyes del amor. Que desde los ámbitos más diversos todas las cosas convergen hacia el amor; que esta punta del amor ya vive y actúa, mucho antes de que las líneas se hayan finalmente tocado. Todo lo que allí crece, aunque sólo sea una seca fe racional, echa una flor del amor. Todo crece de algún modo más allá de sí mismo y asume esta exigencia unitaria: la exigencia del amor. Poder sobre Dios se da sólo en el amor. Y por eso el alma a la que el Señor regala ese poder es introducida infaliblemente en el reino y en las leyes del amor. Es como si todo en ella fuese paulatinamente orientado por un imán invisible, como si los componentes más diversos produjeran juntos siempre una única resultante.

Este poder es regalado y dado en propiedad a quien cree en el nombre del Señor. Surge de un exceso de amor que, por una parte, proviene de la pasión del Señor y del Espíritu Santo hecho libre por la cruz y, por otra, del sí de la Madre de Dios, de su sí infinitamente abierto a Dios y cuyo cumplimiento y «valoración» fue dejado a la sola disposición de Dios. Este exceso doble es libre. Cubre nuestra carencia.

Origina que esos inicios de fe y amor pobres en santidad que nos son propios, ese intentar miserable, ese fracaso impotente se transformen en un poder sobre Dios mismo. Quien ha recibido este poder sabe que es una obra del amor del Señor y de la Madre. Sabe que fue amado cuando aún era pecador. Pero también sabe que este poder es un poder real que le fue regalado como propio. Un poder por la Madre en el Hijo sobre el Padre.

El contenido de este poder se orienta a un fin: *Les dio el poder de devenir hijos de Dios*. Su poder consiste en devenir hijos de Dios. Dios no quiere únicamente regalarles todo a sus hijos, sino que quiere ser determinado por ellos a regalarles todo. Es como si quisiera ser vencido y superado por nosotros. Este pensamiento es ridículo mientras nosotros seamos quienes somos y como tales nos presentemos ante Dios con nuestras exigencias. Pero ya no es ridículo si sabemos que la fe que vive en nosotros no nos pertenece a nosotros sino al Señor; que esa palabra de fe en nosotros es una parte de la palabra que era en el origen junto a Dios y que queda depositada en Dios. Ya no es ridículo si sabemos que por medio de esa palabra todo fue creado de cuanto fue creado, que tiene la vida eterna en sí y brilla en toda tiniebla. Que esa palabra ha salido de Dios e inevitablemente tiende a regresar a Dios y que Dios reconoce esa palabra que le llega como su palabra y su propiedad. Cuando con ella golpeamos las puertas de Dios, entonces el Padre la reconoce de inmediato, sabe exactamente que es su palabra la que aquí golpea y que nunca ha podido negarle nada. No ve en nosotros la criatura natural sino la participación en su palabra. En nosotros reconoce a su Hijo, en nosotros

cuida y ama a su Hijo. Y, haciendo esto, no puede más que amarnos amando al Hijo, pues el Hijo es en nosotros, y nosotros mismos estamos allí presentes casi por casualidad. Porque casualmente somos aquellos en los que el Hijo ha depositado su palabra, que es vida y luz y tiene poder sobre Dios. Por eso está bien y en orden que así sea: es el orden que Dios mismo ha determinado. Nosotros somos lo que Dios espera. Somos los que Dios espera. Él espera al Hijo y en verdad al Hijo total, con todas sus partes y con todas las repercusiones de su amor. No sólo al Hijo como cabeza, sino también al Hijo como cuerpo con su Iglesia y con toda su creación. Y porque algo del Hijo es en nosotros, por eso todos nosotros debemos regresar con Él al Padre y el Padre debe recibirnos y reconocernos en el Hijo como sus hijos. El Hijo no debe ser separado de su misión y la misión del Hijo no debe serlo de su cumplimiento. El Hijo se ha identificado con su misión y, así, también con nosotros. En el interior de esa misión, Él debe llevarnos de nuevo a Dios, que nos espera anhelante porque espera anhelante al Hijo.

La voluntad del Padre es esa misión del Hijo, pues el Hijo no hace más que la voluntad del Padre. Por eso, también ese vencer a Dios, ese determinar la voluntad de Dios, gracias al poder que recibimos en la fe, no es otra cosa que la voluntad del Padre, que la realización de la voluntad misma del Padre.

Pero teniendo en la fe el poder de vencer a Dios, en verdad somos vencidos sin más ni más por su poder. Todo esto acontece de un modo que, simple y absolutamente, nos supera. Nosotros mismos no comprendemos lo que sucede ni qué es lo que hacemos. Somos simplemente sorprendidos por ese amor. Somos remolineados en un abismo, el abismo de la

filiación de Dios, en el que incomprensiblemente somos tratados como si fuésemos uno con el Hijo de Dios. Esto es tan inconcebible, tan superador, que lejos de tomarlo como algo en que es posible permanecer y reposar, debemos preguntarnos –como despertando– quiénes realmente somos. Hemos ascendido desde el conocimiento del Hijo a la fe en el Hijo y, de ahí, a la unidad en el amor y en la filiación. Pero esta unidad no se puede detener ni retener. Nosotros regresamos a la fe y estamos al final de nuevo frente al Hijo, que es el único digno ante Dios, mientras nosotros somos los indignos. El camino desde el Hijo en la fe a la unidad no es un camino en el que vamos engrandeciéndonos, sino uno en el que debemos ir desapareciendo más y más frente al único Hijo. No es un camino en el que podamos ocuparnos de nuestra propia filiación como fin de nuestro peregrinar, sino uno cuya ley es el solo servicio de Dios y de su Hijo. Nuestro camino desde el Hijo en la fe hacia el Padre se transforma de inmediato en un camino desde el Padre en la fe hacia el Hijo: y así en un camino de la misión. La visión que intuye el poder de ser hijos de Dios y de ser capaces de presentarnos frente al Padre con nuestras exigencias exige, de inmediato, más fe y más amor, crecimiento de fe y amor que –a su vez– se subordina y se pone a entera disposición de la misión del Hijo. Exige un desaparecer de nuestro yo, no por amor del desaparecer y con el fin de desaparecer, sino con el fin del amor y de la profusión del Señor mismo, realidad en la que ahora recibimos una participación activa. En el camino desde el Hijo en la fe hacia el Padre, nos parecemos a quienes acumulan provisiones y tesoros increíbles. Pero, porque eran provisiones y tesoros del amor, todo es tan desmesurada-

mente cuantioso que no podemos aferrar ni retener nada. Sí, la realidad del tesoro que poseemos es tal que quiere ser prodigada de nuevo, sin condición ni reserva alguna. Tan pronto el amor de filiación nos inunda y desborda, sabemos que en ese amor ya no existe ninguna necesidad propia, sino tan sólo donación. En la profusión del Señor nos prodigamos con Él. ¿A quién? A todos los que aún no han recibido la luz. También a todos los que la han recibido pero cuya necesidad interior aún no está saciada, sea porque se encuentran en camino hacia la filiación, sea porque subjetivamente no han reconocido ni comprendido el regalo que han recibido en la gracia de la filiación. Pues hay muchos que nadan en la gracia y simplemente no lo saben: hijos de Dios con ojos cerrados. Y, finalmente, nos prodigamos a todos los que ya se han regalado a sí mismos, y tal vez no exista comunidad más profunda que la de los prodigados en el Hijo.

El camino desde el Hijo en la fe hacia el Padre y desde el Padre en la fe de regreso al Hijo es un camino trinitario. El Hijo en nosotros es dado a luz por el Padre, despliega su vida en nosotros por el Espíritu Santo, y nosotros regresamos junto con el Hijo en el Espíritu al Padre. Pero sólo para, en la eternidad, ser enviados de nuevo por el Padre con el Hijo en el Espíritu. En el camino desde el Hijo al Padre, el Hijo nos re-crea y el Padre nos recibe como sus hijos. Y en el camino desde el Padre al Hijo, el Padre lleva a cumplimiento esa filiación dejándonos participar en la misión del Hijo. La tarea con la cual somos enviados es un eco de la tarea trinitaria del Hijo. Después que la vida trinitaria se ha desplegado en la filiación, después que la Trinidad se ha formado en nuestra alma y que las tres Personas, amándose en ella, se

han reunido en unidad, somos enviados por la Trinidad en la misión trinitaria. La unidad de nuestra vida y de nuestra misión es una unidad del amor y, por eso, una unidad trinitaria. Es del todo indiferente el modo en que esta tarea se configura actualmente en los individuos; puede ser tan modesta, tan sin apariencia, tan escondida e incluso tan despreciable como la tarea quiera serlo. Su sentido trinitario puede ser y permanecer completamente escondido. No por eso vive con menos fuerza ni deja de imponerse con la misma fuerza con la que la misión del Hijo se ha impuesto en nosotros. Ni el que dona ni el que recibe el amor necesitan conocer la esencia trinitaria del amor. Tal vez ambos presentan vagamente que la obra se cumple en el interior del amor. El poder de ese amor permanece oculto, pero es el mismo poder infinito que nos fue dado para devenir hijos de Dios. En el camino desde el Hijo al Padre, el Hijo nos dio poder sobre el Padre. En el camino desde el Padre al Hijo, el Padre nos da, como hijos suyos, poder —que Él ha dado al Hijo— sobre los hombres en el interior de nuestra misión.

El poder, del que acá se habla, es parte del principio vital del cristianismo, esa vitalidad que le da su energía pujante, aun a los ojos de un espectador desinteresado. Este poder es como un reflejo, un contrapeso, un complemento de la impotencia del Señor en la cruz. Él, muriendo en la debilidad, la Iglesia misma caída y quebrada, todo parece en vías de inmediata disolución. Pero, frente a esto, el poder increíble de los cristianos, el poder puesto en manos de los individuos como el fruto y el exceso del amor del Hijo que muere en la impotencia. De su debilidad que decae nace ese poder que sobreabunda en todo el mundo y para todos los

tiempos. El poder que yo, el último de los pecadores, pueda hacer con Dios lo que quiera: lo que Él me ha regalado que quiera. Y por cierto, me ha sido dado poder no sobre un Dios débil, sino sobre uno potente, incluso omnipotente, sobre un Dios fuerte, todopoderoso. No es que el exceso de amor que me ha sido regalado sea tan fuerte porque Dios mismo se haya vuelto débil, o porque se haya conmovido por la debilidad del Hijo y en esa compasión se deje embaragar por la emoción, como un padre anciano sucumbe sentimental frente a la potencia y la fuerza de la juventud. Tampoco que Dios, entusiasmado por su Hijo, se deje arrastrar o que conceda todo lo que se le pida saturado ante tanto sufrimiento, sólo para no sentir más ese sufrimiento. Sino que la fuerza de transformarnos en hijos de Dios toca a un Dios en la plenitud de su fuerza. Nada en esta relación es sentimental o enfermizo. Es la salud total del amor que se expresa en esta incomprensible contraposición: el Señor en la cruz muriendo en la debilidad y nosotros viviendo en la fuerza de devenir hijos de Dios.

EL NACIMIENTO DE DIOS

1,13. *Que no [nacieron] de la sangre, ni de la voluntad de la carne, ni de la voluntad del hombre, sino que nacieron de Dios.*

No de la sangre significa: sin atención a la generación, a la raza, a la sujeción a la familia, a la estirpe, la tradición, la sucesión, a toda la limitación terrena del fruto del generar y nacer corporales. *La voluntad de la carne* es la voluntad

instintiva; *la voluntad del hombre* es la voluntad del hombre espiritual que en el amor no busca la satisfacción sino la donación real. Se puede procrear un niño por mero instinto o también en virtud de una vida matrimonial ordenada en su entera humanidad, corporal y espiritual. Pero, aun cuando el niño de un matrimonio ordenado sea diferente de uno del placer, tampoco el matrimonio ordenado crea un hijo de Dios. Un hijo de Dios sólo *nace de Dios*.

El nacimiento de Dios es misterio. Nadie ha visto a Dios. Nadie estaba presente cuando Dios generó a su Hijo. Nadie ha presenciado su acto de creación. Nadie puede presenciar un nacimiento de Dios. Dios da a luz en el misterio. Tampoco se dice que los hijos de Dios son dados a luz por el Padre, sino por Dios. El poder de devenir hijo de Dios se presentó antes como la capacidad de entrar en la vida trinitaria y de conocer el camino del Hijo al Padre y del Padre al Hijo en el Espíritu. La vida de Dios fue representada como una corriente eternamente armoniosa, una circulación del amor, un intercambio claro y ordenado. Y ahora, cuando uno nace de Dios, sólo existe la desmesura, para el hombre: el desorden, el sacudimiento puro y absoluto. Naciendo de Dios, el hombre es expulsado de Él. Es parido, echado fuera de la seguridad en la que se mecía en Dios. Es como si la mano de Dios, que hasta ahora lo condujo bien suavemente, se hubiese transformado en una línea de alta intensidad. Recibiendo la vida de Dios, el hombre cae al suelo como despiritado.

Nadie ha visto nunca a Dios. Él se nos hace accesible por medio de su Hijo, por medio de la fe, el amor y la esperanza, por la vida de los sacramentos. En estos dones suyos, Dios

vive para nosotros. Nos regala la palabra que es su Hijo, nos regala la fe, el amor y la esperanza, y también los sacramentos. Ya que estos regalos nos son dados por Dios, nosotros podemos tomarlos, y en ellos también podemos comprender alusivamente la distinción de Personas en Dios. Pero la palabra retorna a Dios. Fe, amor, esperanza y los sacramentos retornan a Dios. Pues eran en el origen junto a Dios y permaneciendo junto a Dios retornan a Dios: la palabra es ella misma Dios; fe, amor y esperanza y los sacramentos serán al final –cuando Dios será todo en todo– también Dios. Dios es fe, porque es respuesta. Dios es esperanza, porque es consuelo. Dios es amor, porque es cumplimiento. Todo esto es Dios para nosotros en los sacramentos, que manan de la gracia y se consuman en el amor. Pero en tanto todo se consuma en el amor, todo entra y pasa a formar parte del misterio de la unidad estallante. Antes del amor todo es fragmento, no puede ser uno. Todo está aún en camino, por eso es necesaria la esperanza. Si no existiese el pecado, la fe se asimilaría simplemente al amor. Todo lo que es íntegro y total es amor. Y quien nace de Dios es tocado, más allá de todo discernimiento y comprensión, por ese misterio desmesurado de la unidad del amor.

Este nacimiento se cumple tan profundamente en el misterio que permanece velado para la mayor parte de los hombres. La gracia está en ellos, pero no saben cómo la han recibido. Son hijos de Dios, pero no comprenden lo que significa. Viven en el interior de la fe, del amor y de la esperanza como regalos de Dios. Reciben los sacramentos –ante todo el bautismo– igualmente como regalos de Dios, pero no perciben de qué modo estos regalos, regresando a

Dios, contienen a Dios mismo. Aquí se da una protección de Dios, algo de la gracia originaria que fue participada a Adán. Adán nació de Dios en el sueño de la creación y Eva, por segunda vez, en el sueño creatural de Adán. Cuando se despertaron a la existencia, el nacimiento de Dios estaba detrás de ellos; no representó un problema. Porque ya no existía el caos inicial y los hombres aún no habían producido un nuevo caos separando el bien del mal, por eso Adán y Eva vivían de Dios y en Dios, sin dudas ni cuestionamientos. Y Dios mismo cubría con su gracia la distancia entre ellos y Él, de modo que no podían existir motivos para ningún estremecimiento violento. Pero cuando se abrió, abismal, el caos del pecado, cuando el hombre se hizo el conocedor de ese caos, cuando Dios –por gracia– le dio el castigo de parir en el dolor, entonces en el nacimiento de gracia de Dios pudo y tuvo que surgir un infinito estremecimiento. Pues ahora es el hombre del caos quien –consciente de su caos– debe transformarse y renacer de Dios, del orden y de la gloria eternas de Dios, que frente al caos aparece como lo absolutamente otro e incomprensible.

En el nacimiento del Hijo, a partir del sacudimiento exterior como signo lejano (la expulsión de Nazaret, de Belén, finalmente de Judea, la pobreza, la inseguridad), se hace visible algo del sacudimiento interior que resulta del *factum* que el eternamente Generado de Dios es dado a luz por Dios aquí y ahora en la carne del pecado y frente al caos de las tinieblas. Y los hombres que le acompañan son progresivamente incluidos y conmovidos en ese estremecimiento. La Madre en su temblor frente al ángel y más profundamente frente al Espíritu Santo, un estremecimiento

que va creciendo hasta llegar a una con-moción con el Hijo crucificado y a un parir con Él como mujer del Apocalipsis. A los apóstoles primero les es ahorrado mucho de ese temblor. Pero en el fuego de la pasión ellos también deben experimentar algo de la fuerza explosiva del nacimiento de Dios. Y para que la fe de la Iglesia permanezca viva, Pablo, más que los doce, debe experimentar en el rayo de Damasco la metamorfosis del renacer que de ahora en adelante le dejará consumirse de fervor por Dios. Y siempre de nuevo las misiones más significativas en la Iglesia procederán de tales horas de parto, porque deben comunicar cosas que sólo pueden ser dichas a partir de tales estremecimientos.

Tampoco estas misiones experimentarán el instante del nacimiento, pues ese instante está escondido en el misterio más íntimo de Dios. Pero sí, el momento posterior al nacimiento: cuando ellos, los nacidos de Dios, sienten como recién nacidos la fuerza de ese nacimiento en todo su ser. Ninguna iluminación, ninguna inspiración, ningún contacto consigo mismos, nada encantador, nada prometedor, sino una especie de caos sin distinciones ni forma, sin capacidad de discernimiento, ni de visión, ni de realización. El recién nacido yace ahí, casi como uno que ha escapado de una catástrofe, de un naufragio, como un salvado, como un sobreviviente que abre sus ojos y apenas puede reconocer las cosas. Tiene la sensación de haber sido incomprendiblemente transplantado. Las cosas conocidas a su alrededor ya no son las mismas, ante todo él ya no es el mismo. Lo que sucedió con él es lo contrario de un crecimiento orgánico, de un progreso, de un aumento: es el traslado repentino a un nuevo estado de la realidad. Y ahora

debe intentar acostumbrarse a ese estado. En el primer instante no clama por Dios. Tampoco por claridad, visión de conjunto, distancia, medida. Siente únicamente lo desmesurado del choque y clama por recogimiento. Se ve ahí tendido junto con todo su cuerpo y tiene la necesidad interior de cerciorarse de que todavía se trata de él. Sabe que fue salvado, pero ya no sabe quién es. Él es aquel que Dios ha avasallado. Tocado por la vida que era en el origen junto a Dios, es arrojado por tierra. Es un hijo de Dios. Pero no sabe lo que eso es.

Puede ser que un hombre viva ya desde hace tiempo en estado de gracia, cuando en medio de la vida cristiana de golpe es alcanzado por ese rayo. No es necesariamente el inicio de la vida de Dios en él. Ésta, al principio, puede ser suave e imperceptible, hasta que de repente el temblor de Dios sacude su vida y la hace nueva. Y quien ha sentido una vez ese temblor queda marcado para siempre. En él algo se ha despertado que todo lo altera. Como la pasión viva por una mujer sorprende de repente a la alegría familiar sosegada y bien ordenada de un joven. En el recién nacido de Dios todo es trastocado. Para él es como si nunca hubiese sabido lo que es el amor a Dios. Ve algo que ya no puede olvidar, pero que los demás no ven. Ya no alcanzará la paz en este punto. Ha salido de un espacio al que nunca más volverá a ajustarse del todo.

Esto no quiere decir que ahora él sea mejor cristiano que los demás, o incluso mejor hombre en un sentido moral. Puede muy bien suceder lo contrario. El sacudimiento que ha padecido le ha implantado una inquietud que tal vez no sea provechosa para el trabajo habitual y ordenado. Otro,

que no ha conocido nada de todo esto, quizá cumpla su deber más concienzudamente que él. Quizá rece de modo más parejo, realice más buenas obras, tenga un juicio mejor y más sereno, sea más prudente cristianamente en su actuar. Tenga más autocontrol. Sin menoscabo de su auténtica humildad y amor a Dios, él tiene la posibilidad de demorarse en sí mismo examinándose, de examinar su conciencia, de contemplar sus acciones y así aprender a mejorarlas. Pero, si hay algo que al nacido de Dios le está prohibido es justamente esto: medirse a sí mismo con lo ya hecho. Nada le es más insoportable que la mirada a lo ya realizado. Él está como desesperado y absorto pensando únicamente en lo no realizado. Sólo ve la distancia, la falta total de correspondencia. La pasión de esa distancia es el centro de su existencia. Otro cristiano puede muy bien considerarse un siervo inútil de Dios, pero en la serenidad que da la fe y el amor. Por amor a Dios hará el intento serio y real de mejorarse a sí mismo. El nacido de Dios, por el contrario, ve en todas sus acciones sólo paja que pertenece al fuego. Su fe tiene la forma de la imposibilidad y su amor la de lo inalcanzable. Vive de esa llama de la imposibilidad: ésta es su fuerza creativa. Lo cual no significa que esta experiencia dará siempre efectos buenos y fecundos, tampoco que todas sus consecuencias sean queridas por Dios. El abismo entre sentir y actuar se ha hecho demasiado grande. Hombres que una vez quedaron sepultados o escaparon penosamente de una casa en llamas conservan siempre una herida en el alma. Lo venidero lleva el estigma del recuerdo de la catástrofe. El temblor que atraviesa toda su vida puede ser contraproducente para muchas buenas acciones. El que nació

de Dios parece disperso. Todo lo que él escucha de Dios es más pequeño de lo que sabe de Dios. Todo lo que piensa de Dios es más pequeño de lo que Dios le ha mostrado en aquella experiencia. Esto lo lleva a exasperarse. A sí mismo ya no puede ni quiere mirar. Vive de la realidad que Dios es siempre-mayor. Desde que despierta del golpe que lo hirió y comienza de algún modo a orientarse (nunca lo hará del todo), ve todas las cosas tan sólo bajo el punto de vista de Dios. Porque ha hecho la experiencia de la realidad siempre-mayor de Dios, el mundo no puede menos que presentársele como lo que desaparece. Visto exteriormente, de ahora en adelante parece llevar anteojeras para los valores del mundo. Su campo visual parece contraído. En verdad, Dios le ha ampliado tanto el camino hacia Él, que el nacido de Dios sólo ve ese camino en todas las cosas. El equilibrio entre Dios y el mundo le ha sido quitado para siempre.

No ha perdido el recuerdo del estado anterior. También lo ve representado en los hombres que le rodean. La vida anterior podía ser bella, su belleza no es olvidada; pero es una belleza que ahora yace lejana, porque no es compatible con la belleza desmesurada de la vida nueva. Vive entre el cielo y la tierra, y no puede asentarse de modo definitivo ni en uno ni en otro. No puede hacerlo sobre la tierra, porque fue transplantado al cielo. Tampoco en el cielo, porque por ahora el cielo no es el lugar donde asentar su residencia, porque él ha de vivir en el estado del ser-expulsado desde el Dios incomprensible. No siendo más de este mundo, reconoce la fuerza del nuevo nacimiento: ¡A él, tan mundano, tan arraigado en el mundo terreno, pudo esa fuerza desarraigarlo para siempre de este mundo! El estado anterior

permanece como un trasfondo y un contraste para patentizar continuamente lo que ahora es, lo que ahora es diferente, lo que ahora ya no corresponde.

El estremecimiento del nacimiento de Dios no tiene nada que ver con el estremecimiento religioso por la naturaleza y su contemplación. Percibir la belleza creada puede tocar y conmover hasta las lágrimas, y a ese estremecimiento puede hermanarse una piadosa elevación del alma a Dios. Pero nunca el estremecimiento dado por la naturaleza pasa al estremecimiento del nacimiento de Dios. Para este nacimiento no existe ningún parangón y menos aún un punto de contacto y de partida en la naturaleza.

Visto a partir del mundo, quien ha nacido de Dios es como una planta cuyo tronco ha sido quebrado por la mitad. Antes, él era un sistema primoroso de conductos, de savias ascendentes y descendentes, un ciclo cerrado y saludable, una vida armoniosa que se desplegaba en el espacio congenial de los elementos. Y de pronto su tallo es quebrado por una mano extraña. Pero no debe morir por esto, debe enderezarse como pueda y seguir viviendo. O como un hombre al que se le ha realizado una operación que le provoca un cambio total en su metabolismo y en su circulación: con esta nueva condición debe seguir viviendo como si nada hubiera sucedido. De hecho, en lo sucesivo su vida entera recibe el carácter de un «como si».

Mientras uno no haya experimentado la explosión del nuevo nacimiento, le resulta fácil vivir como un miembro de la comunidad. Después de experimentarla, se vuelve difícil. Puede ser que la nueva vida conduzca a una soledad absoluta en Dios, aunque el amor a los hombres siga vivo,

incluso se haya hecho más ferviente. Pero, al fin y al cabo, Dios puede servirse sólo de solitarios. Y el mandamiento del amor crea una relación entre todo lo que es útil y conveniente para esa soledad. El acceso a los hombres se hace más difícil, el lenguaje ya no es exactamente el mismo. También puede suceder que un hombre conmovido por Dios no tenga las fuerzas humanas que son necesarias para soportar un tal sacudimiento, puede ser que su espíritu se haya oscurecido. Que la vivencia de la desmesura de Dios supere sus fuerzas y él se quiebre bajo ese peso. O que quien ha visto lo que Dios es exija de los hombres de un modo tan divino que se convierta en un miembro insoportable para la comunidad. Ya no es capaz de entablar un diálogo trivial y de poco peso. Quizá ya no sea capaz de prestar un trabajo constructivo dentro de marcos visibles. Se ha apartado demasiado de los hombres y éstos ya no le comprenden. Fue demasiado sacudido por Dios como para ser útil en prestaciones humanas normales. Dios le aísla. Este aislamiento no tiene nada en común con el auto-aislamiento del orgullo, de la angustia existencial u otros motivos patológicos, aun cuando este tipo de auto-aislamiento se cubra con frecuencia con un manto religioso. Al nacido de Dios, Dios mismo le ha encerrado en Su soledad. Puede muy bien suceder que la comunidad note algo de lo ocurrido y pueda recoger de los márgenes de la explosión algo fecundo para sí misma. Al meollo de la cosa no llega nunca: al misterio absolutamente único entre el hombre y Dios. Y este misterio, no obstante, es un misterio del amor y, por tanto, también de la fecundidad. Los pedazos que surgen son fragmentos del amor y, por ende, de la unidad. Son testimonios

de un fenómeno de fecundación extraordinaria, cuya acción explosiva dona sobreabundancias de fuerzas. Tales hombres, por tanto, vistos desde adentro son una fuente de vida y contemplados desde afuera son un signo de Dios. Signos de que es imposible mantenerle el paso a Dios. Esos signos rompen la corriente de la tradición de la Iglesia. El nacido de Dios es arrojado de todos los carriles y, por tanto, también de la tradición. Y pertenece a la tradición eclesial que, de tanto en tanto, alguien sea arrojado de este modo. El reino de Dios no crece como una planta desde la superficie de la tierra: no es sólo orgánico, sino siempre también apocalíptico. Cada cataclismo en que Dios aparece es un centro de fecundidad. Cada explosión que proviene de Dios aumenta la fuerza de la Iglesia. De tales rupturas la Iglesia se alimenta, quizá, por generaciones. No se alimenta el que voló por el aire, ¿cómo podría hacerlo? Pero donde él era, donde él ha desaparecido en Dios, allí se libera un claro, una vista de Dios. En la apertura se manifiesta Dios y de esta revelación viven hombres y generaciones. Quizá, el lugar donde ha sucedido se convierta en un centro de peregrinación, pero no es el lugar lo principal, sino *que* ha sucedido y que los hombres que peregrinan hacia allí son alcanzados por Dios (y no por el lugar): en ese lugar Dios ha despejado una vez todo lo humano para manifestarse Él mismo. La Iglesia vive esa catástrofe, primero, como una desgracia, hasta que gracias a las bendiciones que vienen de ese hecho aprende que ahí Dios se ha revelado, hasta que poco a poco va comprendiendo que la ruptura de la tradición y de todos los marcos ordenados es un presupuesto para que sus formas conserven vida viva.

LA PALABRA HECHA CARNE

1,14a. *Y la palabra se hizo carne y habitó entre nosotros.*

Los hijos de Dios no nacieron de la carne, nacieron únicamente de Dios. Pero no habrían nacido de Dios, si la palabra no se hubiese hecho carne, si el Hijo no hubiese tomado la sustancia que nosotros somos, si el Espíritu no se hubiese hecho carnal. Porque la palabra espiritual se hizo carne, nuestra carne pudo hacerse espiritual. Porque el Hijo se hizo como nosotros somos, por eso nosotros pudimos hacernos como Él es: hijos de Dios. En este hacerse igual a nosotros no debe contemplarse en primer lugar el nacimiento de la Virgen, sino el hecho de que Él tuvo una madre como nosotros, una madre carnal que lo nutrió de su carne y le dio de beber de su leche corporal. Que no vivió sobre, sino en medio de nosotros, en el mismo nivel de la carne que nosotros. Un cuerpo entre cuerpos, un hombre entre hombres. Él mismo era la palabra y continuó siendo la palabra. Él se nos ha comunicado, se ha confiado a nosotros; carnalmente, porque era carne como nosotros, pero espiritualmente, porque era la palabra que en el origen era junto a Dios. Porque era a la vez espiritual y carnal pudo alcanzar nuestro espíritu a través de nuestros cuerpos carnales. Aun más, pudo impregnar espiritualmente nuestros cuerpos carnales, para que lo que en nosotros es su Espíritu pudiera regresar al Padre, junto con el espíritu que nosotros somos. Si no hubiese habitado entre nosotros, nuestros cuerpos se habrían deshecho y vuelto al polvo. ¿Y qué habría sido de nuestro espíritu? Todo se habría hundido, caído, espíritu

y cuerpo. Pero, así, todo debe resucitar: el cuerpo participa en la resurrección porque también el Hijo tiene un cuerpo. El espíritu participa en la resurrección, porque está en comunión con el Espíritu del Señor. Era su fe en nosotros que nosotros, creyendo, le reconociésemos en la carne. Él nos ha mostrado su amor, viniendo desde el Padre a la carne; y nosotros debemos mostrarle nuestro amor inversamente, yendo desde la carne al Padre. Era su esperanza: hacerse carne, para que pueda ser nuestra esperanza hacernos Espíritu. Porque antes de su venida nosotros sólo éramos carne, hemos podido comprender la unión del Hijo con el Padre sólo por medio de su separación del Padre en la carne. Nunca habríamos comprendido lo que el Hijo es en Dios, si no lo hubiésemos visto en la carne con nuestros propios ojos.

Porque *la palabra se hizo carne*, por eso en la fe, el amor y la esperanza, es decir, en la vida católica, espíritu y cuerpo ya no se dejan separar uno de otro. Para el católico existe toda la amplitud de posibilidades entre espíritu y cuerpo, sin que nunca pueda faltar uno de ellos. Por una parte, existe el equilibrio, la armonía entre ambos, en el que en una vida o en un matrimonio durante una fase determinada el peso puede caer más en lo espiritual o más en lo corporal. Y ambos son correctos, si se mantienen en el marco de la ordenación y subordinación de la carne al espíritu. Pero, porque la palabra es Espíritu también en su encarnación y nosotros por la encarnación de la palabra hemos de alcanzar el Espíritu del Padre, en lugar de esa armonía sopesada —del matrimonio— existe también la posibilidad de poner tan fuertemente el peso cualitativo en el Espíritu que la carne, o bien es absorbida en el espíritu y así casi olvidada,

o bien, como separada del espíritu, ha de ser arrastrada en la tierra como una carga, una penitencia, un aguijón, y la rebelión de los instintos y la lucha contra ellos dura de por vida. Esta gran amplitud de posibilidades está comprendida en el hecho de que el Señor era en la carne y que lo era en el amor puro. El amor siempre más grande del Señor domina toda relación entre espíritu y carne. Por tanto, este amor es para cada caso particular —tan distinto y opuesto a los demás pueda ser— la norma de la relación entre espíritu y carne. Y porque el Señor era en la carne, ya no necesitamos amarnos en la carne, sino que en la carne nos es concedido amar al Señor. Y porque por la carne vive en nuestro espíritu, tampoco necesitamos ya amarnos en el espíritu, sino que en el espíritu nos es concedido servir al Señor.

La palabra se hizo carne también indica que la contemplación se hace acción. La palabra que viene del Padre viene de la contemplación. El Hijo es visión en el Padre, desciende a la tierra para la acción y de nuevo retorna a la contemplación. Pero si antes de su nacimiento era pura visión, su vida terrena era tanto contemplación como acción. Los treinta años en Nazaret son preponderantemente contemplación; los tres de tarea, preponderantemente acción. Pero también en la acción nunca era sin contemplación. Y regresando a la contemplación del Padre, lleva consigo la acción al cielo. Su contemplación posterior es diversa y más rica que su contemplación anterior. Por tanto, desde que aconteció la encarnación sólo existen matices de una unidad indivisible entre acción y contemplación. En el tiempo más activo, el Señor es siempre también contemplativo; en el más contemplativo, siempre también activo.

La palabra se hizo carne significa, además, que la palabra del anuncio debe y quiere hacerse acción caritativa. Por este hacerse acción de la palabra, la *caritas* se hace finalmente palabra. Pues cada envío de la palabra desde Dios lleva en sí el movimiento de regreso a Dios. La *caritas* se ha de entender aquí como una acción del amor bien concreta, por ejemplo como limosna que se recolecta luego de la homilía o cada acción en favor de los pobres, de los enfermos, los prisioneros, los moribundos. Por esas obras aparentemente sólo carnales, los pobres regresan al Espíritu: porque la palabra se hizo carne, en la cura de lo corporal al mismo tiempo se comunica la palabra espiritual y se hace viva para los que no la poseen. La donación contenida en una limosna no se agota en el don, continúa su camino (aun cuando es dada sin palabras) hacia la palabra de Dios y lleva a ella.

La palabra se hizo carne significa, por último, que los padres cristianos no procrean en un matrimonio sacramental sólo lo corporal, la carne del niño. El hijo de tales padres es generado y dado a luz, a la vez, por el Espíritu, a partir de la palabra sacramental de su matrimonio. Ya antes de ser bautizado es diferente de un niño de un matrimonio pagano: nace del Espíritu porque proviene de un sacramento. El espíritu-Espíritu del matrimonio se hace carne y conforme a ese hecho también regresa al Espíritu. Primero, por medio del bautismo del niño. Luego, en un sentido ulterior, por la extremaunción y la muerte cristiana. En verdad, aquí el sacramento del matrimonio de los padres es el que prepara el sacramento de la extremaunción del niño y de algún modo lo conserva incluido en sus efectos de gracia. Un sacramento procede del otro.

La cotidiana integración de la encarnación de la palabra en nuestra vida es el Padre Nuestro. Pues éste inicia con el Padre y su invocación. Luego pasa a la petición de lo carnal. Y con la petición de perdón y redención retorna al Espíritu. Lo carnal en el centro es, primero, el pan terreno; luego el pan eucarístico, la palabra encarnada. La eucaristía es la constante conmemoración de la encarnación de la palabra en nuestra vida; el Padre Nuestro, su cotidiana integración.

Esta palabra encarnada *habitó entre nosotros*. Esto no es una teoría, ni una especulación, no es un mito ni un sistema religioso, sino muy simplemente la presencia del Señor entre nosotros. Dios ha vivido entre nosotros una vida humana. Nos ha hecho humanamente patente lo que significa llevar en la tierra una vida para Dios y en Dios. Él lo ha realizado en medio de los límites y de las posibilidades que están a disposición de todos nosotros. Todo en su vida se deja verificar, comprobar hasta en sus detalles; todo sucede en el mismo nivel en el que también nosotros habitamos. Es como el hijo de un señor rico que se ofreciera a vivir con los trabajadores más pobres de su padre, para hacer la prueba de si es posible arreglárselas realmente con esa paga. El Hijo deja su herencia en depósito junto al Padre —tanto que en la cruz ya no sabrá que la posee—, renuncia a su divinidad. En el camino lleva consigo tan sólo lo que también nosotros poseemos por su gracia: fe, amor y esperanza. Vive junto a nosotros bajo las mismas condiciones que nosotros hemos de vivir. Y prueba que se puede: que en este mundo, con todos sus límites, sus oscuridades, su muerte, se puede vivir una vida cristiana perfecta. Nos

muestra que en la cerrazón de esta existencia se puede llevar una vida perfectamente abierta a Dios, una vida que todo lo espera sólo de Dios. Como el hombre que es, recibe todo íntegramente de Dios: del Padre y de sí mismo como Hijo. Lo recibe en la unidad de ambos y así demuestra que ser cristiano también significa esperar y recibir todo en la unidad de Padre e Hijo. Él toma y recibe toda su existencia como un regalo de la Trinidad. Su actitud más íntima es esa confianza, esa unidad de fe, amor y esperanza que vive totalmente en Dios, de Dios y para Dios. Sabe que llegará el momento en el que incluso esos dones de la fe, del amor y de la esperanza serán depositados junto al Padre, y que entonces el Padre en plena soledad dispondrá de ellos. Él mismo entrará en la noche, pero se alegra de ello. Él vive nuestra vida temporal completamente en el Padre. Y por esto es el cristiano perfecto. Como tal ha habitado entre nosotros.

1,14b. *Y nosotros hemos visto su gloria, gloria como del Unigénito junto al Padre, lleno de gracia y de verdad.*

Nosotros, entonces, en la carne hemos visto el Espíritu. En lo visible hemos visto lo invisible. En el hombre, a Dios. En el Hijo, al Padre. En lo comunicado, lo incommunicable. En la verdad en la que su gracia nos ha traspuesto, hemos visto aquella gracia que es la eterna verdad de Dios.

Entre *verdad* y *gracia* existe una diferencia semejante a la que se da entre vida y luz. Gracia es lo que viene únicamente de Dios, a lo que nosotros nunca podemos igualarnos, lo que sólo podemos recibir y que nunca deviene nuestro propio bien, lo que podemos comunicar pero nunca

deviene nuestra sustancia. Así, la gracia permanece siempre en Dios, aunque *nosotros* la comuniquemos; pues es *Él* quien la comunica en nosotros a pesar de nosotros. No podemos comunicarla como lo hacemos con un conocimiento propio o una verdad comprendida. La verdad, en cambio, pertenece tanto a Dios como a nosotros. No podemos rechazar la gracia de Dios, pero sí podemos rechazar a Dios. Podemos rechazar el ponernos en el estado en el que nos es posible acoger la gracia, en el que la gracia deviene para nosotros verdad. La gracia desnuda frente al hombre desnudo no puede ser rechazada. En el ser colmados por la gracia todo viene únicamente de Dios, el hombre no es consultado. Por el contrario, la verdad de Dios sólo se hace para nosotros verdad si nosotros le damos nuestro sí, si nos comprometemos. La verdad no es un mero conocimiento, sino un efecto, una acción. Que Dios es grande puede ser verdad para *Él*, para nosotros sólo se hace verdadero si reconocemos este hecho, si lo dejamos actuar sobre nosotros y en nosotros. La verdad divina es para nosotros un resultado efectuado, un fruto realizado. Si se detuviese en un estadio de mera exactitud teórica, entonces la verdad de Dios podría comprenderse con la pura razón y dividirse y clasificarse en sentencias, aun antes de que la sentencia fuera recibida en su totalidad. Si Dios dice: «Yo soy grande», es verdad porque *Él* lo dice. Pero vista a partir del hombre, esta verdad sólo es conocida si él la acepta y reconoce. Y así, una parte de la verdad está en Dios, una parte en el hombre.

Llena de gracia significa: la gracia existe en una tal plenitud que no puede ser subdividida. *Llena de verdad*, en cambio, contiene en sí ya esta división: una parte está en

Dios y una parte en el hombre. Una parte de mi saber que Dios es grande está en Dios, porque *Él* lo dice. La otra parte está en que *Él* me convence por su decir-se, por su afirmación sobre sí mismo. Este efecto está contenido en su palabra, porque Dios espera de inmediato que yo actúe en conformidad y saque las consecuencias para que *Él* pueda actuar en mí. En la gracia, Dios actúa solo. En la verdad, en cambio, radica una decisión. En la verdad, el hombre debe responder. El concepto de verdad, por tanto, pertenece al de la fe. La gracia en su manifestarse es comparable a un fenómeno natural. La verdad presupone que el hombre piense y responda, que posea en Dios una capacidad de discernimiento. La gracia es un absoluto que resplandece desde Dios. En la verdad, el hombre como ser relativo es asumido en ese resplandecer de Dios. En la verdad él acoge la gracia, y la gracia, que es la gloria de Dios, se le hace visible. Pues *la gloria de Dios que nosotros hemos visto* es la gloria de su gracia. Existe un movimiento circular entre gracia y verdad: la gracia procede de Dios y origina en nosotros que la recibamos como verdad. Y la verdad recibida abre nuestros ojos a la esencia de la gracia, nos conduce a la luz de la contemplación, en la que vemos claramente la gloria de la gracia.

Pero esta gloria no es la gloria de Dios en general, sino *la gloria del Unigénito junto al Padre*. El nacido de Dios, el que ha percibido y al que se le ha iluminado en su interior el misterio de la más viva y suprema unidad, ha sido tocado por el misterio de la gloria de Dios. Y el misterio supremo de Dios es que su unidad indivisible es tan gloriosa que no puede más que compartirse. Que aquella circulación desde y hacia Dios de fe, amor y esperanza, de misión y sacramentos

no es un movimiento desde la unidad a la multiplicidad y retorno hacia la unidad, sino que la misma suprema, originaria unidad como tal contiene en sí la palabra. Que la unidad es tan una y única que ella debe expresarse, solicita la semejanza del Hijo. Que Dios no puede conceder prueba más fuerte de su unidad, que es su gloria, que la de generar a su Hijo. Que el Padre es tan glorioso en su unidad que no puede más que regalar su gloria a Dios mismo, es decir, a su Hijo. Y por eso también, que el Padre nos demuestra su gloria y su unicidad en que regala su Hijo al mundo y en su Hijo se nos confía y comunica Él mismo. Pues sólo de este modo puede comunicar la unicidad de su unidad. Él carece tanto de alguien a quien poder donar su gloria que debe dársela a todos: liberando desde sí al Hijo. Si el Padre fuese tan sólo en una soledad y gloria relativas, entonces, por así decirlo, debería abrirse un camino hacia los hombres, hacia cada hombre en particular, intentar echar puentes sobre el abismo, buscar accesos. Pero, siendo en absoluta soledad, el Padre tiene al Hijo en sí, que es la revelación, el camino y la puerta. Al fin y al cabo, la absoluta soledad consiste en estar de a dos, de modo que Dios para expresar la gloria perfecta sólo necesita remitir al Hijo, que procede del Padre y es tan único que tiene todo gracias al Padre.

Verdadera soledad y verdadero amor coinciden. Si un hombre quiere tener un hijo, debe perder de su sustancia, entregarla y dejar que sea llevada por una mujer. Para ser de a dos, debe quedarse solo. Pues bien, Dios mismo entrega su sustancia dando su Hijo al mundo, pero Él es eternamente de a dos para ser solo. La semejanza es la vez también una desemejanza. Análogamente, la mujer, para estar sola

—como por ejemplo, el tiempo del embarazo, pero también el tiempo de la maternidad significa en general soledad—, debe acoger la semilla del otro. Ella recibe del varón lo ajeno, la sustancia del otro, que ella deja madurar en soledad. Luego, ella misma debe entregar la realidad ajena para poder ser otra vez de a dos. Lo que ella recibe para estar sola es lo ajeno, lo que restituye para estar juntos es lo propio. Lo mismo se continúa en la comunidad: para pertenecer a la Iglesia, yo debo entregarme a mí mismo; así ya no estoy solo, sino que soy miembro. Pero, antes, debo recibir de la Iglesia lo extraño para ser solo, que yo restituyo a la Iglesia como lo propio para hacerme comunidad. Cada miembro de la Iglesia debe entregarse, para que el otro reciba la gracia. Pues en la Iglesia la soledad de cada uno es el cumplimiento de la comunidad. Y si cada uno se ha entregado y tan sólo existe en su donación por el otro y así se vuelve íntegramente solo —solo, porque se ha entregado, aún más solo porque en su lugar ha recibido al prójimo—: entonces Dios viene con su gracia, asume cada soledad particular y la hace fecunda en Él. Es la gracia de la siempre solitaria contemplación de Dios, en la que nosotros hemos visto su gloria.

La gloria que hemos contemplado es, finalmente, la hostia que vemos con nuestros ojos sensibles. Pues el Hijo único es tan único que en verdad es en todas partes: en millones de hostias ofrecidas, las cuales por su infinitud demuestran su singularidad. No existe otro medio para demostrar la singularidad de la gloria que la infinitud de la distribución. Pero la infinitud se cumple cuando cada uno de nosotros recibe la hostia. Cuando el Hijo se ha comunicado de tal modo que cada uno de nosotros participa de

Dios, vuelve a formarse la unidad en el Señor. La unidad del Señor nace cuando es alcanzada la completa partición del Señor. Una piedra puede adaptarse bien a un espacio si primero es reducida a polvo, entonces el polvo flota y se mantiene en el aire y llena todo el espacio de modo uniforme. Cuando la distribución se ha cumplido perfectamente, entonces Cristo puede volver a ser inmediatamente reconocido. Cuando la hostia ha alcanzado a cada uno, ya no necesita permanecer hostia, sino que se hace el Cristo uno y único, el cual ya no necesita seguir partiendo su presencia real. Ya no existe distancia, ya no existe lejanía, tan sólo la cercanía que no necesita de ningún símbolo.

1,15. Juan da testimonio de Él y clama diciendo: «Éste es del que dije: el que viene detrás de mí ha sido antes de mí, porque era primero que yo».

Pues Él era desde siempre en el Padre. Él es la palabra en el principio, es decir, en lo que es siempre primero. Lo es como plenitud, pero porque es la palabra, también como promesa. Y porque Él es el cumplimiento de su propia promesa, por eso también puede ser el postrero, sin por eso llegar tarde. Porque es el alfa, es también la omega. Por tanto, ahora también se puede decir de todos los que vienen después que Él era antes: lo posterior es siempre lo anterior, porque en la palabra todo está comprendido en el Padre. El tiempo no puede ser contemplado simplemente fluyendo desde Dios, sino también refluyendo hacia Él, porque origen y fin son uno. Las nubes producen la lluvia y también la lluvia las nubes. Y lo que vale del tiempo también vale

del lugar y, finalmente, de cada palabra que indica una relación: de donde, por donde, adonde, desde cuando. No existe pregunta del mundo cuya respuesta no estuviese escondida ya inmemorialmente en el Padre. No existe una pregunta que primero no fuera una respuesta. Toda pregunta viene de una respuesta y va hacia una respuesta. La respuesta radica en el Padre y el Padre nos ha permitido toda pregunta, igual que al Hijo, porque no necesita temerle a ninguna y porque los hijos tienen derecho a preguntar. El Padre responde cada una de nuestras preguntas, pero muchos de nosotros no escuchamos la respuesta, porque no estamos en el estado requerido para comprenderla. Yo puedo preguntarle a Dios lo que quiera. Él me regaló la posibilidad y el poder de preguntar, por eso se ha obligado a responder. Pero su respuesta puede ser comprendida mal e interpretada como no existente, como no dada, pues el hombre no la escucha. El mismo silencio ya es respuesta. También puede suceder que la respuesta de Dios suene bien distinta de lo que el hombre espera: la respuesta misma es adecuada, pero el hombre no. Y así nosotros buscamos una explicación por caminos falsos, porque no estamos en un estado de inmediatez ante la respuesta dada. Los pecados impiden nuestra comprensión.

1,16. *Pues de su plenitud todos hemos recibido, y gracia por gracia.*

La plenitud es ambas cosas a la vez: tanto lo que es uno e indiviso, lo que no se analiza, lo que no se disuelve en fe, amor y esperanza, como también lo que se disuelve, lo que

se diferencia en la multiplicidad de misiones, ministerios y tareas, y en la diferenciación y discernimiento de las gracias se distribuye en los sacramentos. Pero en lo determinado está siempre la plenitud de lo indeterminado. En cada individuo vive la unidad total. Cuando recibimos el bautismo, no recibimos una gracia parcial, sino la gracia plena. Recibimos el bautismo cumplido, el bautismo como plenitud. No sólo plenitud de fe, amor y esperanza, sino plenitud por excelencia. Plenitud es la unidad de toda diferenciación. Ella no se alcanza borrando lo diferenciado, sino por el máximo crecimiento en el amor de lo diferenciado. Si bien Dios ya nos ha individuado como seres creados, sin embargo esta individuación es un casi nada en comparación con la que se cumple en la unidad dada por el bautismo. Siendo seres humanos, Dios nos ha individuado y signado como seres que provenimos de Él como alfa. En el bautismo, nos ha marcado como seres que vamos hacia Él como omega, y esto deja en nosotros un sello mucho más profundo. Cuando un pastor marca a sus ovejas, imprime en ellas un signo que las caracteriza como su propiedad. Pero no puede imprimirlas un signo por el que retornen a él. Es verdad que si alguien encuentra una oveja perdida y se la restituye, también en este caso se da una especie de retorno. Pero es un retorno meramente exterior. En cambio, cuando Dios signa a un hombre, este signo divino sella, marca, precinta, se imprime mucho más plenamente que el mero sello de la procedencia. Y llevar este signo a cumplimiento está en manos del hombre: por el bautismo, Dios le da la libertad de retornar a Él. Muchos entienden mal esta libertad y la consideran una coacción. Piensan que el hombre siendo

signado como ser creado tendría un cierto hogar en Dios que podría alcanzarse en libertad, mientras que en el bautismo Dios nos obliga a regresar a Él. Pero, precisamente esa «coacción» es la más inmensa posibilidad de la libertad. Aquí reina la más perfecta unificación entre deber y poder: nada es más necesario que la libertad del amor.

Y gracia por gracia. Dios me da la gracia del bautismo y yo le doy la gracia de regresar a Él. Él me da la gracia de permitirme hacerle todas las preguntas y yo le doy la gracia de comprender, quizá, su respuesta. Él me da la gracia de enviarme y yo le doy la gracia de comportarme como un enviado. Él me da, finalmente, la gracia humana de encontrar los pecados por la fuerza de su gracia, de reconocerlos en la luz de su gracia, de superarlos con su gracia y de dejar que se disuelvan en mí por su gracia, y yo le doy la gracia de aceptar su absolución. Aunque toda gracia provenga de Dios, proceda personalmente de Él y me sea dada en préstamo como receptor, por su gracia su relación conmigo es tal que Él también desea recibir mi gracia. Existe, en el filo de la navaja, algo así como un equilibrio entre ambas gracias donde Dios ya no pregunta por el origen último de la gracia. Pues lo que Dios da, lo da justa e íntegramente; junto con el don da el derecho de propiedad, aunque todo provenga de Él. Como bautizado, evidentemente yo soy tal por la gracia de Dios. Pero a sus ojos, sin embargo, yo soy el que *posee* la gracia. Y con el fin de poder recibir de mí su propia gracia y poder contemplarla como mía, ha contemplado, como imagen originaria, la gracia de su Hijo en tal autonomía soberana. El Hijo es Dios, pero también es Dios por Dios, así su gracia es gracia por Dios. Enviando a su Hijo,

con su gracia a Él confiada y por tanto propia de Él, Dios ha sentado una especie de precedente. En la redención, Dios le ha permitido al Hijo darnos su gracia con tanta generosidad que en esa plenitud de gracia ya no hace ninguna distinción entre la gracia del Hijo y nuestra gracia.

1,17. Pues la ley fue dada por Moisés, la gracia y la verdad llegaron a ser por Jesucristo.

Por medio de ese *pues* la ley es puesta en contraposición a la gracia y a la verdad que vinieron por Cristo, en contraposición a la plenitud de la que todos hemos recibido. Ni la ley es la plenitud, ni todos la han recibido, ni contiene gracia y verdad. La ley es una preparación, un estadio previo, como un andamiaje para la casa a construir. Si la casa está en pie, el andamiaje está de más. Si la gracia y la verdad de Cristo, es decir: su amor, ha aparecido, la ley está superada. Pues, aunque la ley sea buena y provenga de Dios, está en relación con el pecado. Y anulando y superando el pecado, la gracia del Señor al mismo tiempo deja tras de sí también a la ley. La ley depende del pecado, ya por el hecho de que lo prohíbe, sin dar desde sí la fuerza para evitarlo. Y lo que es aún más fatal: por la existencia de la ley el hombre es tentado a medir sus propias obras según la regla de la ley. En virtud de la ley, debe hacer el intento de ser justo. Si uno que intenta cumplir la ley confiesa humillado que de un modo u otro ha descuidado repetidas veces un determinado mandamiento, detrás de ese incumplimiento están presentes en el fondo todas las otras veces en las que sí ha cumplido la ley. Sus incumplimientos se destacan desde el

trasfondo de su fidelidad a la ley. Si un cristiano confiesa que en tres oportunidades no ha ido el domingo a Misa, con ello también se entiende que sí ha asistido los restantes domingos. Quien, pues, mide su vida según la ley, posee un metro, tiene una regla en sus manos que le capacita para medir. La ley ata al hombre a sí mismo y por eso le impide atarse a Dios. La ley es siempre algo finito, limitado, que se puede cumplir y concluir. Y por eso, no libera la mirada hacia Dios que siempre es infinito e ilimitado: con Él nunca se termina. El hombre puede bien intentar guardar la ley. Puede dedicarse a esta especialidad, puede hacer ese ejercicio gimnástico, puede meterse en la cabeza llegar a ser magistral en su cumplimiento. Pero, ¿qué tiene que ver esto con Dios? En este ejercicio el hombre está ocupado consigo mismo, no tiene tiempo para Dios. Entre el pecador normal que nada sabe de sí excepto que es pecador y el redimido por Cristo en el amor, la ley crea una tercera clase de hombres: la de aquellos que pueden justificarse a sí mismos. Éstos han logrado, caso a caso, escalar el grado de perfección que su razón se había figurado y que su voluntad se había propuesto como objetivo. Con esfuerzo, han alcanzado el fin por el que se empeñan. Y si no lo alcanzan o no lo logran de inmediato, no se acobardan e intentan con mayor tesón alcanzarlo en algún tiempo futuro o, al menos, se van acercando al ideal. Por un dominio continuo y planificado de sus errores y pecados, por una promoción continua y planificada de sus virtudes, logran, poco a poco, un predominio del bien en ellos. Esto no es imposible, pues en la ley tienen en sus manos una medida de lo que es bueno y de lo que es malo. Y también tienen la posibilidad, al

menos como carencia de imposibilidad, de cumplir el bien que se les prescribe. El bien que se les presenta en la ley es como una suma determinada basada en grandezas determinadas. Y por la suma de las partes puede lograrse, con suficiente paciencia y tenacidad, el cumplimiento de la suma total. Y quizá sea necesario ver, alguna vez, las cosas también de esta manera. Un joven en los años de crecimiento descubre lo que es la moral: lo que para él podría significar hacer el bien y evitar el mal. Si él es un idealista, se propondrá ese objetivo y atesorará la esperanza de llegar a ser paulatinamente perfecto, haciendo paso a paso el bien y, sobre todo, no haciendo lo prohibido. Pero, en medio de ese quehacer llegará irremediamente a la encrucijada ante la que todo se decide: o conservará la medida del bien y del mal en sus manos y así se vuelve un fariseo, o superará el punto de vista de la ley, enterrará su bien y su mal en la gracia y verdad de Cristo y con ello entregará la medida a Dios. Entonces reconocerá que la plenitud no está en la ley, que aquella finitud contenida en la ley nunca puede comunicar la plenitud. Comprenderá que el amor uno y único del Nuevo Testamento significa una obligación mucho más grande que todas las leyes particulares del Antiguo. Pues el amor no conoce ningún límite, es infinito en el verdadero sentido de la palabra, es crecimiento eterno. Por eso el amor es el fin de todo cálculo.

Sólo en la infinitud del amor el hombre experimenta lo que en verdad es el bien. Y por eso, sólo entonces también experimenta lo que en verdad es el mal y el pecado. Quien sabe del amor, sabe también que no puede hablar de sus pecados reales en una confesión basada únicamente en la

ley. La ley no es capaz de registrar y declarar sus pecados. Aun cuando un hombre haya cometido realmente las muchas maldades que confiesa, sin embargo la suma de esas maldades formuladas nunca es idéntica con su pecado ante Dios. La acusación realizada según la ley es una acusación simbólica. Si el pecador que sabe del amor mira en su alma para mostrársela a Dios declarando sus pecados, ve en sí un pantano amorfo de pecado, del cual emergen toda clase de objetos medio hundidos. Va sacando del pantano un par de cosas, tantas como ahora le es posible comprender, para darle una cierta forma y figura al pantano. Pero sabe perfectamente que con esto no agota en lo más mínimo el pantano amorfo, que detrás del pecado esbozado está el lodazal amorfo e inmenso de su pecaminosidad. Todo lo no dicho que él nunca podrá decir. Todo lo que ha vuelto a olvidar, lo que ha simplemente ignorado, lo que a pesar de todo nunca llegará a ver en su totalidad. En el momento de la absolución siente la inconmensurabilidad de eso no dicho: a partir de la magnitud de la gracia que penetra en él, puede medir la magnitud de la culpa que le es perdonada. ¡Qué hondo debe ser el costal, pues es preciso tanto para llenarlo!

La gracia y la verdad de Cristo son el fin de la gracia y verdad de la ley, son la superación de una gracia y verdad finitas por una gracia y verdad infinitas.

Gracia también existía en el Antiguo Testamento. Pero era una gracia que aún estaba del todo en Dios y junto a Dios, que aún estaba como suspendida sobre el mundo y no alcanzaba al hombre. Del lado de Dios existía la infinitud, del lado de los hombres todo era todavía finito. Entonces la

gracia de Dios consistía en dar a los hombres una ley adecuada a su finitud. En el ámbito de una norma finita el hombre podía alcanzar una justicia y una perfección finitas. Pero, cuando Dios comenzó a medir esas figuras con su propia medida infinita, se deshicieron a pedazos en sus manos. Por eso Dios envió al mundo a su Hijo, para no tener ya que medir, sino poder valorar todas las cosas según la infinitud de su amor. La gracia ya no permaneció simplemente junto a Dios, sino que pasó a los hombres. De ahora en adelante ella no sólo es mostrada desde lejos al pecador, sino regalada como propia. Es dada de tal modo que para Dios ahora ya no se contraponen sin más mi pecado frente a su amor, sino que por Cristo también mi amor humano recibe una plenitud, una grandeza, un valor que son llevados a perfección en la gracia. Así, estas propiedades de mi amor ya no son ante Dios un mero punto creado que se desvanece, sino algo que se mantiene firme y que en sí está cumplido. Sin Cristo yo soy ante Dios sólo el pecador. Con Cristo yo soy ante Dios el pecador amado por Cristo: Dios mira en mí, el pecador, el amor que Cristo me ha dado. Este amor en el que me ama de modo personal y llega incluso a morir por mí no es algo que queda en Él, sino que ante Dios me da relieve y color a mí, pecador, me marca como un hermano de su Hijo, como un cristiano, de modo que cuando Dios ahora me contempla, mira en mí como primera realidad el amor de su Hijo. Y en verdad aún independientemente de los sacramentos, pues el Hijo no es absorbido por ellos. Y aunque el Padre también nos contemple en la luz de los sacramentos del Hijo, al mismo Hijo no lo contempla por medio de los sacramentos. Para el Padre yo soy un

espejo del amor del Señor, ante Dios ya no estoy solo con mis pecados. Y aunque siga defendiéndome contra Él con todas mis fuerzas, aunque afirme y proteste que no quiero ser cristiano ni saber nada de Dios, no obstante esto Dios me ha amado primero y sus signos en mí son irrevocables. Y precisamente porque penetran tan hondo en mí y me toman tan fuertemente en su posesión, los signos de la gracia son signos que también exigen. El bautismo no es sólo una prerrogativa, es igualmente también una exigencia acrecentada. Me regala la gracia del Señor como propia, que es una gracia de penitencia y de redención. En virtud del bautismo soy llamado a hacer penitencia con el Señor, porque Él ha expiado por mí. La expiación que el Señor ha cumplido y la que se me exige no están inconexas. Si el Señor inocente ha expiado tanto por mí que mi culpa ha sido anulada por Él, cuánto más estoy yo –culpable– obligado a expiar junto con mi Redentor, por más que mi penitencia, visto con realismo, no sea en definitiva más que un mero decir comparada con la expiación del Señor. Y del mismo modo la gracia que me fue regalada exige mi apertura ante Dios, es decir, mi confesión. Sólo aquí, en la gracia, mi apertura se vuelve apertura real, sólo en esta claridad se hace evidente lo que yo soy y lo que yo sería si no existiese la gracia de Dios. Sólo aquí, también, la confesión se convierte en una acción de la redención, en la que el pecado del hombre es quitado por Dios con mano mucho más propicia y disponible de lo que el pecado fue mostrado y entregado a Dios por el hombre. En la comunión, finalmente, la gracia de Dios nos es tan donada como propia que ella, como carne y sangre del Señor, pasa a nuestro espíritu y a nuestra carne,

de modo que cuando el Padre nos ve ya no le es posible vernos de otra manera que poseyendo la gracia del Hijo.

Verdad también existía en el Antiguo Testamento. Pues Dios habló también entonces la verdad. Una verdad adecuada y conmensurable al hombre. Y así los hombres creyeron poder estar seguros de esa verdad como si fuese una «sabiduría». La verdad de Cristo, en cambio, es inconmensurable, no conoce ningún límite. Como la esencia de la gracia se ha transformado pasando del Antiguo al Nuevo Testamento, así también la esencia de la verdad. En aquel tiempo la verdad era concebible en sentencias, doctrinas, dogmas y ritos, estaba ligada a una realidad visible. Sus partes podían ser reunidas en un conjunto significativo, en el que cada una de ellas tenía su lugar y su función. Las partes eran finitas y su interconexión en cierto modo visible en su conjunto. Cada palabra de Dios tenía un significado circunscrito y los diversos aspectos se completaban mutuamente. Pero desde que Cristo trajo la verdad, desde que la palabra infinita de Dios mismo se hizo carne, ya no existe ninguna verdad parcial y finita, sino que ahora cada palabra singular de Dios entraña la entera palabra infinita. Todo lo que aparentemente es un fragmento contiene, en verdad, la plenitud. Por eso, de ahora en adelante carece de importancia si el Señor habla mucho o poco, si simplemente habla o calla, si nosotros comprendemos más o menos su palabra. Todo eso ya no es tan importante. Pues la palabra de Dios es carne y habita entre nosotros. La palabra infinita del amor ha sonado en verdad. De ahora en adelante el amor es la única palabra en el mundo. Y toda otra palabra, toda sentencia, todo sentido son una expresión y un recipiente de

la palabra única. Desde cada palabra finita resuena la palabra infinita del amor.

Sin embargo, la verdad eterna habla en el lenguaje y en los conceptos de la verdad humana. Este acto por el que un contenido infinito entra y pasa a formar parte de un recipiente finito provoca el carácter aparentemente paradójico de las palabras del Señor. Si las abordamos con criterios de la lógica y de la filosofía, nos encontramos constantemente ante enigmas, ante aparentes contradicciones, a menos que transformemos la profundidad de los misterios en una verdad moral cualquiera, en un lugar común. Esto se debe a nuestro intento de medir lo infinito con nuestras medidas finitas, en lugar de dejar que Dios mida nuestra finitud. Nuestras medidas se estrellan contra Dios, porque su verdad es absoluta y universalmente comprensiva. La lógica humana se va construyendo sobre un sistema de sentencias claramente conocidas y examinadas; es el arte de separar, en el interior de una verdad limitada, todo lo desconocido y no comprobado, y así crear una especie de claridad y evidencia en un determinado campo. Nuestra lógica trata con una verdad completamente cerrada, en la cual no tiene ningún lugar lo no comprobado, es decir, lo que no es medido por nosotros. La verdad lógica es una verdad concluyente, terminante y, por tanto, una verdad finita. La verdad del Señor, en cambio, es una verdad eruptiva, una verdad que abre, que va incluyendo de un modo progresivo. La verdad humana siempre tiene la forma de una serie, de una cadena, de una secuencia. Y si es tocada por la verdad divina: o toda la cadena salta por el aire de una vez o uno por uno cada eslabón particular. La paradoja en la palabra

del Señor resulta de que ese momento explosivo se halla en el interior de la forma de la lógica humana, pues la palabra divina se presenta en la vestidura de la humana. La verdad humana es finita y por eso tiene siempre como contrapunto otra sentencia que la limita. La verdad divina, por el contrario, es infinita, por tanto no puede ser limitada por nada, tampoco por una contraposición. También en la forma de una sentencia humana la verdad divina conserva en sí al contrapunto de esa sentencia, sin que este contrario pueda hacerle frente ni debilitarla.

La administradora de la verdad divina es la Esposa del Señor, la Iglesia. Hablando en el nombre y con la autoridad de su Señor, ella hace cautivos a todo pensamiento y a toda lógica del hombre, y en nombre de Dios está facultada para romper su cerrazón. Así como la verdad de Dios no puede ser medida con la evidencia de la verdad y de la inteligencia humanas, tampoco la evidencia humana puede presentarse como la instancia suprema frente al juicio de la verdad de la Iglesia. Más bien, esta evidencia debe someterse a la evidencia comprensiva de la verdad divina viva en la Iglesia y dejarse medir por ella. Pues, así como el cristiano ya no vive sino que Cristo vive en él, así ya no piensa sino dejando vivir en su corazón el pensamiento de Cristo.

1,18. Nadie ha visto nunca a Dios. El Unigénito Dios, que es en el seno del Padre, Él lo ha dado a conocer.

Ver a Dios significa amarlo de tal modo de poder comprender su amor. Pues Dios es amor y nadie ve a Dios sino el que le ama. Ver a Dios significa, pues, ser de tal modo en

Dios y en su amor que ya no nos toca, ni nos interesa, ni nos conmueve otra cosa que su amor. Que en todas las cosas que nos tocan, interesan y conmueven no nos dejamos conmover más que por su amor. Verlo con ojos corporales no es esencial, pues Dios es Espíritu. Percibirlo con el amor, que abre los ojos y hace ver, es todo.

Esto vale ya para el amor entre nosotros. Si yo te amo y debo explicarle a un amigo quién eres y qué significas para mí, entonces estoy obligado a mencionar tus cualidades físicas y espirituales; haré el intento de describirte así como yo, en mi amor, te veo. Pero si mi amigo no ama, la más cálida de las imágenes lo dejará frío. Si él, en cambio, me quiere, la imagen que yo esbozo de ti despertará en él al menos un deseo de conocerte. Su amor por mí hará despertar algo en él: un posible amor por ti. Primero, él no ve más que una suma vaga de cualidades humanas atomizadas. Sintiendo un deseo de entablar una amistad, comenzará a establecer comparaciones; buscará entre los que conoce las cualidades que yo le describo y comparándolas hará surgir en él una imagen viva de ti. Pero luego llega el momento en que para él esos caminos se van deteniendo. Algo último, misterioso en ti, no se le abre. Algo infinito e indescriptible. Algo que sólo se puede tocar en el amor mismo. Y en verdad, en un amor que posee las llaves de aquellas puertas del cielo detrás de las cuales está depositado tu misterio último, tu imagen originaria, tu palabra en Dios. Sólo en la fe en Dios y en el amor a Dios existe un acceso a ese misterio de tu ser. Sólo en Dios los hombres pueden amarse de verdad. Algo existe en ti —precisamente el meollo de tu esencia y lo más amable en ti— que proviene del mismo

Dios y hace de ti un vaso de su misterio. Mientras todas tus otras cualidades son indiferentes e intercambiables, en virtud de esa cualidad única tú posees un encanto que te hace infinitamente amable en Dios. Ese encanto, que yo sólo descubro en el amor, es uno con el amor con el que Dios te ama. Todas tus otras cualidades son como una nada comparadas con ese amor, que es tu esencia, que eres tú, que viene de Dios y se llama Dios. Si el amigo conoce sólo el aspecto humano, deseará profundizar en el conocimiento de tu esencia, reivindicar nuevos aspectos distintivos. Pero cuanto mayor sea la precisión de su investigación tanto más se alejará de tu imagen auténtica, porque así sólo estará recolectando piedras y fragmentos sin alma. Como máximo, proyectará sobre ti lo que él es capaz de representarse. Construirá una imagen de ti, en vez de contemplarla. Contemplarla sólo puede hacerlo si tiene la llave para ello: el amor a Dios.

Porque el amor de Dios es la clave para contemplar al prójimo, podría pensarse que esa clave se aplique únicamente entre cristianos. Pues como cristiano sé que en el Espíritu de Dios puedo abrazar, comprender, contener a mi hermano cristiano, que tengo un acceso inmediato a él. Pero, en definitiva, nada me impide abarcar en el mismo amor de Dios también al no cristiano, al anticristiano, porque lo que en él viene de Dios es infinitamente más grande y más esencial que lo que procede de él mismo. Además, aunque un cristiano se comprende mucho más rápido, pues en él resplandece el amor, por otra parte es mucho más vasto, más inabarcable que un no cristiano. En éste pueden hacerse progresos rápidos a través de grandes territorios, pues están

secos y yermos, mientras que en el cristiano son ricos en aguas y están saturados de vida. Si estoy con un cristiano, siempre tengo la posibilidad de ir de inmediato al corazón y conectarme a lo esencial, precisamente porque es más rico y diferenciado que el no cristiano. Se toca mucho más rápidamente lo vital, porque él mismo está vivo. Como cristiano está abierto y expuesto ante mí, porque lo está frente a Dios; mientras que el no cristiano está contraído, encorvado en sí mismo. Todo lo que existe en el cristiano posee una dirección y un movimiento hacia Dios. Yo puedo ver en esa dirección, pues indica hacia su imagen originaria en Dios. Y realizando junto con él el movimiento de su amor más íntimo, aprendo a conocerle así como él quisiera ser en Dios, llego a conocer la forma que él mismo presiente que está dejada en custodia para él junto a Dios.

Por tanto, nosotros, viendo, podemos comprender al prójimo en el interior del amor de Dios, y esto ya en este mundo, al menos de un modo incoativo. Es una gracia de Dios que nos sea concedida tal cosa, que nosotros podamos ver a nuestro prójimo por medio del amor, mientras que a Dios aún no podemos verlo en este mundo. No nos es posible, porque aún no amamos plenamente. Al prójimo es posible verlo alusivamente. Pero a Dios, que es perfecto, no puede verlo ningún imperfecto. Aun la pureza que nos es dispensada por la confesión no es lo suficientemente pura para ello. Pues nuestra falta de amor es algo más que ese pecado individual, perdonable. Nuestro amor aún no se ha rendido indiviso al amor de Dios. Ver a Dios es algo indivisible. Y quien una vez ve a Dios, ya no puede apartar su mirada de Él. En el fondo, nosotros no deseamos ver ya

ahora a Dios, pues sabemos íntimamente que antes deberíamos acabar con nuestro pecado. Acá abajo aún no podemos amar perfectamente y el amor perfecto permanece el presupuesto de toda visión de Dios. Por eso, en este mundo nadie ha visto nunca a Dios. Toda visión realizada en el amor y por el amor es sólo una apertura, un hacerse a la mar, un presentimiento, una primera alusión de lo que nos está prometido: ver a Dios en el amor. En el amor mutuo de uno por el otro nos sorprende la corazonada de aquel misterio cuya infinitud es Dios y cuya plena afirmación sería la visión de Dios.

El Unigénito lo ha dado a conocer. Él es el Hijo único: el diferenciarse entre Padre e Hijo es irrepetiblemente único. Tan pronto se da, sólo puede seguir la partición infinita: la eucaristía. Él es el Hijo único y luego de Él venimos inmediatamente nosotros, los numerosos, para nosotros innumerables, para Dios en esa infinitud, sin embargo, los hijos contados. No existe ningún pasaje desde aquella primera partición a ésta segunda, porque la primera es única y la segunda infinita. Si la primera era vertical, la segunda es horizontal. Pero el Hijo ha enseñado a conocer al Padre, porque Él es en sí su don y su comunicación. Desde el momento en que viene al mundo, ya es eucaristía. Lo es desde el principio del mundo según su disponibilidad y su vocación. No viene para volver a irse, sino para derramarse en estos innumerables numerados. Viene como aquel que es el amor. Él unifica en sí el amor del Padre que por Él viene al mundo y nuestro amor que por Él va al Padre. Él es el medio entre Dios y nosotros. Por eso Él es el amor, pues el amor permanece siempre medio. Permanece medio como

la luz de la que salen todos los rayos. Esto no impide que, no obstante, toda luz proceda del Padre, pues el Hijo es tan centralmente el medio que como palabra en el principio, en el seno del Padre, Él está en el medio del Padre. Si, pues, el Padre es la luz y el amor es el resplandor, para ser alcanzado por su amor no existe ninguna otra posibilidad que esa innumerabilidad. Como el Señor mismo se parte hasta hacerse polvo para llegar a ser unidad, así también aquí es necesario el número innumerable para volver a ser unidad: en el Señor. En el amor, la unidad del Señor se abre, difunde y deshace en nuestra multiplicidad, para que ésta se transforme en unidad del amor. Pues a Él sólo podemos verle en la unidad del amor: y en Él, al Padre.

En la eucaristía, que representa el aparecer extremo, el hacerse cuantitativo del amor, cada hostia posee el mismo valor. Contiene el mismo e idéntico amor al hombre, sea éste más o menos digno, bueno o malo, ame o no al recibir la comunión, o incluso comulgue de un modo sacrílego. El amor del Señor nos alcanza a todos, no importa como sea nuestra disponibilidad. Y después que Él nos ha tocado de este modo, deja que el agradecimiento —humanamente considerado muy variado— de cada uno valga como un signo de amor. En este gesto manifiesta el amor del Padre, que hace salir su sol sobre justos e injustos. Aquí el Hijo no es el que elige, sino simplemente el prodigado, el que ama a la buena de Dios. El Hijo ha forzado al Padre a este estar-sin-elección. Sin el Hijo sólo existiría ese amor que al mismo tiempo conoce la ley de la justicia. Por el Hijo esa ley ha sido deslumbrada por la ley del amor: y aquí dentro se ha deshecho y consumado.

Pero el Hijo se deja conocer, pues era en el mundo y nosotros hemos conocido su encarnación. Él constituye, pues, el puente entre la visión del prójimo que nos es concedida y la visión de Dios que en este mundo no nos resulta posible. Y una vez más Juan, el apóstol, constituye el puente entre nosotros y el Hijo por su amor al Señor plenamente humano y de auténtica amistad. No nos está permitido despreciar la amistad auténticamente humana como camino hacia Dios y crear una contraposición entre amor de amistad y amor al prójimo. Pues, siendo hombres y siendo puestos en un ámbito humano, nuestro amor cristiano también crece desde y por el amor de amistad. Como el amigo humano del Señor, Juan es el mediador del amor al Señor, es el ejemplo y el ideal de todo el que conduce al Señor por el amor. Juan da una representación del Señor que lo muestra cercano y humano, de cual brilla su propio amor al Señor y allí revela el amor del Señor mismo. Juan es en esto especialmente el arquetipo del sacerdote que conduce a Dios, así como el Señor es el arquetipo del amor del Padre. Y porque sólo el *amor* de Cristo es capaz de revelar el amor del Padre —y no, por ejemplo, simplemente su doctrina—, por eso existe Juan, el discípulo del amor, que en su amor revela ese amor del Señor.

□ FIN DEL PRÓLOGO □

EL TESTIMONIO DEL BAUTISTA

1,19. *Y éste es el testimonio de Juan, cuando los judíos enviaron sacerdotes y levitas desde Jerusalén para preguntarle: «Tú, ¿quién eres?».*

Lo que los judíos esperan es una respuesta maciza y bien clara. Esperan lo inesperado, sin embargo algo bien claro, algo que ya no pueda ser removido, con lo que fuera posible darse por satisfecho y concluir el tema. Lo que de ningún modo esperan es una respuesta que vaya más allá de la pregunta, que entrañara más que el contenido acorde a la pregunta. Pues esta expectativa significaría una disponibilidad para la fe, dejaría abierta la posibilidad de un ser superados o una posible claudicación. Sería ya, en cierto modo, una pregunta cristiana, si no según el contenido, sí según el espíritu o, al menos, según la disposición. Pero ellos no preguntan de esta manera. Sin embargo, preguntan y están tan ávidos de la respuesta que dejan de lado la desconfianza humana. Son inteligentes, al punto de saber a ciencia cierta que la respuesta que ahora tendrá lugar es una respuesta real. Pero, porque no conocen a Cristo, imaginan que se trate de algo que es posible aclarar de un modo bien sencillo y de una vez para siempre.

1,20. *Y confesó y no negó, confesó: «Yo no soy Cristo».*

Así dice la primera respuesta: *Yo no soy Cristo*. Para poder darla, Juan debe saber con claridad quién es Cristo. Y porque lo sabe bien claramente, por eso sabe de un modo

igualmente claro quién no es Cristo. La claridad de la respuesta reside en Cristo y proviene de Él. No es evidente quién es, sino quién no es Cristo. Él, Juan, es simplemente uno entre la multitud de los hombres que no son Cristo, que no tienen la posibilidad de llegar a serlo. Los judíos asumen que alguien pueda ser el Cristo, Juan o también otro. Sólo se debe hallar quién es. Están inquietos. Su inquietud se parece a la inquietud de los discípulos en la Última Cena, que saben que uno de ellos traicionará, sin saber cuál es. Así saben los judíos que ahora uno admitirá: «Yo soy Cristo». Saben muy bien que en alguna parte está el Cristo, que al presente uno se presentará y confesará serlo. Saben: «Lo encontraremos». Lo que no significa en absoluto: «También lo reconoceremos, también lo amaremos». Pero sabremos de su existencia. Ambas frases se encuentran. Por una parte: «Sabremos quién es Cristo». Y por otra: *Yo no soy Cristo*. Los judíos parten de una característica segura de Cristo, de que él, Juan, es Cristo. Saben del carácter único de Cristo, pero no tienen la capacidad de reconocerlo. Por su parte, la capacidad de Juan de reconocerlo reside en saber: *Yo no soy Cristo*. Juan conoce como característica más segura de Cristo que él mismo no posee esa marca. Ésta es la respuesta cumplida y exhaustiva de Juan. En primer lugar, él no está inclinado a dar otra clarificación de sí mismo. Y así él es el hombre verdadero. Su conocimiento de Cristo radica en que él se diferencia de Cristo. Los otros son ciegos, son tinieblas, de alguna manera intentan acercarse a Cristo a tientas; poseen un conocimiento indirecto, un presentimiento que aquí, en algún lugar, está Cristo; extienden la mano hacia Él como un ciego palpa los colo-

res que le dicen que se encuentran ahí delante. Sienten que encontrarán a Cristo. Pero no están en el amor y por eso deben exponerse a mostrar su ignorancia teniendo que preguntar. Carecen del don de discernimiento, porque el discernimiento de los espíritus sólo se da en el amor. Sólo en el interior del ser cristiano existe este discernimiento. Sólo aquí el tú no está solo con el otro tú; existe una comunidad en el Señor, en cuyo amor un alma aprende a abarcar a la otra y lentamente a comprenderla; ya no en una mera simpatía humana y psicológica, sino en una experiencia incondicional e inmediatamente cristiana, en una experiencia del amor, del único posible y verdadero amor, del amor en el Señor. El discernimiento de los espíritus en el tú se funda, por ende, en el discernimiento amante del Señor. El amor de Juan es discreción: distingue entre sí mismo y el Señor. Juan sabe que todo lo positivo que pudiera decir de sí mismo haría su respuesta totalmente ineficaz e insustancial. No se trata aquí de cualidades, sino absolutamente de un sí o un no. Por su respuesta negativa los demás experimentan algo en Juan que a ellos escapa. Lo negativo de su respuesta los intranquiliza aún más, deducen de esto que él ve más que ellos, que él sabe incluso quién es el Cristo, lo cual es justamente lo que ellos ignoran.

Existe la intranquilidad de aquellos que saben que en algún lugar está la salvación, pero no saben dónde. Y, por tanto, tienen que conformarse con el testimonio de otro. Han entrado en un reino que desconocen: en el reino del amor. No conocen las reglas de juego que ahí rigen. De por sí no son culpables de esto. Pero tampoco son ya libres de hacer lo que quieran. Pues en el momento en que el Señor

está realmente allí, todos están obligados a reconocerlo. Este primer encuentro (todavía anterior al encuentro real) es el principio por excelencia, es lo incoativo en toda relación; precede a la decisión, pero ya comienza a verse el camino que tomará la decisión. Los que preguntan deberían estar en el estado del que se abre. Pero no están dispuestos a esto. Forman parte de los que no tienen mala voluntad: presienten una exigencia, pero no son capaces de cumplirla porque no la comprenden. Y yerran el camino ya en su primera pregunta, porque piensan que se pueda aclarar y comprender la situación preguntando como lo hacen habitualmente. Procuran información objetiva y no saben que ya se encuentran fuera de la ley de la objetividad. Sus medios heredados se demuestran aquí insuficientes de antemano. Han errado el acceso correcto ya en la primera posibilidad de una disponibilidad hacia el cristianismo. Si fueran bautizados, todo sería muy distinto, pues entonces el amor estaría presente desde el principio. Pero este principio no está puesto en ellos. De algún modo son dignos de compasión; son los primeros en ser sobre-exigidos por el cristianismo. Esta vez les falta la habitual ventaja judía. No obstante, se defienden como pueden. Reconociendo algo en Juan que en ellos hasta ahora ha permanecido cerrado, intentan no sin sinceridad desenmarañar los hilos extraños y desconocidos.

1,21. *Y le preguntaron: «¿Qué, pues? ¿Eres tú Elías?». Y él dice: «No lo soy». «¿Eres un profeta?». Y él respondió: «No».*

Ellos saben que Juan posee una cierta misión. Por eso vuelven a preguntarle: ¿Eres tú Elías? La primera pregunta fue

sincera. Esta segunda ya tiene un dejo de burla. De nuevo vuelven a estar más seguros, en realidad saben ya que él no es Elías. Y de nuevo se muestran sutilmente superiores. Habiéndose tranquilizado que él no es Cristo, pasan de una auténtica a una falsa inquietud, la transforman en una falsa inquietud que al final degenera en una benevolencia irónica. Juan responde otra vez: *No lo soy*. Su segunda respuesta es una sombra de la primera, porque ahora lentamente está siendo llevado a hablar de sí mismo y a decir quién es él, lo cual en el fondo le es del todo indiferente. Su respuesta total es dada de una vez para siempre en su primera respuesta. La segunda pregunta se dirige a él, ya no al Señor. *¿Un profeta? No*. Antes de la primera respuesta se dijo: *Y confesó y no negó, confesó*. La segunda respuesta dice: *No lo soy*. La tercera sólo dice: *No*. Su lenguaje se hace cada vez más breve. Por el contrario, las preguntas de los demás se hacen cada vez más amplias, procuran dar a sus preguntas un peso cada vez más importante. Para Juan, cuanto más uno se acerca a él, más se aleja de lo esencial. Pero a ellos les parece que por medio de ese rodeo de preguntas uno se fuera acercando cada vez más a la cosa misma.

1,22-23. *Entonces le dijeron: «¿Quién eres? Para que demos una respuesta a los que nos enviaron. ¿Qué dices de ti mismo?». Él dijo: «Yo soy 'la voz que clama en el desierto: allanad el camino del Señor'». Como dijo el profeta Isaías».*

En la respuesta positiva que Juan da de sí mismo no dice quién es, sino qué es. Con esto da a conocer en qué consiste su ser cristiano: en ser instrumento. Uno puede ser pie,

otro mano. Juan es voz. Y, por cierto, no la voz del Señor, sino la voz de aquel que clama en el desierto. Yo no soy siquiera una parte del Señor, tampoco un instrumento visible, sino algo tan menor que apenas tiene sustancia. Sólo una voz, sólo el tono de un instrumento, algo fundamentalmente pasajero, algo que en el fondo no existe. Yo soy lo efímero mismo. Vosotros queréis aferrarme, me buscáis, pero no podéis apresarme, pues soy sólo la voz. *Allanad el camino del Señor*. No se dice siquiera: preparad el camino. Esto es poco, casi nada. Ninguna ayuda auténtica, sólo un pequeño facilitar. Como Juan es sólo la voz, algo del todo secundario, así su acción es sólo lo que facilita. Sobre las dimensiones de esta asistencia nada se dice. El camino ya está ahí, diseñado y jalonado; todo su recorrido está señalado de antemano, cada una de sus curvas. Juan sólo debe facilitar. Es sólo la semejanza de una ayuda en el camino, la alusión a una ayuda. Aquí es caracterizado el papel de todo hombre frente al Señor, desde una doble perspectiva. Primero es evidente que el hombre, mirando a Cristo, debe facilitar, mitigar, aligerar, que esa es su vocación. Pero además, que él mismo debe estar en camino para poder allanarlo. Esto significa que para el Señor sólo es ayuda y asistencia lo que está en camino. De este modo, la ayuda aparente de los que, sin creer ellos mismos, quieren ayudar a la Iglesia, no es ninguna ayuda real, provenga pues del Estado o de los individuos. Esta especie de asistencia sólo puede transformarse en una ayuda verdadera si son los mismos creyentes quienes se sirven de ella, la utilizan y la transmiten. Con la ayuda de los no creyentes, el Señor no puede construir nada. El no creyente no puede invocar en el juicio

una tal ayuda como una buena obra que él concedió al Señor. Esta obra suya no tiene ningún peso. Esto vale a pesar de la palabra del Señor que el vaso de agua no quedará sin recompensa y de la promesa que acogerá y contará cada acción de amor al prójimo como amor dado a Él mismo. Pues aquel amor al prójimo que el Señor entiende es siempre ya un principio de amor divino, aunque aún se encuentre fuera de la Iglesia; ese amor es siempre ya dado a un Señor barruntado, si bien aún no experimentado. Por el contrario, la ayuda de los no creyentes es una aseguración contra el amor.

El camino del Señor. Sus interlocutores comprenden a quién alude Juan. Ellos escuchan. Y porque escuchan y con la razón comprenden lo que se alude, comprenden también con la razón que Cristo es el Señor. Lo comprenden como se entiende un hecho histórico. Ellos ya poseen ahora lo que caracterizará su actitud en todo lo que vendrá: un sentido para el derecho y la justicia. Saben exactamente que Juan está en lo justo y que da respuestas justas y rectas. Ellos también hacen preguntas justas y comprenden objetivamente lo que es dicho. Pero les falta el amor. Y sin amor no existe ningún *camino* a la fe. Los fariseos no aman, porque ven pero no acogen lo visto. Y así ven ciertamente la imagen, pero sólo con *un* ojo, sin fondo, sin plasticidad, sin relieve. Lo que en la fe es vivo, lo que le da el movimiento hacia Dios, lo que la hace arrebatadora y contagiosa es el amor. Sin el amor, la fe no es más que una opinión, un conocimiento teórico, el aferrarse a una cierta frase. Por el amor, la fe se transforma en un movimiento a alguien, en fe en alguien, en confianza en alguien. La fe cristiana nunca nace sin amor. El amor es la verdadera es-

cuela de la fe. Por eso también la confianza amante en una persona, aun el amor erótico por ella, puede ser un *camino* a la fe en Dios. En esta escuela se expande el espíritu para acoger todo lo que el amado pudiese darle, también si esto se encuentra más allá de su propia comprensión. Esta confianza es lo que les falta a los judíos que interrogan: y les falta porque a su fe le falta el Espíritu Santo. Pues el Espíritu Santo es el único que hace saltar la fe humana hacia la infinitud de Dios.

1,24-25. *Algunos de los enviados eran de los fariseos. Le preguntaron y le dijeron: «¿Por qué bautizas entonces, si tú no eres Cristo, ni Elías, ni el profeta?».*

Ellos son receptivos para la respuesta que él da sobre sí. Pero no escuchan a través de ella, porque no poseen la fe. Sin embargo, escuchan el sentido de las palabras. Escuchan que para Juan su respuesta es verdad absoluta. Preguntan una vez más. Preguntan para redondear su propia justicia. Para no descuidar nada que pueda ser útil para la clarificación de la situación. ¿Por qué bautiza, si no es Cristo ni Elías ni el profeta? Comprenden esta serie en el sentido de una progresión creciente, mientras que en la misma Juan escucha una menguante. Porque comprenden sin creer, para ellos el profeta vale más que Elías y que Cristo. Son más susceptibles para la sensación que perciben en la profecía que para el Señor; les resulta más real. Pero si encontrasen un camino visible que los llevara desde los profetas a Cristo por una serie de revelaciones y demostraciones, entonces sí estarían dispuestos a recorrerlo con la razón.

1,26-28. *Juan les respondió diciendo: «Yo bautizo con agua. En medio de vosotros está uno que vosotros no conocéis. Él viene detrás de mí y yo no soy digno de desatar la correa de sus sandalias». Estas cosas pasaron en Betania, del otro lado del Jordán, donde Juan estaba bautizando.*

Juan responde: *Yo bautizo con agua*. No responde a la pregunta que le fue hecha. No obstante, siempre se esfuerza por responder correctamente. Pero ya sabe que no lo comprenderán. Intenta llevarlos un paso más adelante: deja aparecer su propio actuar tan insignificante como se le manifiesta a él mismo, para así indicar a aquel que como desconocido *está en medio de ellos*. No describe a ese ignoto. No dice de qué modo se lo podría reconocer. Sabe que no lo reconocen y que más tarde tampoco lo reconocerán. Por eso no le crea accesos. Sólo constata: *Vosotros no lo conocéis. Él viene detrás de mí. Yo no soy digno de desatar la correa de sus sandalias*. Que viene detrás de Juan significa a los ojos de los fariseos que tiene menos importancia que el precursor. En esto demuestran que no lo conocen. Juan hubiera podido describirlo de algún modo, hubiera podido decir: «Yo no soy digno de compararme con Él»; hubiera podido caracterizar sus cualidades y rasgos espirituales. Pero él habla de la correa de las sandalias, de algo que no es el Señor mismo, algo que le pertenece sólo extrínsecamente. Sabe que no puede transmitir ninguna descripción del amigo, si aquel al que se lo describe no tiene amor. Por eso habla de su amor por el Señor con un tacto infinito, no obstante su apertura lo protege, no lo expone con sus palabras ni entrega la intimidad del amor a merced de los profanos.

Manifiesta al amigo, cubriéndolo. Lo *manifiesta*, en verdad, guardando él mismo una distancia clara frente al Señor, sin vanagloriarse en absoluto de su intimidad, sin atraerse favor alguno en el amor del Señor. Así será de ahora en adelante el amor cristiano: en el matrimonio, en la amistad, en la Iglesia, en la vida religiosa, en cada comunidad. Lo no dicho no siempre significa lo no manifestado. Existe una revelación por medio del silencio, como existe un silencio por causa de la revelación. También en el actuar mismo de la Iglesia mucho de la revelación permanece sin palabras. Toda revelación se inicia con una palabra, pero luego uno es atraído e implicado y lo más grande comienza a ejercer su acción silenciosa.

Todo esto aconteció *en el Jordán*, en el que se bautiza. Todo el diálogo se despliega de cara a esas aguas torrentosas, que son una imagen de la gracia. Pues Juan ya bautiza a los hombres en esta corriente para transmitirles una imagen de la futura gracia torrentosa. Y entre ellos ya está aquel que ellos no conocen y que transformará la imagen del agua en la verdad del Espíritu Santo. También el Jordán, tan potente como es, permanece finito y apreciable. Pero la gracia que ahora comienza a correr y en la que deben ser sumergidos los nuevos catecúmenos es infinita e inabarcable, pues fluye desde la vida eterna hacia la vida eterna.

1,29. *Al día siguiente, Juan ve a Jesús venir hacia él y dice: «Mira, el cordero de Dios, que lleva y quita el pecado del mundo.»*

No dice: «Mira, el Hijo»; sino: *Mira, el cordero*. Tampoco dice: «Que quitará el pecado del mundo», sino: *Que quita*. Aunque Cristo aún no esté en la cruz, aún no sufra, aún esté como nuevo. Él no dice: «el Hijo», porque no quiere

interponerse en su propia revelación, no quiere ponerle trabas. Es, de nuevo, un signo de delicadeza que no lo diga, que no difunda su saber sobre el Hijo de Dios. Lo que le dice es esto: «Sé que Tú eres inocente y que tu misma esencia ya ahora puede ser expresada con estas dos palabras contrapuestas: inocencia y pecado». Si Juan hubiese hablado del Hijo, entonces habría debido desarrollar la relación entre Padre e Hijo. Pero él no quiere para nada desarrollar, sino sólo recapitular, concentrar la atención en el foco central de Cristo. Lo hace indicando la contraposición entre el pecado y el llevar y quitar el pecado. Ve la esencia del Señor en ese llevar, y ve todo su camino. Ve que el Señor no posee alguna inocencia, sino que es *el cordero*. Que no lleva algún pecado, sino *el pecado del mundo*. Que no se trata de alguna facilitación, sino del llevar y quitar por excelencia. Tampoco le repite al Señor nada de lo que antes confesó: que él no es digno, que sólo bautiza en agua. Pues ahora el Señor está ahí y sabe todo eso. Juan no necesita presentarse ante el Señor a fuerza de humildad. Su relación con Cristo es tan clara que no necesita de ninguna palabra. Y Juan es tan puro que no necesita de ninguna disculpa. Si ahora se disculpase de su indignidad, eso sería duda e ingratitud. Frente a los demás debía hablar de ese modo. Ahora dice tan sólo: «Tú eres». En el reconocimiento de tu grandeza ya no necesito para nada describir mi nulidad.

1,30. *Éste es del que yo les dije: detrás de mí viene un hombre que ha sido antes de mí, porque era primero que yo.*

Es la misma frase del versículo 15. Entonces fue dicha como testimonio de Jesús. Ahora es una constatación de lo ya

testimoniado que debe permanecer. Pero ahora permanece en el nuevo sentido del cordero de Dios y del pecado del mundo. Cristo era cordero de Dios ya antes de quitar el pecado del mundo. Tomando y quitando el pecado, Cristo sigue al Bautista, pero como cordero de Dios es anterior a él. Como Hijo en el Padre ya era el cordero de Dios, pues todo su camino ya era en el Padre. Su misión es intemporal, perfecta, ya antes de haber comenzado. Ciertamente, en el interior de la historia existe un punto temporal en el que Él sufre. Pero anterior a esto, lo intemporal es en el seno de Dios. Todo lo eterno que acontece en el tiempo es de por sí sobre-temporal y pre-temporal. Cuanto más grande y profundo algo es, tanto más intemporal. El Señor es anterior a los hombres, lo bueno es anterior a lo mediocre, el obrar anterior al no hacer nada. Todo lo celestial es anterior a lo terrenal. Lo intemporal es lo real, lo temporal es sólo su sombra. De la eternidad recibimos prestado el tiempo en el que actuamos y nos movemos. Pero nosotros olvidamos que sólo lo hemos recibido prestado y le damos un significado independiente que no le corresponde. El verdadero sentido del tiempo radica en la eternidad. Quien no es cristiano ve en la vida cristiana sólo una pérdida de tiempo; con razón, porque ve en el tiempo del mundo la duración propia y esencial. En cambio el cristiano ve y descubre en este tiempo sólo un don prestado por la eternidad. Todo lo esencial descansa sano y protegido en el seno del sobre-temporal. El tiempo del Señor es siempre recibido en préstamo de la eternidad del Padre, y el Señor mira, excepto durante el estado de abandono en la cruz, siempre el lado del tiempo vuelto hacia la eternidad.

1,31. *Yo no le conocía. Pero para que Él fuera manifestado en Israel, para eso he venido bautizando en agua*».

Yo, Juan, antes no le conocía, porque no soy intemporal como Él, sino que sólo ahora vine al mundo. Pero *vine bautizando en agua, para que Él fuera manifestado en Israel*. Mi tarea y mi misión están contenidas en su tarea y en su misión y sólo en su interior son comprensibles. Juan está en el interior del tiempo. Ha tenido una infancia durante la cual fue adquiriendo gradualmente conocimiento del Señor. El encuentro con el Señor en el seno materno fue para él una especie de bautismo. Ahí le fue comunicada la misión de ser el Bautista, pero aún no el conocimiento personal de esa misión. Ésta despertó sólo más tarde. Aquella fue una predestinación a la que con el correr de los años se le asoció el saber personal. Por cierto, también la misión de Juan estaba comprendida en Dios desde toda la eternidad y su misión revelada se cumplió en contacto con María en el seno materno, pero sólo más tarde se hizo misión consciente, sentida, obedecida. En Cristo, en cambio, la misión revelada fue cumplida desde la eternidad en el seno del Padre y recibida como tal con pleno conocimiento.

1,32-33. *Y Juan dio testimonio, diciendo: «He visto el Espíritu descender del cielo como una paloma y permanecer sobre Él. Yo no le conocía, pero quien me envió a bautizar en agua, me dijo: «Aquel sobre quien vieres descender el Espíritu y permanecer sobre Él, Éste es el que bautiza en Espíritu Santo».*

Para Juan es muy claro de donde viene el Espíritu y hacia donde va. Para él, la Trinidad es un concepto primordial.

Él conoce al Padre. Y él ha visto al Espíritu, como quintaesencia de la pureza, venir en la forma de una paloma, símbolo de la pureza, al Hijo, quien posee la misma pureza y, por tanto, recibe no obstante todavía la pureza del Espíritu. Juan conoce y reconoce que cada una de las Personas tiene desde siempre las mismas propiedades que las demás, en la misma medida perfecta, pero que las tres sólo por su unidad llegan a ser la divinidad perfecta. Cada Persona es perfecta en su unicidad y sin embargo (sin que en ellas se pueda apreciar una carencia por no ser las demás) sólo llegan a ser plenas por su unión. Este movimiento de las tres hacia la unidad es intemporal e indivisible y, al mismo tiempo, las tres ya desde siempre proceden desde la unidad hacia su ser tres, y cada una tiene las propiedades que poseen las tres juntas. Juan también sabe que las Personas, no obstante su inseparabilidad, a veces se presentan separadas. En verdad, nunca se podrá describir al Hijo sin decir que es el Hijo de Dios y que posee el Espíritu Santo; nunca se podrá caracterizar al Padre sin decir de Él que tiene al Hijo en sí y que envía desde sí al Espíritu; al Espíritu mismo no se lo puede describir simplemente con palabras humanas, porque es siempre (también algo) otro de lo que se ve en Él: es la unión, la vida, lo que es enviado que va hacia el enviado, es el poseedor de los dones y quien los distribuye; pero Él es tan fuertemente viniendo del Padre y yendo hacia el Hijo y repartiéndose a todos los que lo desean, que no se le puede hacer justicia con un solo concepto. La forma de la paloma es en su sencillez, en su conformidad y en su falta de apariencia, semejante en cierto modo a la del cordero: ambas contienen en sí las más sublimes propiedades precisamente

en esa sencillez y falta de apariencia. Pero en el Hijo estas cualidades se refieren a su misión terrena; en el Espíritu, a su esencia divina indescriptible. Así, pues, aunque las Personas nunca puedan ser descriptas fuera de la reciprocidad, por momentos se presentan separadas, y esto sucede durante el tiempo de la encarnación del Hijo. Es la primera vez que se cumple esa separación mutua y la primera vez que se puede ver su eterna diferenciación en el seno de Dios. El Espíritu nunca es concebible en su autonomía, a no ser en el tiempo del caminar terreno del Hijo. Ciertamente, el Espíritu permanecerá en la Iglesia luego de la resurrección del Hijo. Pero es visible sólo en el período de tiempo en que el Hijo, separado del Padre, permanece en la tierra, cuando en la unidad de Dios se abre esa hendidura que deja aparecer las relaciones en Él.

Juan dice: *Yo no lo conocía, pero quien me envió a bautizar, me dijo*. Él no da a entender *quién* es el que así le habla y envía a bautizar. El que le envía es tanto el Padre como el Espíritu Santo. Y, en verdad, en la unidad totalmente única que poseen mientras el Hijo permanece en la tierra y en la que forman una especie de unión dual en el cielo. En ese tiempo es como si Padre y Espíritu fueran los que permanecen detrás, los que se quedan. Y toda misión, finalmente, siempre retorna al Padre; Él envía al Hijo y al Espíritu. Pero aquí quien envía es la unidad de Padre y Espíritu. Y el que envía, sin embargo, dice que Juan verá descender al Espíritu. No dice: «Me verás descender a mí o a nosotros», sino de un modo objetivo: «al Espíritu Santo». La unidad del Padre y del Espíritu habla de cada Persona como si cada una fuese una unidad para sí.

Aquí se hace visible algo de la esencia de toda misión. Cada enviado en la Iglesia recibe su misión del Padre, ante todo el sacerdote que es enviado a anunciar la palabra y a bautizar y con ello a distribuir los sacramentos. Pero, en realidad, él no conoce al Padre, no le ha visto. Sí, en cambio, conoce al Hijo, que le es comprensible, que es camino para él. Por eso realizará su misión en cierto modo más con el Hijo que con el Padre, hablará de ella más con el Hijo, la considerará como recibida del Hijo. En realidad, la recibe del Padre, quien hace de ella un regalo para el Hijo. Es el Padre quien busca colaboradores para el Hijo y el Hijo quien los recibe y acepta. Y ahora el sacerdote es enviado a predicar y a distribuir los sacramentos, y ambas cosas son un efecto del Espíritu Santo. El Espíritu es el que permite anunciar la palabra, el que permite que los sacramentos sean efectivos. Los enviados reparten en la eucaristía el cuerpo del Señor, pero sin el Espíritu ese cuerpo no sería activo ni efectivo, porque le faltaría una realidad doble: el Espíritu en el Hijo (por tanto, en la hostia) y el Espíritu en la distribución misma de los sacramentos.

Así, también en la Iglesia la misión va del Padre al Hijo por el Espíritu Santo. Viendo ahora al Espíritu descender sobre el Señor, Juan ve primero una díada en el interior de la tríada, luego el envío del Espíritu al Hijo, por último la acción y el efecto del Espíritu permaneciendo sobre el Hijo. Y ahora él ve en el Hijo algo más de lo que de otro modo hubiera visto: ve el signo distintivo del Hijo, el Espíritu Santo, que lo une al Padre. Ve la unidad de Hijo y Espíritu. Juan ve, por tanto, dos veces dos cosas: la unidad de Padre y Espíritu, luego la unidad de Hijo y Espíritu, y

entre ambas ve el movimiento del Padre hacia el Hijo en el Espíritu, el pasaje en Dios mismo, que aquí en la encarnación se hace visible.

Yo no lo conocía. A saber, al Hijo. Juan no conoce al Hijo porque todavía no sabe sobre quién descenderá el Espíritu. Juan sólo sabe esto: el mismo que era una parte del sujeto que ha hablado a mis oídos, se hará visible a mis ojos en la forma de una paloma. Él puede establecer la ecuación: lo que él ha escuchado, lo reconocerá visiblemente. Y en los signos visibles, Juan ve al Espíritu en su movimiento hacia el Hijo y al Espíritu en su permanecer en el Hijo. Por la fuerza de ese Espíritu, ahora el Hijo no bautiza en agua, sino en Espíritu. El Hijo mismo es el primer sacramento y a partir de Él existen los sacramentos. Juan bautiza en agua, para ello fue enviado. Pero al mismo tiempo fue enviado por el Espíritu para ver la institución del bautismo del Espíritu con sus propios ojos: ve con sus ojos el proceso en el que se constituye el sacramento. La posteridad ya no verá el Espíritu en el sacramento, sino que lo recibirá en la fe. Ya no necesita verlo, porque de ahora en adelante existe el bautismo en Espíritu; en adelante, el Espíritu ya no descende, ya está aquí, pues permanece sobre el Señor. Hasta ahora el agua era un signo de la fuerza purificadora, de ahora en adelante se transforma en un signo del Espíritu. En esta institución del primer sacramento está comprendida una visión, la visión de Juan, que en adelante ya no se cumplirá como una visión separada, sino en el interior de la fe y como una parte de la fe. En la institución de los siguientes sacramentos, por ejemplo, el de la eucaristía y de la confesión, ya no se encontrará una tal visión del Espíritu;

ellos son, más bien, anunciados e instituidos sólo por el Señor en la fe en el mismo Señor.

1,34. *Y yo he visto y he dado testimonio de que éste es el Hijo de Dios*».

Una vez más es subrayada la visión. Por esa visión y en el momento en que esa visión se realiza, comienza, junto con la institución del sacramento, también el verdadero testimonio y anuncio de la palabra de Dios: «Éste que está aquí es el Hijo de Dios, el prometido, el profetizado por Padre y Espíritu». También aquí se trata de la unidad de la visión que reconoce y de la fe que escucha: Juan testimonia que el Padre y el Espíritu se lo han dicho y que él ha creído en la voz de ambos, pero también, que ha hallado confirmada esa fe en la visión del Espíritu, que se produjo la correspondencia entre escuchar y ver. Lo que él confirma es que Cristo es *el Hijo de Dios*, y lo es porque tiene el Espíritu Santo, y en verdad lo tiene como algo que le pertenece, de modo que puede trasmitirlo al mundo. Sólo porque Cristo comunica el Espíritu que posee como propio, otros, que no poseen ese Espíritu como propio, podrán igualmente comunicarlo.

Por último, el permanecer de la paloma manifiesta que el Espíritu también permanece cuando es transmitido y repartido en el sacramento. En esto se asemeja a la eucaristía, que a pesar de su distribución permanece siempre íntegra y una. Y también se le asemeja en que el Espíritu es soberano en esa participación, no depende de los que reciben. Su efecto no es proporcional a la disposición de los receptores, ni tampoco dependiente de ella. Incluso en la

confesión, en la que se exige una apertura subjetiva, no sólo la absolución sino ya la declaración de los pecados va más allá de lo subjetivo. En la declaración se cumple una apertura que como tal ya pertenece a la gracia sacramental y va más allá de lo que el penitente por sí mismo estaba dispuesto a cumplir.

LA LLAMADA DE LOS DISCÍPULOS

1,35-36. *Al día siguiente, de nuevo estaba allí Juan junto con dos de sus discípulos. Y mirando a Jesús que caminaba, dice: «Mira, el cordero de Dios».*

Juan, nos es dicho, tiene discípulos. Son sus discípulos, le pertenecen. Existen, por tanto, hombres en la Iglesia que tienen discípulos y que llevan esos discípulos al Señor. Existe esta posibilidad católica de tener discípulos; todo sacerdote la tiene, pero también el laico. Juan conserva esos discípulos hasta el momento en que suena la llamada. Y la llamada se hace perceptible en el momento en que aparece el Señor. Juan, junto con sus discípulos, ve pasar al Señor. Para los discípulos es el primer encuentro con el Señor. Juan lo señala y dice: *Mira, el cordero de Dios*. Ayer, cuando él encontró al Señor, había añadido: *que lleva y quita el pecado del mundo*. Hoy deja esto de lado, pues los discípulos deben ir hacia el Señor libres de toda preocupación, sin el peso que supone una consideración de su propia perfección o de su propio pecado. La representación del llevar el pecado incluiría, de alguna manera, el llevar propio

de los discípulos, el camino total de salvación haría surgir en ellos la necesidad de colaborar. Pero los discípulos no deben presentarse ante el Señor bajo esa perspectiva. Deben encontrarlo en la fe desnuda y en el amor puro, deben convertirse. No deben pensar en la seguridad propia, en la propia salvación. No debe surgir en ellos ninguna intención calculadora. Sólo les está permitido ser pura donación. Y quienes les muestran el camino deben ayudarlos a realizar esa donación, acompañándolos todo el tiempo necesario hasta que ellos osen el salto en el desamparo del ofrecimiento perfecto.

1,37. Los dos discípulos escucharon a Juan y siguieron a Jesús.

Por primera vez unos hombres se despegan de un vínculo humano para entrar en un vínculo cristiano. Es la primera conversión. Hasta ahora estaban ligados a un maestro terreno y este vínculo era bueno y querido por Dios. Pero lo dejan para entrar en uno más grande. Este pasaje es un salto, no un simple desarrollo. No es el paso de un maestro a otro, de un maestro de un nivel inferior a otro de un nivel superior. Es la elección del absoluto, cumplida en un amor que es una totalidad. Su primer maestro era un buen maestro, pues los ha formado para poder cumplir esta elección. Y ellos mismos saben que, poniéndose a disposición de la voluntad del Señor, cumplen al mismo tiempo la voluntad de su primer maestro.

Existe, entonces, la formación humana en vista del Señor, y debe existir. Está permitido que por amor al Señor hombres vinculen a sí a otros hombres. Esos misioneros, que

procuraban asemejarse humanamente a pueblos extranjeros para hacerlos dóciles y de ese modo conducirlos al camino del Señor, podían y debían obrar así. Anudaban lazos humanos, para hacerlos pasar a lazos divinos. Y si alguna vez la Iglesia siguió con desconfianza su obra e, incluso, hizo que volviesen, la obediencia con la que sacrificaron su obra es ciertamente gloriosa, pero en la orden de regresar yacía una desobediencia y un desconocimiento de los caminos del Señor.

Juan, quien educó a sus discípulos y luego los hizo pasar al Señor, está enteramente en obediencia a la tarea del Señor. Vinculando a los discípulos y disolviendo el vínculo, en ambos casos realiza la voluntad del Señor. Antes de la conversión, sus discípulos no saben que están en la tarea del Señor. Y sin embargo, ya están incluidos en ella. Están marcados, aún antes de que lo sepan. Por el momento no habrían podido comprenderlo ni tampoco soportarlo. Pues ellos siguen viviendo en un horizonte finito, mientras que el signo que les es impreso significa la posibilidad de un crecimiento en lo inmenso. Así, una vocación para la Iglesia, para una orden, para el sacerdocio o para una misión especial vive en un alma mucho antes de que ella perciba esa vocación. No le es dada recién en el momento de la conversión. La conversión sólo es el hacerse consciente de la intención que Dios, ya desde siempre, tenía para esa alma.

Los discípulos siguieron a Jesús. En este primer seguimiento aún no existe ninguna prueba para los discípulos, ninguna selección, ninguna distribución de ministerios. Ellos simplemente siguen. Y porque siguen, son recibidos. Este seguimiento precede a toda elección.

El apóstol Juan está entre los que siguen: es el primero en ser llamado, porque él es el amor. No existe ninguna vocación, ninguna elección y ningún ministerio que no suceda sobre el fundamento ya puesto del amor. Así es siempre y en todas partes en la Iglesia católica. Los discípulos siguen al Señor sin que les sea dicho hacia dónde, hasta dónde, hasta cuándo. Es vínculo puro, simple, para siempre. Si ellos no hubiesen seguido la indicación del Bautista, habrían tenido para sí todas las disculpas posibles: en absoluto fueron enviados, sino sólo aludidos, no se les exigió nada, aún no conocían al Señor. Pero Juan los considera suficientemente independientes para saber lo que deben hacer. En el momento, empero, en que realmente comienzan a ir y a seguir al Señor, sería pecado no avanzar, no ir hasta el fin. Esto vale para todos los convertidos que están en camino hacia el Señor. Si una vez es dado el primer paso, si uno se puso en movimiento, entonces ya no existe ninguna vuelta atrás. Los demás pasos deben seguir. Lo mismo vale para todas las llamadas del Señor en la Iglesia.

1,38-39. Jesús se dio vuelta y viendo que le seguían les dice: ¿Qué buscáis?. Ellos le dijeron: «Rabí —que traducido quiere decir maestro—, ¿dónde permaneces?». Él les dice: «Venid y ved». Vinieron, pues, y vieron donde permanecía, y permanecieron con Él aquel día. Era la hora décima.

Los discípulos van caminando detrás del Señor, sin hacerse notar en nada. No lo llaman, tampoco tratan de alcanzarlo. Conocen la humildad del seguimiento puro y simple. No se preguntan qué va a suceder ahora. Esta decisión está íntegra-

mente en las manos del Señor. El Señor mismo se da vuelta y les dirige la palabra. Deja que vengan a Él y está pronto para ellos. A cada uno de los que le siguen le regala de inmediato la totalidad. Nadie puede decir que le ha seguido y que el Señor no se haya vuelto y no le haya prestado atención. Nunca sucede, tampoco, que el Señor deje caminar a alguien hasta que le alcance y supere. Sino que toda vida que le sigue es cumplida y guiada por el Señor. No en el sentido de una consolación sentida; puede darse también un cumplimiento en la noche y en la aridez. El modo del cumplimiento es cosa del Señor. Tan seguro es el cumplimiento mismo, tan inmensamente inabarcable es su modo de cumplirse. Se dice, además, que el Señor ve venir a los discípulos. Éstos caminan hacia Él bajo su mirada. Esta mirada del Señor cae sobre cada instante de nuestra vida en que intentamos seguirle.

¿*Qué buscáis?* Preguntando de este modo, el Señor sabe que ellos han encontrado. ¿*Dónde vives?* Y preguntando de este modo, los discípulos saben que ya han encontrado. Pues, por su pregunta Jesús les aclara que han llegado al objetivo. Si ellos debieran responder a la pregunta que Él les hace, deberían hacerlo con toda su existencia. No es posible hacerlo con palabras. Por eso responden con una nueva pregunta. Nosotros no buscamos nada más, ya hemos encontrado lo que buscábamos. Pero, ¿dónde está tu lugar? Los discípulos no ponen ninguna condición: no preguntan qué piensa hacer de ellos o adónde los conduce. Ellos preguntan sólo por Él, al que han encontrado.

Venid y ved. Jesús reconoce y sella el entero vínculo. Sobre el contenido de esa invitación no hay nada más que decir, porque es perfecto. Ellos acompañan, ven y permanecen.

Todo el episodio desemboca en pura luz, en una plenitud y apoteosis que no cabe en palabras. Así es ya en el primer encuentro con el Señor. Junto a Él no existe una educación gradual, sino el inmediato ser superado por su infinitud, en un venir y ver que nunca se acaba.

1,40-42. *Uno de los dos que escucharon a Juan y siguieron a Jesús era Andrés, el hermano de Simón Pedro. Andrés encontró en primer lugar a su hermano Simón y le dijo: «Hemos encontrado al Mesías», que quiere decir el Ungido, el Cristo. Y lo llevó junto a Jesús. Jesús lo miró y le dijo: «Tú eres Simón, hijo de Juan; te llamarás Cefas», que significa piedra.*

Andrés encuentra a Pedro y le anuncia: *Hemos encontrado*. Lo hace apoyándose en la palabra de Juan. Ya el primero que encuentra debe participar. Toda gracia del Señor debe ser comunicada de inmediato. Estamos frente al primer apostolado de los discípulos. No son dados argumentos, sino sólo el testimonio: *Hemos encontrado*. Basta una frase. En esta situación naciente todo es muy sencillo y transparente. Las palabras aún conservan todo su peso, toda su fuerza; en consonancia, son usadas con sobriedad, se puede llamar a las cosas por su nombre. La escena tiene el carácter primitivo del convencimiento puro y conduce de inmediato al encuentro con Jesús y al cambio de nombre de Pedro. Es el primer efecto del seguimiento de Cristo: en adelante el Señor designa el nombre del discípulo que asume. El discípulo deviene otro del que era. La acogida se cumple con un ímpetu elemental. Se prescinde de todo agregado, de toda ceremonia; todo tiene una fuerza, un

efecto completamente nuevo y nunca hasta ahora experimentado. Nada de cálculos, de comparaciones, de aseguraciones. Así era en el primer encuentro inmediato entre el hombre y Dios. Hoy, por el contrario, son necesarias tantas palabras que ya no poseen más fuerza, pues nosotros ya no queremos exponernos a la desnuda acción del Señor. Ya no soportamos la inmediatez. Los primeros discípulos, aunque después vuelvan a caer en pecado, viven en la inmediatez de la fe. Nuestra separación del Señor radica únicamente en nosotros, pues la presencia del Señor y su inmediata fuerza elemental no son hoy menores que entonces.

En el seguimiento de los primeros dos discípulos todo era amor: sin palabras fueron admitidos en la intimidad del Señor. En el encuentro con Pedro acontece una institución, una elección, una determinación. Se trata del ministerio. Los primeros discípulos siguen; la totalidad es un movimiento del donarse y del ser asumidos. Pedro, en cambio, se presenta ante el Señor y en este encuentro es instituido en su ministerio. No viene él mismo, como lo hizo el discípulo del amor, sino que es llevado. Pero viene como el que debe representar en la comunidad todavía sin forma el principio de lo firmemente contenido. Tan pronto Pedro aparece, tan pronto el Señor le ha dado su nombre, está presente en la persona de este desconocido la estructura de la Iglesia ulterior. Lo ministerial en Pedro no crece, no se desarrolla. Está allí, creado por la voluntad del Señor, encarnado en este varón que Él ha marcado y que lleva el sello del ministerio. Los presentes no necesitan ver esto, para ellos se trata simplemente de uno más que ha entrado

en el grupo. Que este uno tenga ya ahora una determinada autoridad sobre ellos, lo saben ellos tan poco como él. Y sin embargo, este poder ya existe, escondido para ambas partes. Muchos están bajo la autoridad del papa sin que ni ellos ni él lo sepan. Ante todo los cristianos bautizados fuera de la Iglesia y, en un sentido más amplio, también todos los no bautizados que el Señor llama al bautismo.

El ministerio mismo sólo es insinuado, todavía no es descrito más de cerca, todavía está del todo indiferenciado. Sin embargo, ya es el mismo ministerio de hoy que aparece desarrollado y diferenciado en funciones particulares casi infinitas. Ya entonces, cuando Pedro devino piedra, sobre él cayó el peso de la Iglesia. La Iglesia pesa sobre cada cristiano, pero ese peso encuentra su expresión ministerial en la piedra. La Iglesia pesa sobre cada uno de un modo total, pues en ella nadie es prescindible y nadie puede deshacerse del peso de la Iglesia cargándolo sobre los demás cristianos. Cada uno tiene en la Iglesia su misión personal, y esta misión es el ministerio que el Señor le confiere. Si, entonces, el Señor confiere a Pedro el peso del ministerio eclesial, en este ministerio radica al mismo tiempo la exigencia de toda su persona. Por más que en Pedro y en cada sacerdote los cristianos veneren el ministerio y no su persona, tanto más debe saber quien reviste un ministerio jerárquico en la Iglesia que él mismo no puede separar ministerio y persona. Pues la misión del Señor es única e indivisible y siempre es una misión del amor. El Señor mismo fue enviado por el Padre únicamente en el amor y su ministerio era un ministerio del amor. Y en la Iglesia no puede reinar ninguna separación ni tensión entre ministerio y amor.

Pedro es la piedra. Él es el fundamento y el compendio de todo lo que es ministerial en la Iglesia. Sobre él se puede construir. Él debe conferir una forma visible en el mundo a la inmensidad sin confines del amor. Si sólo reinase el amor sin el ministerio, todo se disolvería, cada uno iría adelante según sus impulsos y buen parecer y, así, sin notarlo siquiera, iría creciendo fuera de la unidad de la Iglesia. En el amor es necesaria una norma, por la que el amor pueda orientarse. Y esta norma debe ser fuerte, en algunas circunstancias, inexorable. Pues también este aspecto es parte del amor. Sin la piedra Pedro el amor de la Iglesia se haría vago, indeciso, amorfo. En la piedra, la Iglesia encuentra su unidad; en el orden de la piedra, la perspectiva personal se vuelve más amplia; en la piedra, el amor individual y errabundo se articula y se ordena bajo el amor servicial en la comunidad. Todo recibe una estructura firme, objetiva, en la que la vida del amor sólo puede desarrollarse como una vida sana.

De ahora en adelante existen nombres cristianos. Cefas, piedra, es nombrado el discípulo. Como el Señor ya fue caracterizado como piedra, la cual se fragmenta y pulveriza al infinito para transformarse en totalidad y plenitud, así también la piedra Pedro, como cabeza de la jerarquía, es dividido al infinito, con lo cual todo retorna de nuevo a la cabeza y así se transforma en unidad.

1,43. *Al día siguiente, Jesús quiso ir a Galilea, encontró a Felipe y le dijo: «Sígueme».*

Los dos primeros discípulos siguieron libremente al Señor. El tercero es llevado a Él, al cuarto Él lo encuentra casual-

mente. Las formalidades se van reduciendo, porque el Señor ya está rodeado de apóstoles, porque ya existe un movimiento que sólo necesita ir siendo completado. Ahora el encuentro parece ser casi un accidente. Ya el seguir era infinitamente menos comparado con el peso de la llamada misma, y es menos si uno es llevado al Señor, y aún menos si uno es tomado como por casualidad por el Señor en el camino. Un casi-nada basta de nuestra parte; la gracia hace todo. Casi nada es la buena voluntad del hombre. Casi nada es la propaganda, la difusión, la organización en la Iglesia frente a un sencillo encuentro con el Señor, casi por casualidad. El seguimiento, al que el Señor invita a Felipe, no ofrece una visión panorámica. No se sabe a qué ha sido comprometido. En una única palabra está contenido todo el camino venidero. No es seguimiento según un programa, no es seguimiento basado en un acuerdo mutuo. Es lo absoluto e incondicional. Y al mismo tiempo, lo más varonil que existe.

1,44-45. *Felipe era de Betsaida, la ciudad de Andrés y de Pedro. Felipe encontró a Natanael y le dijo: «Aquel del que escribió Moisés en la ley, y también los profetas, lo hemos encontrado, Jesús el hijo de José de Nazaret».*

La primera incorporación de discípulos no fue difícil, pues tuvo lugar entre hermanos carnales. Ahora, por primera vez, un extraño entra en el círculo. Con esto comienza la primera disputa. Resulta necesario el primer diálogo sobre la verdad del cristianismo. Felipe no intenta convencer de otro modo que testimoniando: *Hemos encontrado*. No dice: «Hemos alcanzado», sino: *Hemos encontrado*. Para él, ahí

radica la fuerza demostrativa. Han encontrado, por tanto han buscado, en ellos existía una disponibilidad para acoger a alguien. Se parecen a hombres que saben que en alguna parte está pronta una tarea para ellos, pero qué clase de tarea sea, no lo saben. Por el momento, no pueden hacer otra cosa más que mantenerse disponibles para esa tarea, permanecer en un estado que reconocen como un estado de búsqueda, sin poder decir qué es lo que buscan. Sólo saben que están en camino, pero el fin de su peregrinar no depende de ellos mismos. Deben prepararse para alguien que no conocen, del que sólo saben que deben estar a su disposición. Ni siquiera saben si se adecuarán a ese alguien o no, si él los buscará o no. Sólo saben que toda la decisión radica en él y de ningún modo en ellos, mientras que a ellos sólo les es puesta una tarea: buscarlo, y dejar que él, el desconocido, disponga de ellos. Además de esto, también saben que su estar prontos ya es la respuesta a una alta exigencia, sí, ya es la respuesta total, exhaustiva. Todo depende de esa respuesta y en este punto no deben fallar. Si cumplen este *unicum*: estar disponibles para poder encontrar, no, mejor, para dejarse encontrar, entonces han respondido plenamente a su tarea. Así es puesto un punto conclusivo a su vida anterior. Lo que vendrá después de ese encontrar y ser encontrado será de una naturaleza distinta. En esta vida nueva ellos permanecerán eternamente detrás de su tarea, pues aquí todo se hará infinito e inabarcable, ahora terminará todo cálculo y ecuación. Pero antes existe un punto conclusivo que al mismo tiempo es un punto de inicio. Y en este punto coinciden exigencia y cumplimiento. Es el punto en el que es cumplida la ley, en que la Antigua

Alianza pasa a la Nueva Alianza. Un punto visible y firmemente fundado antes de que dé comienzo el eterno movimiento en la nueva vida del amor. Por un instante existe la perfección: lo que debe ser, también es. Luego todo se pone otra vez en movimiento, y el amor será tan rápido y crecerá tanto que el hombre ya no podrá igualarlo. La tarea que el Señor propondrá será tal que siempre hubiera podido ser cumplida aún más perfectamente, porque el amor no tiene ningún límite hacia arriba. Pero ahora ellos han encontrado. Ellos han encontrado al Señor en ese punto indivisible entre la Antigua y Nueva Alianza, entre la ley y el amor. Lo han encontrado como al que habían esperado junto con la ley y los profetas: *Jesús, el hijo de José de Nazaret*. Y en este encuentro han encontrado a su maestro, aquel que siempre será su maestro, porque haberlo encontrado significa: tener que encontrarlo siempre de nuevo y, por tanto, también en la eternidad poder buscarlo siempre de nuevo.

1,46. Y Natanael le dijo: *¿Puede salir algo bueno de Nazaret?*. Felipe le dice: *«Ven y mira»*.

Natanael reviste su duda en una forma objetiva, comprensible. Su pregunta: *¿Puede salir algo bueno de Nazaret?* no es un rechazo despreciativo, sino una indicación objetiva a la tradición, la cual no espera que el Mesías provenga de Galilea, sino de Judea. Pero la respuesta de Felipe es, de un modo correspondiente, igualmente objetiva y conforme a la realidad: *Ven y mira*. Esto significa: sigue, antes de haber visto. La visión vendrá, será incluso el punto de partida de todo el camino que sigue y ya lleva en sí a este camino. Pero

para alcanzar esta visión se ha de andar primero el camino del seguimiento ciego. Así habla Felipe, que ya es apóstol. El apóstol conduce hombres a Cristo, poniéndolos ante lo objetivo y no haciéndoles promesas por sí mismo. No se trata ni de una visión ni de un camino determinado. El ver no tiene ninguna graduación, ninguna limitación, todo lo deja abierto. Así debe ser cuando un hombre es guiado a la conversión, a la vida religiosa o de cualquier otro modo a Dios. Felipe no le demuestra a Natanael que de Nazaret puede venir algo bueno o que Jesús es el Mesías. Sino, únicamente, le invita a que él mismo se presente para en esa acción alcanzar la contemplación que ilumina desde dentro.

La pregunta de Natanael demuestra que aún no posee la contemplación. Por el momento sus expectativas van en una determinada dirección. Pero promesa y cumplimiento raramente se unen así como el hombre lo espera. Generalmente, la luz pura de Dios se refracta en el modo de comprender humano como en un prisma: cada cual sólo toma lo que parece corresponder a sí mismo. Toma para sí una parte de la verdad, porque no tiene la intención de estar perfectamente a disposición de la verdad total. Natanael no está dispuesto a aceptar que el Mesías pudiese venir al mismo tiempo de Nazaret y de Belén. En lugar de ser puro instrumento, el hombre introduce en la recepción de la palabra de Dios su personalidad, su subjetividad; considera muy importante estar allí presente con todos sus pensamientos y reflexiones. Pero no son estos pensamientos lo que importa, sino la fe que deja libre a la promesa todo el espacio para cumplirse. La fe viva es lo decisivo y los matices que ella necesariamente asume siendo recibida por el

hombre deben permanecer lo secundario. Como en el cielo hay más alegría por un pecador que se convierte que por noventa y nueve justos, así también hay más alegría en el cielo por un creyente puro que sólo deja espacio a la libertad de Dios para cumplirse como ella quiera que por todas las tradiciones religiosas que calculan y fijan de antemano las posibilidades de ese cumplimiento. Pues, desde alguna premisa conocida por nosotros nunca puede sacarse una conclusión unívoca que limite y estreche el actuar de Dios en la dirección que fuera; si bien el cumplimiento que Dios da a su promesa es siempre el mejor y el más justo. La apertura del hombre para cada cumplimiento de Dios es la fe contemplativa, en la que Dios, vez por vez, muestra de sí mismo lo necesario para dejar que la fe se vuelva viva y ardiente.

1,47-48. Jesús vio venir hacia sí a Natanael y le dijo: «He aquí un verdadero israelita, en quien no existe ninguna falsedad». Natanael le dijo: «¿De dónde me conoces?». Jesús le respondió: «Antes de que Felipe te llamase, cuando estabas debajo de la higuera, Yo te vi».

Jesús reconoce a primera vista al discípulo que se acerca, lo mira hasta el fondo y sabe que en él no hay ninguna falsedad. Su juicio se caracteriza por provenir de ese mirar en la profundidad del alma. Y cuanto más cercano al Señor un hombre se encuentra, más capaz se hace también él de mirar en profundidad a los demás. Por cierto, existen también esos hombres que por su ignorancia ingenua del mal no ven ni reconocen la mentira en los demás. Existen cristianos ingenuos que de buena fe sólo presuponen el bien en

los demás. Tales no son útiles para la acción, lo mejor es que pasen su vida en la contemplación. Sólo el conocimiento que, estando en el amor, también es capaz de percibir el mal da derecho a la acción, sin que esto le confiera el derecho de renunciar a la contemplación. Jesús, que mira y penetra con la mirada a Natanael, está en medio de la acción. Pero en Él, la acción siempre nace de la contemplación. En su vida existe un exceso de contemplación: la eternidad antes de su nacimiento, los treinta años ocultos, el desierto, las noches durante su vida activa y la noche anterior a la pasión. Él toma toda la fuerza para actuar, incluso toda la fuerza para donarse, siempre del Padre. La contemplación es un mirar y ponderar verdades que no están en nosotros mismos, sino en Dios. En la contemplación, Dios da al pecador algo que lo eleva por encima del pecado, lo lleva a un plano más elevado que el suyo nativo. Lo divino en el hombre es fortalecido. Pero no sólo esto, sino que Dios le regala también una realidad humanamente mejor. Le da muchas cosas que él necesita para su caminar terreno en la misión pero que no posee por naturaleza. También el Señor contempla como hombre, también Él necesita la unión con el Padre que todo hombre debe tener. Por eso, también Él recibe en la contemplación dones del Padre que son determinados para Él como hombre, dones que posee como Hijo de Dios, pero que como Hijo del hombre debe recibir de nuevo del Padre. Y entre esos dones se encuentra la posibilidad de pasar de la visión contemplativa de los hombres a la verdadera acción en favor de los hombres.

El encuentro del Señor con Natanael es el encuentro de la visión del Señor con la visión de Natanael. En este

encuentro, Natanael está en el inicio de la visión. Felipe se la había prometido y el Señor, en un instante, se la volverá a prometer. Pero antes, el discípulo debe ingresar en la visión del Señor y en ella ser juzgado. Y Jesús ya ha visto y juzgado al discípulo en su visión, aun antes de entrar en la acción del juicio que ahora realiza. El juicio que ahora es pronunciado es el fruto de aquella visión que Jesús tenía de él cuando estaba debajo de la higuera. En este ser comprendido en la visión del Señor, Natanael comprende al Señor. Por la visión del Señor, él llega a la fe. En este acontecimiento infinitamente significativo se funda toda la fuerza de la oración en la Iglesia, la entera justificación de sus órdenes contemplativas. Todo venir al Señor y a la fe, todo conducir activo al Señor está comprendido y es hecho posible por esta contemplación originaria. Natanael es el primero que encuentra su fe gracias a la visión del Señor. En ésta el cumplimiento es justo y correcto, antes de que la promesa se haga perceptible. Esta primera vez el Señor, con sus palabras sobre la higuera, *demuestra* que es la visión la que puede conducir a la fe. Natanael recibe la prueba visible de ello. Y los que vendrán siempre podrán remitirse a esta primera prueba.

1,49. *Natanael le respondió: «Rabí, tú eres el Hijo de Dios, tú eres el rey de Israel.»*

La prueba del Señor era una respuesta al fuerte deseo de Natanael, a un anhelo imposible de cumplir, hasta que encontró la fe. Pero en el momento en que cree y su fe es cumplida, Natanael nota que esta fe sólo ahora crece en verdad hacia lo infinito. En toda contemplación suceden

dos cosas: que el deseo de Dios es colmado y que se acrecienta justamente en un deseo que arde y consume. Una sola palabra del Señor alcanza para despertar en nosotros este incendio. Y este incendio es la forma en la que la contemplación humana se entrega a la contemplación del Señor, en la que la pequeña visión se vierte en el mar de la visión infinita de Dios. Esta donación tiene algo casi romántico. Los jóvenes en la pubertad son capaces de abrirse a un determinado ideal con entusiasmo y sin reservas. Son capaces de hacerlo porque su vida aún no tiene una forma establecida ni un programa claramente esbozado. Por eso se entusiasman por todo lo grande que encuentran y que los supera. Pero el Señor muestra siempre lo más grande y en la visión de esto más grande el hombre puede permanecer siempre joven: donarse y zambullirse con toda su alma. El joven, en su entusiasmo, quiere conquistar y gozar la vida. El deseo ardiente de Dios, por el contrario, quiere estar a disposición servicial de su vida eterna. Sólo en esto, y no en el ímpetu de su donación, ambos se diferencian.

1,50-51. *Jesús le respondió, diciendo: «¿Porque te dije, te vi debajo de la higuera, crees? Verás cosas mayores que éstas». Y le dijo: «En verdad, en verdad os digo, de ahora en adelante veréis el cielo abierto y a los ángeles de Dios subiendo y bajando sobre el Hijo del hombre».*

El Señor asegura al discípulo que Su visión es la abarcadora, y que en la donación de la visión más pequeña del discípulo a Su visión más grande e infinita se encuentra la fe y, de este modo, la verdad. Natanael cree porque el Señor le ha

dicho que ha sido visto por Él. Que él haya donado su visión a la visión del Señor, sin ver él mismo esta visión, sino por el simple testimonio del Señor sobre Su visión: ésta era su fe. Pero, en virtud de esta fe, verá cosas mayores. Verá la realidad siempre mayor que es el mismo Señor. Porque ha creído, se ha abierto a lo más grande, pues fe y apertura de sí son una y la misma cosa. Pero estaba abierto a la fe porque en él nada se oponía al amor —esto era su no tener doblez ni falsedad—, porque en el amor estaba dispuesto a abrirse a la fe. Toda impureza del alma es un impedimento para la fe. Fe y amor configuran una unidad indivisible. Si un hombre quisiera obligarse —sin amar— a la pureza moral más alta, esa pureza nunca le procuraría la fe. Si él, por el contrario, ama mucho, aunque no esté puro de pecado, este amor dispondrá en él un orden más profundo que dejará aparecer el desorden de su pecado como algo fácilmente remediable. El amor es lo más importante, por eso no existe ninguna fe sin amor. Porque el discípulo, amando, ha creído, por eso verá cosas mayores. Por el amor él está abierto a la fe y con esto está disponible para todo camino ulterior, y este camino conduce inmediatamente al cielo.

Veréis el cielo abierto. Para los creyentes el cielo está abierto, aunque no del mismo modo para todos. Pero como creyentes todos son partícipes de los misterios del cielo. Que el cielo les esté abierto significa que de ahora en adelante acogerán como creyentes todo lo que viene del cielo. Esto no significa que comprenderán todos los misterios del cielo. Pero la puerta del cielo está abierta para ellos. Ellos aceptan todo lo que es del cielo, si bien no lo vean ni comprendan plenamente. Pues ahora saben de una vez y para

siempre: Dios es más grande. Y existe una posibilidad real desde la tierra hacia el cielo. Ya no está el cielo clausurado con un Dios que truena a lo lejos y frente al cual no existe acceso alguno. Se da un ir y venir, un subir y bajar. El Señor dice lisa y llanamente: *Veréis el cielo abierto*. No agrega a ello, por ejemplo: «Sobre vosotros» (o algo semejante). Esto, de nuevo, pondría una distancia, estimularía el esfuerzo de mirar hacia arriba, traería la idea de una escalera. Pero el cielo ya no es lo elevado por encima de nosotros, es lo abierto, lo alcanzable, lo simplemente accesible.

Veréis los ángeles de Dios subiendo y bajando. Abriéndose el cielo, lo primero que se esperaría sería un movimiento descendente. Pero ahora el Hijo está de tal modo en el cielo y en la tierra que ambos movimientos son simultáneos y deben ser cumplidos en forma simultánea. Los ángeles pueden ser aquí una imagen del Espíritu Santo que desciende del Padre al Hijo, que está entre nosotros, e igualmente asciende hacia el Hijo, que como Dios está en el cielo. Ahora vemos al Hijo caminando sobre la tierra entre nosotros, pero precisamente porque permanece tanto entre nosotros, nunca ha dejado el cielo. Si Natanael no tuviese fe, entonces vería al Señor solamente según sus propiedades humanas. Como creyente, lo verá rodeado de ángeles. Los ángeles son seres que nunca son ni serán de sustancia humana. Por eso, sólo un creyente puede ver ángeles. De esto también se infiere que la fe meramente histórica, la fe liberal en los hechos, no tiene nada que ver con la fe real. Ésta es tal que en el amor todo lo ve, también ángeles. Este ver no necesita ser un ver con los ojos, si bien de hecho siempre existirán quienes vean ángeles con los ojos. Natanael, quizá, nunca haya sido parte de éstos.

LA BODA DE CANÁ

2,1-12. *Tres días después se celebraba una boda en Caná de Galilea, y allí estaba la madre de Jesús. También fue invitado a la boda Jesús junto con sus discípulos. Y como faltaba vino, la madre de Jesús le dice: «No tienen vino». Jesús le responde: «¿Qué tengo contigo, mujer? Todavía no ha llegado mi hora». Dice su madre a los servidores: «Haced lo que Él os diga». Allí había seis tinajas de piedra, puestas para las purificaciones de los judíos, de dos o tres medidas cada una. Jesús les dice: «Llenad las tinajas de agua». Y las llenaron hasta arriba. Y les dice: «Sacad ahora y llevad al maestresala». Y ellos lo llevaron. Cuando el maestresala probó el agua convertida en vino y no sabiendo de dónde era, los sirvientes que habían sacado el agua sí lo sabían, llama el maestresala al novio y le dice: «Todos los hombres sirven primero el vino bueno y cuando ya están bebidos, el inferior. Pero tú has guardado el buen vino hasta ahora». Así Jesús dio inicio a sus signos en Caná de Galilea y manifestó su gloria y sus discípulos creyeron en Él. Después de esto, bajó a Cafarnaúm. Él mismo junto con su madre y sus hermanos y sus discípulos, y no permanecieron allí muchos días.*

El Señor no sobrecarga de inmediato a los suyos con lo más grande, con la visión que les ha prometido. Todo está aún contenido, nada se desencadena. El Señor deja a los discípulos tres días en la fe esperando la visión. Son días de contemplación sin visión. Para ellos la visión llega al tercer día, para nosotros puede, simplemente, permanecer en la espera. Si para los mismos discípulos, a quienes fue prometida la visión, primero no hay nada para ver —y tres días es

mucho en el corto tiempo que el Señor está en la tierra—, este hecho debería moderar nuestra impaciencia y nuestro deseo de visiones. El tercer día tiene una relación con la Pascua. Al tercer día se establece el inicio, aquí el inicio de la visión, allí el inicio de la resurrección. También en Pascua transcurren tres días entre la fe y la visión, en medio está la pausa oscilante de la espera. Y a pesar de esta espera, el tercer día es algo inesperado. El modo de comunicar la visión es siempre incalculable. Entre espera y cumplimiento reina la misma desproporción que entre la pregunta del hombre y la respuesta de Dios. Esta respuesta provoca a menudo una aparente desilusión, pero sólo porque no se la ha comprendido. Si se la comprende, contiene mucho más de lo que jamás se había esperado, supera lo máximo que era de esperar. Quizá los discípulos pensarán que debían esperar una acción grande y sensacional, tal vez ver ángeles, o algo que correspondiera a las grandes palabras de la promesa. En lugar de ello aconteció el *milagro* sin más, el milagro despojado, sin ningún ropaje humano. Y en ese momento quizá les hubiese resultado indiferente tomar agua en lugar de vino. Pero ahora reciben este vino en virtud del milagro puro, que siempre es posible sin ninguna preparación y sin ninguna proporción. En la Pascua, quizá hayan esperado su propia resurrección, pero en lugar de ello reciben algo aparentemente más pequeño, cotidiano, bien sencillo: el sacramento de la confesión. Y precisamente este hecho tan sencillo es lo más grande. Apenas es posible imaginar cuán magnificante era la resurrección que los discípulos esperaban. Pero ellos habrán de morir igual que los demás hombres. Y sin embargo, por el don de la confesión

son redimidos de todo pecado. Que sea suficiente confesarse, que baste cumplir en la fe al Señor esa acción insignificante y de poca apariencia: esto es lo máximo. Y si ahora el Señor ordena llenar las tinajas, esta acción sin apariencia alguna es también una sublime revelación de su gloria. Pues el Señor llena las tinajas con agua, como llena con gracia el vacío que a Él espera.

Siempre es redimido aquel que, creyendo, está presente en la acción del Señor y simplemente hace lo que de él se espera. Unos beben el agua convertida en vino, otros confiesan sus pecados y reciben la absolución. Siempre es alcanzado por ambos milagros quien, creyendo, se hace presente. No se exige del hombre otra cosa que obediencia en las acciones pequeñas y sin apariencia, que el Señor necesita para la revelación de su gloria y encarga al hombre.

Pero el Señor no obra el milagro sin la mediación de los hombres. En ambas situaciones tiene necesidad de servidores: ahora para llenar las tinajas, después para escuchar confesiones. Pues Él suele transmitir sus gracias a través de hombres, como ya permitió que la gracia de su llegada se transmitiera por medio de su madre y en ella, la purísima, eligió a la mediadora por excelencia: para el tiempo de su venida, para el tiempo de su permanencia en la tierra y para toda la eternidad.

No es casual que el agua se transforme en vino, pues después el vino será transubstanciado en sangre. En cada milagro del Señor se hace visible la relación con los sacramentos. Todos los milagros tienen entre sí una relación, tanto con los anteriores como con los futuros, como con la entera vida visible del Señor. Todos los milagros se

comportan entre sí de modo complementario, así como los sacramentos se complementan e incluyen mutuamente. Los milagros son aquí presentimientos de los sacramentos, como antes ya eran anuncios de lo que irá sucediendo en su propio camino de vida y como cada vez son un complemento de su tarea. Cada milagro siempre contiene en sí de algún modo todo lo que Él nos da; no es sólo un rayo particular de su sol, sino un completo haz de luz. Y así cada uno reconduce a Él mismo, a todo su ser en cada una de sus acciones singulares. Los milagros existen para *su* glorificación, en tanto nos impulsan con todo su poder a ver dónde Él está y qué es. Son enseñanzas que nunca deben ser comprendidas individualmente, sino siempre en su relación: y esta relación es el Señor mismo. En su totalidad otorgan una imagen plena del Señor, precisamente en su carácter de Señor de los sacramentos. En los sacramentos se hace visible el aspecto sacramental de la vida terrena del Señor. Los milagros son parte del fortalecimiento de la fe en los sacramentos y, por eso, pertenecen de un modo especial a la confirmación. Pues nosotros siempre exigimos pruebas de nuestra fe, estamos muy lejos de aquellos que siguieron en la fe pura y creyeron en el seguimiento puro. El Señor condesciende y entra en nuestra debilidad y con sus milagros nos deja un tal exceso de pruebas que incluso los necios no pueden hacer otra cosa más que comenzar a creer. Y esas pruebas que nos lega continúan viviendo: también los necios de hoy —incluso prescindiendo enteramente de los milagros mencionados en el Evangelio— tendrían ante sus ojos pruebas suficientes que manifiestan la gloria del Señor, y esas pruebas deberían moverlos a creer.

Allí estaba la madre de Jesús. Es la primera mención de la Madre de Dios en el Evangelio según Juan. Es característico de Juan que comience a hablar de la madre y del Hijo en una situación en la que precisamente el amor se hace visible. Madre e Hijo están juntos, y la madre sabe que la hora del Hijo ha llegado. Ella lo sabe: es el inicio de la misión que ha de ser revelada. Y también sabe que es parte de su misión personal el tener que mencionar y determinar esa hora. Al inicio ya ha tenido en sí la hora de la concepción del Hijo: por su sí inmediato ella fue co-determinante de aquella hora. También la hora del nacimiento de Hijo fue determinada por ella, como madre fue causa del nacimiento de su Niño. Ahora ha llegado la hora de la misión del Hijo: también aquí ella habrá de pronunciar su palabra. En su sí al Espíritu ha comenzado a determinar la hora del Señor; entonces lo espiritual se hizo carnal en ella. La hora del nacimiento ha determinado lo carnal y por lo carnal María retorna al Espíritu, que permanece su compañero permanente y al que jamás abandona, pues ella siempre vive en Dios: el Padre la ha elegido y determinado, el Hijo ha devenido a través de ella, pero el Espíritu permanece sobre ella. Así ella, en el Espíritu, se transforma en la compañera de su Hijo, quien todo lo que hace lo hace en el Espíritu y por el Espíritu.

La hora que ha llegado es la hora de la revelación de la misión de su Hijo. El Espíritu ha fijado esta hora. Y la madre participa en esa determinación. Pero ella ve la hora así como puede y debe verla: como mujer y como madre. La ve necesariamente en una luz distinta que su Hijo. A sus ojos lo que ha sucedido hasta ahora ha sido gracia que espera. Ahora la tarea comienza a rodar: lo definitivo se hace imparable.

Su preludeo es inesperado: es una fiesta. Para la madre surge así una tensión absoluta entre la fiesta en la que participa exteriormente y el comienzo del sufrimiento. Pues así ve ella el comienzo de la misión: cada glorificación de su Hijo, cada cumplimiento de una tarea que Él realiza lo mueve y lo va haciendo entrar inevitablemente en el sufrimiento.

Pertenece a su ministerio de madre que así como debió decir sí a su concepción también ahora debe decir sí a su desarrollo activo, a su ministerio varonil. Que la madre deba decir ese sí justamente en medio de una fiesta se transforma en un símbolo para la celebración de las fiestas cristianas en general, las cuales nunca están cerradas y concluidas en sí mismas. Ellas parecen celebrar únicamente algo determinado en el hoy, sin embargo son en sí siempre una ocasión para lo venidero. La fiesta cristiana se distingue en lo más íntimo de las demás en que, como fiesta, siempre ha de ser fecunda. Como fruto es gozada y celebrada, pero como semilla ha de actuar. Aun cuando el motivo celebrado sea aparentemente algo circunscrito y delimitado, el sentido de la fiesta cristiana entiende siempre algo que deviene, algo infinito.

Como la madre llevó en su seno al Hijo y dejó que allí creciera, de un modo semejante ahora su sugerencia simboliza la envoltura maternal, que permanece aunque el Hijo haya crecido y ya no tenga un destino común con ella. Con su pregunta: *¿Qué tengo contigo, mujer?*, el Hijo subraya que para ella se trata del inicio de la fase dolorosa. Le aclara que ahora Él se presenta plenamente como Hijo de Dios y en la tarea encomendada por el Padre. Diciéndole que no tienen más vino, ella lo suelta, le deja ir, pues con esas palabras ella misma es la ocasión de que su misión

comience a rodar, es como si ella lo diera a luz en su misión. Él, con su palabra cortante, acentúa esa separación. Y añade: *Mi hora aún no ha llegado*. Con su primera palabra señala la conclusión del pasado, pero la segunda no abre el futuro, en aparente contradicción con lo primero. La aparente contradicción tiene lugar en que parece rechazar el ruego y sin embargo lo cumple de inmediato. Lo cumple porque la madre restituye y deja todo en sus manos sin reserva alguna. Ella no desdice su propia sugerencia, pero tampoco insiste en ella, le deja hacer lo que Él quiera. En este sentido dice a los que sirven: *Haced lo que Él os diga*. Aquí María se transforma en la imagen de la mujer por excelencia: muestra al hombre lo que ve como mujer y a lo que el hombre quizá no haya prestado atención, y luego el hombre cumple lo que le fue mostrado siguiendo su propio sentido. Como mujer, siempre ve de inmediato lo definitivo en el destino. A través de todas las cosas ve asomarse la catástrofe, entiende que el sacrificio del Hijo ya se está realizando, ya ve alzarse la cruz. Para ella, todo lo que es revelación exterior de la gloria de su Hijo ya es la cruz. El varón ve de un modo diverso. Para el varón existe un espacio de tiempo propio del actuar, separado del sufrimiento. Este tiempo tiene su inicio con la reunión de los discípulos. La hora de la pasión, la cual para el Hijo aún no ha llegado, volverá a unir Madre e Hijo. Pero ahora es el tiempo de la obra varonil. María, siendo mujer, ya vive a partir de la cruz; el Hijo, por el contrario, siendo hombre, vive hacia la cruz.

Madre e Hijo están aquí en una boda de gente desconocida. Su estar juntos en esta fiesta es el inicio y el origen de un misterio que más tarde confluirá en el sacramento

cristiano del matrimonio. Por eso, en este momento el Señor y su madre se encuentran uno frente al otro también como varón y mujer. Hasta ahora, María era la madre, la mayor, la que donaba. Más tarde, el Señor la irá superando en madurez y ella será en cierto sentido su esposa más joven. Aquí, en el inicio de su vida pública, están uno frente al otro en una especie de igualdad espiritual: Él es el hombre maduro, el Hijo que se ha hecho independiente y ella está a su lado como compañera, consejera, amiga. Porque aquí personifican al varón y a la mujer, por eso su comportamiento es tan diferenciado, tan expresamente masculino y femenino. La mujer es la que cuida y está atenta, la que indica y sugiere. El hombre es el que actúa a partir de su buen parecer y por sí mismo. Así también sucede en el matrimonio: la mujer está en el trasfondo, alimenta con su sugerencia la vida espiritual del hombre, le muestra cosas que él hubiera, quizá, pasado por alto. Pero si el varón piensa de modo cristiano, entonces ella debe conformarse con indicar y no querer decidir por sí misma. Ella debe decidir en el caso de que el varón no piense de modo cristiano. Y la mujer no debe figurarse que sus sugerencias siempre deban ser cumplidas por el varón de modo integral y en todos sus detalles. Más bien, ha de otorgarle a sus sugerencias una cierta amplitud, dejarles un espacio de juego, en el interior del cual el varón conserve su libertad.

La respuesta del Señor a las sugerencias de su madre es ruda, cortante. Marca la diversidad de sus puntos de vista. Ciertamente, no es que la madre quisiera forzar un milagro contra la voluntad de su Hijo. A pesar de la diversidad de perspectivas existe una unidad de voluntades. Pues la madre

solamente propone, depones su propia voluntad totalmente en la voluntad del Hijo. Dice a los servidores: *Haced lo que Él os diga*. Ella simplemente cumple su propia tarea dada por Dios, es decir: ver maternalmente la necesidad de los hombres y llamar la atención de su Hijo sobre esa necesidad. Tan pronto esa tarea es cumplida, deja todo al buen criterio de la voluntad de su Hijo. Sabe que es suficiente con haberlo dicho y con haber dirigido la vista del Hijo hacia ese punto. Lo que Él hace con su ruego es cosa de Él. La respuesta del varón a la sugerencia de la mujer es a menudo cortante. Lo es por su carácter varonil, que planifica y dispone por sí mismo y que, quizá, esté siendo reclamado por otra cosa. Primero debe asimilar la sugerencia de la mujer y ver qué es lo que puede realizar de esa sugerencia en el interior de su propio plan. Además, el Señor sabe del misterio de la separación que está en ciernes. Ve que el sufrimiento de la madre está comenzando y no debe ni quiere aligerar ese sufrimiento de la separación con palabras conciliadoras.

No obstante, sin palabras de amor ellos se demuestran uno a otro el amor más grande. Pues el Hijo obra en el amor lo que la madre desea en el amor y, volverse débil, cumple a la vez el amor de ella y su propio amor. En esta acción del amor recíproco —que incluye el amor a los hombres— ellos consagran el matrimonio, a cuya realización asisten. Madre e Hijo son parte de esta boda y muestran esa pertenencia también en que ambos disponen de los servidores como si fuesen propios.

La presencia de la madre en la boda tiene aún una ulterior relación con el sacramento del matrimonio: en el sacramento de Caná también está incluido el sacramento de las

siguientes generaciones. La gracia matrimonial no se agota en el día de la boda, sino que se extiende a la vida entera, a los hijos, a la formación de los niños, al propio matrimonio de ellos y, de este modo, también a los nietos. La gracia que aquí comienza a fluir es una corriente que desborda al sacramento. En este desborde radica también el presupuesto para el sacramento ulterior que sigue: de un modo semejante, la comunión de hoy, si el que la recibe transcurre el día en su gracia, es un anticipo para la de mañana y un sobreabundar en ella. El «más» del sacramento no es simplemente absorbido en la indigencia del estado de quien lo recibe; en fin de cuentas, el «más» regala siempre más gracia de la que el hombre exige y espera. Así sucede cuando le pedimos a Dios algo determinado, sea que nos lo otorgue o no, de cualquier modo nos concede siempre más de lo que hemos exigido. Esto se expresa aquí en la imagen del vino excelente, más tarde en la sobreabundancia de la multiplicación de los panes, de la pesca milagrosa. Y en este derrame desbordante de la gracia más allá de lo sacramental ahora es decisiva la presencia de la madre. Su sí total y pleno —llevando y envolviendo el sí de los esposos— es lo que desella esta sobreabundancia de gracia.

Así esta gracia comienza a brotar en la imagen de la transformación milagrosa del agua en vino. El vino se transforma en las tinajas que están destinadas para las purificaciones de los judíos. El Señor asume el culto antiguo. Se sirve de todo. Permite con ello que lo cotidiano ingrese en el milagro y allí exista. No produce vino desde el cielo por arte de magia, sino que se sirve de lo que tiene a mano. Es una transformación, no una creación. Así será también con su

sangre. Por eso el milagro presupone la fe, una fe que no se inflama con la sensación, sino que ve en lo cotidiano.

Los criados presentan las tinajas repletas al maestresala, el cual, sin conocer el origen del vino, reconoce su calidad superior. El maestresala da su parecer sobre el vino, que le gusta y le sorprende, como un hombre que aún no fue tocado por la gracia. Como uno que todavía no cree, que todavía no ama, pone el reparo que un tal hombre hace precisamente contra la fe. Está convencido del bien objetivo de lo ofrecido, pero algo no le agrada; critica el momento o la secuencia del servicio u otra cosa. Para poder reconocer la gracia cristiana, se debe saber que proviene del Padre y del Hijo. Se debe aceptar en su carácter absoluto y no puede ser relativizada según criterios humanos. El agua que se ha hecho vino, como el vino que en la eucaristía se hace sangre, no puede ser comparada con algo mejor o peor. Existe sólo *una* sangre del Señor. Ésta posee todas las cualidades que se ajustan precisamente a la sangre del Señor y no pueden compararse con otros tipos de sangre. No existe ninguna serie, ningún mejoramiento, existe únicamente *la* sangre. Allí donde Cristo ha actuado, nadie puede venir de afuera y querer crear un orden y una graduación. Existe *su* orden, y éste para nosotros es total e intemporal. Del mismo modo, nosotros nunca podemos calcular y comparar la medida de la gracia, sólo podemos aceptarla y recibirla permaneciendo en el Señor. En la Iglesia y en la comunidad puede ser medido, ponderado y comparado lo que es exterior y humano, lo que el hombre mismo agrega, nunca lo que viene del Señor. Pues esto no se deja ni describir ni dividir. Lo único que un hombre puede hacer para mostrar

que acepta el don del Señor y que conoce su origen es lo que los criados han hecho: creer y así glorificar la gloria del Señor.

El comentario del maestra sala alude a que en los placeres humanos siempre sobreviene una saturación. Cuanto más se acumulan, menos sensibles nos hacemos a ellos. Si lo recibido es nuevo, entonces es dimensionado junto con el momento de la sorpresa, que luego irá cediendo. De aquí el decaer de los placeres puramente humanos –de los carnales y de los espirituales– que no conducen ni están abiertos a Dios. Al fin, el hombre se contenta con todo, también en los placeres espirituales, si tan sólo lo dispersa y no le libera una mirada a Dios. En contraposición con esto, los dones divinos son experimentados como siempre más bellos cuanto más realmente se los recibe, pero sin que pueda decirse que los de ayer hayan sido menos bellos que los de hoy. Dios hace al receptor siempre más receptivo y en el don regala siempre más, sin que el don muestre diferencias graduales. Crece la capacidad receptiva y el deseo receptivo, pero permanece la imposibilidad de comparación. Cuanto más posesión toma Dios del alma, más hace crecer el deseo del alma por Él, pero este crecimiento mira hacia adelante al siempre-más, no al pasado. No pasa por alto la diferencia entre ayer y hoy. Y nadie puede decir que mañana sentirá un deseo más grande de Dios que hoy. El crecimiento reside únicamente en Dios, no se deja relativizar temporalmente. No se osa siquiera hacer el intento. No se puede decir que en la confesión de hoy deba acusarse de cosas más pesadas o más livianas que en las anteriores. Mientras el cristianismo sea algo exterior al hombre, algo a lo que quiere acercarse, el hombre puede juzgar, valorar,

criticar el «vino», también alabarlo en sentido afirmativo. Puede notar un progreso de una confesión a otra. Tan pronto está en su interior, para él se terminaron las comparaciones. Quizá existan determinadas cosas que el sacerdote en virtud de su ministerio pueda y deba juzgar, pero esas cosas no las ve el penitente y tampoco debe verlas. Para Dios, que nos ha dado esta vez la gracia de evitar los «pecados mayores», es igualmente extraño que nosotros otra vez no hayamos evitado los pequeños, aunque visto humanamente éstos parezcan una insignificancia respecto a los anteriores. Este ver humano nos es quitado de un modo siempre más fundamental. El ver-siempre-más-en-Dios nos despoja siempre más de toda posibilidad de comparación.

En la escena de Caná, por último, se encuentra la primera imagen de la comunidad cristiana. Están presentes el Señor, su madre, los discípulos, los esposos, los servidores y el pueblo. La presencia de la madre representa la presencia de la familia en el interior de la comunidad. De este modo, la familia cristiana no es contrapuesta a la comunidad ni está excluida de ella, más bien, es acogida por la comunidad. El crecimiento de la familia siempre tiene lugar en el interior de la comunidad. Ciertamente, luego habrá una separación, llegará un tiempo en que el Señor marcará una diferencia clara entre el discipulado mundano y el cristiano. Pero aquí todo está aún en el inicio. En primer lugar está la vida común entre la familia normal, habitual y la comunidad normal, habitual. Las dos se pertenecen mutuamente. Así, también la pareja nupcial es una pareja anónima, la predecesora de innumerables parejas para las que fue instituido el sacramento del matrimonio y en el que ellas, por así

decirlo, entran y desaparecen, sin que haga falta mencionarlas por nombre: ellas se sumergen en el sacramento que las desborda. Los discípulos aún no son sacerdotes, aún no están ordenados. Sin embargo, en el interior de este bosquejo de comunidad ya existe un principio de jerarquía. Por una parte está el Señor con sus discípulos, por otra los servidores que hacen lo que se les dice sin contradecir. Por esta obediencia ellos alcanzan la visión y la fe. Pero esta visión y esta fe están en un grado bien distinto que la fe y la visión de los discípulos en quienes encuentra su cumplimiento la promesa del Señor: *Venid y ved, verás cosas mayores*. La fe de los servidores es una fe sencilla. Por su parte, la fe de los discípulos es una fe que ve, pues en el milagro los discípulos ven la gloria prometida del Señor. Pero la ven sólo en la apertura de la fe hacia lo que viene. Ellos conocen al Señor, saben que posee la gloria. Pero acerca del modo de su manifestación aún no se han hecho una idea. Ahora también ven que la transformación del agua en vino es parte de esa revelación. Para ellos, sin embargo, allí no radica la verdadera revelación. El milagro les resulta más una promesa que un cumplimiento, el milagro es una revelación inicial, incoativa. Perciben un reflejo de lo que viene, una imagen de algo distinto. El Señor ve en la imagen ya el cumplimiento: en el agua-vino ve vino-sangre. Esto no lo ven los discípulos, pero en el signo ven no obstante el inicio de la misión, notan que la hora ha sonado. No ven la corona, pero sí una perla en esa corona; en el milagro ven un signo exterior para un actuar interior. Les impresiona asimismo que los criados, que conocen la relación, crean. Y lo que les causa la mayor impresión es

que la madre haya esperado el milagro. Así se hace visible toda la graduación en el interior de la fe: los criados ven y creen en virtud de la relación que han visto. Los discípulos creen porque han visto una imagen. La madre cree porque ella no puede ser desilusionada y porque su fe ya radica en el conocimiento y en el amor. De este modo, con un solo gesto el Señor revela su gloria en diversos grados y de manera simultánea, y cada uno comprende lo que puede comprender. En la diversidad de esta recepción de la revelación ya está fundada la diferencia entre la Iglesia visible y la invisible, y con ello también se delinea lo sacramental de la Iglesia como camino y pasaje de la acción visible al efecto invisible de gracia. Y sin embargo, en todo esto la gloria es una gloria indivisa, tanto en la carne como en el Espíritu, tanto en la transustanciación como en la fe en ella.

LA PURIFICACIÓN DEL TEMPLO

2,13-15. Se acercaba la Pascua de los judíos cuando Jesús subió a Jerusalén. Y encontró en el Templo a los vendedores de bueyes, ovejas y palomas, y a los cambistas sentados en sus puestos. Haciendo un látigo con cuerdas, echó a todos fuera del Templo, junto con las ovejas y los bueyes, desparramó el dinero de los cambistas y volcó sus mesas.

Jesús llega al Templo y ahí encuentra dos realidades: la mercancía y los comerciantes. Pero Él no distingue, arroja fuera tanto la mercancía como a los comerciantes. Es una acción del todo elemental; no es una prédica, ni una advertencia,

ni una amonestación, sino una tormenta que barre con todo. Hubiera podido expulsar a los comerciantes y proteger la mercancía. O hubiera podido arrojar fuera la mercancía y proteger e instruir a los comerciantes. Pero Él no quiere ni lo uno ni lo otro. No soporta esta relación entre mercancía y servicio de Dios, o entre comerciantes y servicio de Dios. Le causa horror cualquier mediación, cualquier punto de contacto, cualquier pasaje de uno a otro. Él, que de lo contrario siempre está dispuesto a recibir a los pecadores, a seguir guiando a los que buscan, a regalarle la totalidad al que es medio-medio, justamente aquí no conoce ningún camino posible, ninguna síntesis. Solamente quiere separar y distinguir sin confusión. Estos mercaderes carecen hasta tal punto de sentido común que el Señor no sólo los trata sin suavidad, sino que simplemente les pasa por encima, sí, los expulsa. Están tan aferrados únicamente a sus ventajas materiales, que Él nunca puede establecer una relación con ellos en el nivel en que se encuentran. El Señor acoge a todos, se inclina ante todo el que tiene una pregunta, o un ruego, o una preocupación. Pero con estos saciados hasta el hartazgo que sólo miran su negocio, con éstos no quiere saber nada. Es duro como la piedra, inexorable, los castiga. Quiere todo y todo lo pone en juego. Desde los bueyes hasta las palomas, de lo más tosco a lo más fino, todo sin excepción es arrojado fuera. Aquí no quiere ver nada de todo eso. Él, que pocos días atrás recibió el Espíritu en forma de una paloma, que fue comparado con el cordero de Dios, no se siente siquiera tocado por el aspecto simbólico y por la semejanza. Todo comercio en el interior del Templo le resulta un escándalo. De una vez

para siempre quiere mostrar de un modo fundamental que en la Iglesia no deben hacerse negocios. En la Iglesia se exige fe y amor; no se deben trabar relaciones con ninguna potencia «amiga» que pusiera a disposición dones y dineros adelantados, de la clase que sean. La acción del Señor es tan radical que, según su sentir, hubiera debido ser suficiente para hacer desaparecer para siempre de la Iglesia toda clase de negocio. Todo lo que represente una mezcla confusa entre culto y tienda: simonía, abuso de las indulgencias, y más por el estilo. El Señor sabe muy bien que la Iglesia debe vivir y necesita medios terrenos, pero aquí no se habla de ello. Tampoco de las gratificaciones por la Misa. Lo que no es tolerado es que en la Iglesia se entretengan hombres que no creen, que son totalmente profanos, que no desean para nada algo divino, que sólo procuran lo propio. El Señor nunca hubiera echado del templo a uno que realmente esté buscando. Pero esta mezcla de falta de fe y negocios le es del todo insoportable.

Entonces, con cuerdas entrelaza ese látigo y golpea sin compasión a los hombres. Él, que más tarde sangrará bajo la flagelación sin compasión de los hombres. En algún lugar entre ambas flagelaciones está la mortificación apenas insinuada de los cristianos. Los cristianos deberían sentir en su carne el látigo del Señor, que se dirige contra el inaudito regateo y mercadeo de esa carne, contra su insaciable impulso por bienestar, comodidad y placer, en lo más burdo como en lo más fino; contra esa constante preocupación por hallar satisfacción en todas las situaciones de la vida, si cabe también en la misma religión. Para hacer de este mercado de nuestro sentir carnal un templo de Dios, un

hogar del Espíritu del Señor, no debemos vacilar en experimentar realmente el castigo y la disciplina del Señor en nuestro cuerpo, para así, quizá, de un modo alusivo, ser asumidos en su camino y participar en la segunda flagelación. Sin embargo, todo en nosotros, también la penitencia corporal más fuerte, es y permanece una imagen, a lo sumo el intento de testimoniar nuestra disponibilidad; nunca es una acción adecuada y jamás una imitación de la primera o la segunda flagelación del Señor.

2,16. *Y a los que vendían palomas, les dijo: «Quitad esto de aquí. No hagáis de la casa de mi Padre una casa de negocios».*

Después de que ha mostrado su inflexibilidad, el Señor abre una vez más la posibilidad de una reconciliación. Vuelve a dar la mano y a dirigir la palabra. Separad el comercio de la Iglesia, no dejéis que vuestros negocios ni vuestra vida cotidiana ni vuestros pensamientos profanos os acompañen en la Iglesia. Lo que vosotros lleváis, ponedlo en las manos de mi Padre. El Señor no dice: «No recéis por vuestra vida diaria y por todo lo que es importante para vosotros y os oprime». Sino: «No portéis esto dentro. Sabed que lo que vosotros traéis al Templo como oración no es más vuestro, sino propiedad del Padre. El Padre tiene un oído fino para todo eso, pero precisamente sólo si primero se lo habéis entregado. No lo llevéis con vosotros como algo vuestro, sino dejad que en la Iglesia se transforme en lo Suyo». Y una vez más: «No dejéis que vuestra contemplación sea completamente absorbida por vuestra acción. Dejad que en vuestra vida subsista un espacio santo y no os entreguéis tanto

al ajeteo de vuestras acciones, profanándolo todo, transformando vuestro templo en un mercado, en una casa de negocios, en el que de tanto alboroto se ha hecho inaudible la voz de mi Padre».

2,17. Sus discípulos se acordaron de que estaba escrito: «El celo por tu casa me consumiré».

En el sentido del Señor, esta palabra de la Escritura tiene su origen en el hecho de que la actividad consumidora del hombre consume la misma casa de Dios. Vosotros sois activos de un modo tan voraz y consumidor, dice Él, que mi casa misma es consumida, que por puros negocios humanos ya no le queda nada de su gloria divina. Y consumiendo mi casa, me consumís a mí mismo. Por eso Yo, el Señor, quiero, al contrario, consumirme por esta casa de mi Padre consumida por vosotros.

Lo que debe ser consumido es nuestro yo: creyendo, sirviendo y sometiéndose al amor. En este celo por Dios, el yo debe consumirse como un leño en las llamas. No debe tener su centro en sí mismo, sino en la misión de Dios. Así es en el Señor, en su inimitable y perfecto equilibrio entre contemplación y acción. Cada una de sus acciones surge de una visión del Padre, y cada visión deviene fecunda en una acción del amor. Él tiene su peso, su apoyo y su reposo en el Padre: para saber quién es, contempla al Padre; se identifica consigo mismo en el Padre. Y para llevar la vida que debe vivir, vive en el Padre. No sólo la divinidad, la eternidad, el amor son comunes a ambos; también la forma humana que asumió procede del Padre y va hacia el Padre.

Nosotros no logramos este equilibrio. Para establecerlo, deberíamos mirar al Hijo de un modo tan constante como el Hijo mira al Padre. Pero esto nos resulta demasiado difícil y penoso. Para establecerlo, deberíamos tener el amor, pues sólo el amor puede realizar el equilibrio entre contemplación y acción, es el nexo entre ambos. Pero nosotros no queremos dejarnos consumir por este amor. Buscamos nuestra comodidad. En nuestra contemplación y acción nos atribuimos ciertos rasgos del Hijo que nos parecen alcanzables y tratamos de imitarlos. Ciertas acciones de su vida exterior que concuerdan con nuestra vía, ciertas virtudes de su vida interior que nos parecen accesibles. Escogemos, nos construimos una imagen inofensiva del Señor, una imagen fantástica que en el fondo sólo corresponde con nuestras propias inclinaciones y que, al final, no es otra cosa que una proyección de nuestro propio yo. Esa imagen es aparentemente muy respetable, nada erróneo puede descubrirse en ella. Le falta sólo un trazo: la vida en Dios, el ser consumido del yo en Dios. Sólo contiene lo que nos parece alcanzable sin gran pena ni esfuerzo. Pero no contiene esa realidad llena de misterio que no comprendemos, que es lo siempre mayor: el amor. Cada vez que aparece este aspecto, cambiamos de dirección, porque no percibimos la sobre-claridad, no queremos escuchar la exigencia más grande. ¿Acaso Dios no nos ha dado un entendimiento para que seamos sensatos? ¿Podemos, entonces, vivir siempre en ese celo que consume? ¿No necesitamos, acaso, descanso, descanso en nosotros mismos? Muy suavemente y con gran cuidado esquivamos cada vez lo decisivo; poniendo muy delicada e inadvertidamente nuestras propias cualidades

en el lugar de las cualidades de Dios. En vez de que Dios sea para el creyente lo esencial que consume, sin notarlo se le hace significativa su propia fe, él mismo entra en el campo visual y finalmente se ubica en el punto central. Porque el celo consume al Señor, por eso tiene, sea que rece u obre, siempre a Dios ante sus ojos. Porque nuestro celo se enfría, nos mecemos en la falsa seguridad que nos dice que –de todos modos– Dios está en nosotros. Pues, al fin y al cabo, estamos bautizados, tenemos fe y por tanto, también somos su templo. Por eso, Dios estará también en nuestra acción, aunque no lo tengamos constantemente ante nuestros ojos en la contemplación de su voluntad. En esta falsa seguridad, nosotros mismos nos desplazamos al centro. Una vez recibimos los sacramentos por amor de Dios, paulatinamente también por nosotros, finalmente tan sólo por nosotros. Una vez rezábamos para alabar y servir a Dios, paulatinamente para encontrar allí satisfacción, finalmente sólo para estar cubiertos y protegidos. Inadvertidamente toda la vida con Dios se transforma en único seguro contra el celo de Dios que nos consume. Toda inquietud desaparece en un piadoso indiferentismo que comprende la religión sólo como un contrato mutuo de negocios entre Dios y el hombre.

El Señor se identifica consigo mismo en Dios y nosotros deberíamos identificarnos en el Señor. En Él podríamos saber quiénes somos: pecadores y agraciados por Él. Pero esto es lo que no queremos, queremos más bien tener nuestra propia identidad en nosotros mismos, bloqueando toda mirada más allá de nuestro yo. Por eso, paulatinamente, nos identificamos en el pecado. No queremos contemplar

nuestro pecado en Dios, no queremos entregárselo al Señor, donde se revelaría en su realidad de pecado. Hacemos de nuestro pecado una reserva que conservamos para nosotros y luego también ocultamos ante nosotros mismos. En la misma medida en que evitamos la verdadera donación, debemos justificarnos también ante nosotros mismos, minimizar nuestro pecado, hacer creíble nuestra «buena voluntad». Debemos mentir y aprender a idealizarnos en esa mentira. Esto, en el fondo, es nuestro verdadero pecado, que a su vez es una sola cosa con nuestra falta de fe, amor y esperanza. Si comprendiéramos tan sólo figuradamente cómo desemboca el camino de la fe por la esperanza en el amor, entonces renunciaríamos a la mentira de la contemplación de nosotros mismos para entregar todo simplemente sólo al Señor y a su amor transformador.

2,18. *Los judíos entonces le replicaron, diciéndole: «¿Qué signo nos muestras para poder obrar así?».*

Los judíos exigen del Señor un milagro. Una justificación visible para su conducta extraordinaria, escandalosa. Están dispuestos a hacer una excepción con Él, a medirlo con una vara especial. Pero para hacerlo, necesitan una prueba. No les basta lo excepcional de Cristo, que ellos consideran negativo; quieren verlo compensado con lo excepcional de un milagro, que ellos consideran positivo. Entonces se daría un equilibrio, y para ellos eso significaría orden. Si no es concedido el milagro, se reservan su parecer. Ellos, en suma, no creen; más bien, quieren examinar los motivos en cada acción. Por cierto, quieren otorgarle al Señor otros

parámetros, pero no notan que esas medidas son siempre sólo las propias. Ellos ven en la deferencia de ellos algo grande y no ven que lo sucedido en el Templo lleva en sí como tal el signo de la grandeza. Lo consideran como un mero anuncio, una introducción, no la cosa misma. No ven lo sobrehumano en lo sucedido, sino en que ellos están dispuestos a reconocer la fuerza y el efecto de lo sucedido en un equilibrio con la fuerza y el efecto de un milagro. Esperan casi un desagravio por la injusticia que les fue cometida y le ofrecen al Señor una posibilidad para ello. No ven que su actitud aparentemente generosa incluye y expresa su propia pequeñez.

2,19. Jesús les respondió, diciendo: «Destruid este templo y en tres días lo reconstruiré».

Ahora el Señor les hace por su parte la propuesta de un milagro. De hecho, acepta su proposición. Pero ahora son ellos los que no quieren escuchar sobre esta posibilidad, porque no tienen la fe. Porque una fe construida únicamente sobre el cálculo de una visión, en verdad no es ninguna fe. La fe nunca resulta de un cálculo. Puede nacer, es verdad, con motivo de la evidencia de un milagro, pero nadie tiene el derecho de hacer depender su fe de la concesión de un tal milagro. Ni siquiera los judíos tuvieron ante Dios ese derecho, aunque la nueva fe era entonces tan nueva que de algún modo es comprensible que ellos no pudieran decidirse a creer sin una prueba sensible. Sin embargo, no tienen derecho a regatear con Dios. Tampoco los cristianos han de hacer derivar de gracias ya dadas una

pretensión por nuevas gracias. Si la gracia es invisible y, quizá, siempre permanezca tal, no es lícito presionar para que se haga visible, sino que debemos darnos por satisfechos con su invisibilidad. Tenga la gracia la índole que sea, Dios exige en todo caso la fe.

Pero, si aquí el Señor mismo hace la propuesta de un milagro, nada habla en contra de que Él —quizá— lo hubiese realizado; y que los judíos hubiesen podido fortalecer su fe con ese hecho. Pues, en las proposiciones de Dios existe la plena seguridad de que siempre está dispuesto a regalar la fe en su actuar. Sólo que el hombre no puede poner de por sí ninguna condición. El Señor puede crear la fe por medio de un milagro; pero no puede entrar ni aceptar el comercio que le obliga a crear la fe por medio de un milagro. Él ha expulsado del templo precisamente ese negocio. Por eso, los judíos que proponen un comercio no han entendido nada. Más bien, dudan de que Él pueda realizar el milagro que propone y permanecen tan cerrados frente a su proposición como antes lo estaban frente a su acción. Cada acción del Señor es un ofrecimiento: desatender a aquélla significa rechazar a éste.

2,20. *Los judíos le dijeron: «Cuarenta y seis años se ha tardado en construir este templo, ¿y Tú lo levantarás en tres días?».*

En esa voz indignada habla ante todo la falta de fe. Ellos exigen un milagro, uno sensacional por cierto, como contrapeso a las exigencias inauditas del Señor. Y ahora, cuando les es ofrecido, lo rechazan. Sin embargo, en el fondo saben de qué se trata. No están muy alejados de la verdad. El

templo fue construido durante cuarenta y seis años y el templo del cuerpo del Señor estará treinta y tres años sobre la tierra. Esta diferencia muestra su distancia de la verdad, no están muy alejados de ella. Pero no quieren verla, y en esto consiste su pecado.

2,21. *Pero Él se refería al templo de su cuerpo.*

Los tres días de los que habla el Señor son, de nuevo, los días desde la muerte hasta la resurrección. Se establece una ecuación doble. Por una parte, entre destrucción y reconstrucción del templo —éste es el milagro ofrecido— y la fe de los judíos, que ellos atan al milagro exigido. Y por otra, entre la destrucción y reconstrucción del templo del cuerpo de Cristo y nuestra redención, es decir, nuestra fe. Esta redención es el resultado *concedido* del milagro de la resurrección en la gracia, pero aquel milagro es la gracia *ofrecida* y sin embargo no recibida. Este templo de piedra se ha convertido en un mercado y no es reconocido como templo: *podría* ser derribado, para volver a servir a Dios en una nuevo y magnífico esplendor. Pero este templo sólo es una imagen del cuerpo del Señor: pues tampoco este cuerpo será reconocido, será *realmente* derribado hasta el fundamento, para resucitar en una gloria nueva. En el medio entre la imagen y la verdad está, como tercera realidad, nuestro pecado: éste es el que clava el cuerpo del Señor en la cruz, lo mata y lo derriba hasta el infierno; pero es también lo que luego será quitado en su resurrección, para hacer lugar en nosotros a la edificación de la fe.

2,22. Cuando resucitó de entre los muertos, entonces sus discípulos se acordaron de que había dicho esto y creyeron en la Escritura y en la palabra que había dicho Jesús.

En la resurrección del Señor, los discípulos recuerdan estas palabras y creen. Antes, ¿no habían creído? Ciertamente, pero el hombre no cree de una vez para siempre. Tenemos necesidad del recuerdo, del estímulo, del impulso de afuera. Recuerdo es recogimiento y fuente de continua reconstrucción. Los discípulos están implicados activamente en la tarea de devenir discípulos, y sin embargo deben comprender siempre de nuevo en la contemplación la realidad del ser discípulos. Lo que tienen para contemplar es lo que ellos poseen: su fe. Recordando, profundizan su fe. De nuevo se confirma con esto que en la vida activa radica el peligro del alejamiento, si no queda ningún tiempo para el hacer memoria. Para recordar, en verdad, no en el sentido de un mirar atrás sensiblero, sino como piedra viva de la contemplación y punto de partida de una vida nueva. En el hacer memoria, los discípulos retornan a las pruebas de su fe, pruebas en un sentido muy personal: su propia vida en la fe se les hace transparente, su fe se hace viva. Ese retorno es como la conmemoración del sacramento recibido: ellos se acuerdan de la palabra del Señor como de una comunión llena de gracia. Además, en tiempos de aridez el sacramento será el recuerdo de la gracia ya recibida en consolación, y de este modo la conexión de un recuerdo objetivo con un agradecimiento subjetivo en el Señor también en tiempos de sequedad. Finalmente, aquí deviene claro que la fe, para hacerse viva, debe siempre de nuevo regresar y recurrir al

Señor mismo. De otro modo se transforma en mera piedad, se ahoga en sí misma, en su propio accionar, se transforma en entusiasmo inflado o, por el contrario, en cumplimiento aburrido de los «deberes» cristianos.

2,23. Mientras estuvo en Jerusalén en la fiesta de la Pascua, muchos creyeron en su nombre viendo los signos que realizaba.

Los milagros que el Señor obra no son narrados. La razón por los que los obra se llega a saber sólo negativamente: no para que ellos crean, pues Él no tiene ningún interés en su modo de creer. En Caná, el milagro significaba el fortalecimiento de la nueva fe. Ahora, el rechazo de la nueva fe sucede a causa del milagro. El Señor no quiere su fe, porque ellos quieren ver milagros en *su propio* espíritu. Regatean con Él: le ofrecen su fe a cambio de un milagro. Buscan la sensación, aman los rumores, las habladurías sobre milagros. Ven muy bien que Él puede más que ellos. Están perplejos. Pero tratan el tema como si fuera un juego intelectual enigmático y se reparten fútilmente los roles. La fe de estos judíos no es como la fe adormecida y enfriada de los cristianos, sino que es una fe excitada y falsamente estimulada. Reposan en la sensación a corto plazo y es sin esperanza y sin amor. Lo característico de esta fe es la predilección por el juego espiritual. Se pone una premisa y se ve qué sigue de ella. Pero al mismo tiempo, se pone la frase opuesta y de nuevo se está atento a lo que sigue de ella. «El hombre tiene poderes, entonces puede obrar milagros». «El hombre no tiene ningún poder, entonces ¿de dónde proceden sus milagros?». Es inducción y deducción al mismo

tiempo. Ambas como hipótesis. «Supongamos que yo creyera, entonces ¿cómo obrarían en mí sus milagros?» Fe y milagros se transforman en materia favorable para toda clase de juegos filosóficos. Los judíos comprenden todo por medio de la sola y única razón. Una relación interior entre fe y amor les parecería subjetiva y, por tanto, no conforme a la realidad.

2,24-25. Pero Jesús no se fiaba de ellos. Él los conocía a todos y no tenía necesidad de que le dieran testimonio acerca de los hombres, pues conocía el interior del hombre.

El Señor no quiere tener nada que ver con el juego de los judíos. Pues en el origen era la palabra y no el milagro. Ellos creen conocer el interior del Señor con sus juegos intelectuales y cálculos. Pero sólo en el amor se puede conocer lo profundo de un hombre. El Señor los penetra y conoce hasta el fondo, mientras que ellos mismos no son capaces de hacerlo. Y porque descubre en profundidad su supuesta relación hacia Él, no puede confiar en ellos. Si ellos no tuviesen ninguna relación con Él, si no lo hiciesen el objeto de sus problemas, entonces Él podría tener una relación con ellos y darles la fe. Pues la fe viene siempre en primer lugar de Dios. Porque Él nos ama primero, pone la fe en nosotros. Y nosotros sólo podemos alcanzar una visión en esa fe, si ya creemos y amamos. Hasta que esto ocurra lo que comprendemos puede ser todo lo que se quiera, menos fe. Fe y amor forman una amalgama, uno pasa al otro. Nadie puede decir que cree, si no ama. Y si ama, entonces también cree, incluso si su fe no es clara, incluso si piensa

que su fe todavía no es cristiana. Sin amor nunca surge la fe, ni tampoco puede ser viva, sino a lo sumo –en el pecado– un vestigio muerto. Por el contrario, el amor –también sin la fe– puede ser el inicio de algo, pues en el amor radica siempre una semilla para un conocimiento, aun cuando todavía no se sepa lo que esa semilla contiene. Y como el amor, también la esperanza puede transformarse en un camino a la fe, si bien como verdadera esperanza sólo se cumple en la fe. Pero ambos, amor y esperanza, siendo presupuestos de la fe, son pura gracia, tanto en lo que concierne al ofrecimiento de Dios como a la recepción del hombre. Pero un conocimiento que hace de la fe un objeto, sin poseer el amor y la esperanza, permanece un fraude, un juego, incluso una huida de sí mismo, precisamente haciéndose a sí mismo –con su propia razón y sus admirados dones espirituales– el centro de su meditación. Una tal búsqueda de sí es, en realidad, una huida de sí. Pues, quien se hace a sí mismo el centro de su contemplación, debe consumir en su yo todas las demás cosas, y cuanto más cosas engulle en su yo, más incomprensible se hace todo lo que amontona en sí: todas las cosas le son accesibles tan sólo en sí mismo y ya no en sí mismas; y él mismo es accesible a sí tan sólo en eso devorado, y por eso, igualmente, ya no en sí. Por tanto, no creer es huir de sí mismo, y por eso los judíos nada ven ni comprenden en sus juegos mentales.

Para conocer al Señor, es necesario dejarse conocer por Él. Es necesario dejar que Él nos mire hasta el fondo sin reservarnos nada. Y esta actitud es la unidad de fe y amor. Así estaba la Madre ante sus ojos, en una transparencia perfecta y con la voluntad de ser mirada por Él hasta el fondo. En

esto ella es el arquetipo inalcanzable de fe y amor. Ella es así como nosotros –quizá– quisiéramos estar ante el Señor en el momento de la confesión: totalmente abiertos a su mirada y a su palabra. Lo que en la confesión, de tanto en tanto, nos estremece como un rayo de un deseo profundo, eso mismo debería transformarse en nosotros en el punto de partida de una actitud permanente. En la confesión hemos declarado nuestros pecados; el pecado pasa a estar detrás de nosotros y es superado, frente a nosotros pasa a permanecer sólo el vivir en la mirada del Señor que ve hasta el fondo, que es un ver del amor y de la misericordia. En esta mirada estamos como un niño pequeño ante su madre y desearíamos no apartarnos nunca más de esa mirada luminosa.

El Señor, para penetrarnos con su mirada, no necesita más que su amor. Nosotros, para dejarnos mirar a fondo por Él y verlo a Él mismo en su mirar luminoso, necesitamos lo que Él nos da: el amor en su unidad con la fe y la esperanza. Sin esta trinidad no existe ninguna aproximación al Señor. Antes ya fue dicho que ningún tú puede ser descrito y comprendido excepto en el amor. Esto vale también y tanto más del Señor.

Él no tenía necesidad de que le dieran testimonio acerca de los hombres. Y sin embargo, nosotros llenamos nuestra vida con tales testimonios. Pero Él necesita sólo su testimonio, no el nuestro. Lo que nosotros decimos, pensamos y especulamos sobre Él no cambia nada en Él; Él es lo que Él es y no es tocado ni impresionado por nuestro testimonio: es el Hijo de Dios y nuestro Señor. Nos necesita como sus servidores y nuestro servicio no consiste en describir al Señor, sino en cumplir su tarea. Quienes necesitan de nuestro testimonio

son los demás, que también deben servir: servir del todo simplemente o servir mejor o de otro modo. Ellos son los que necesitan nuestro testimonio. Pero sólo pueden necesitarlo y usarlo, con tal que sea dado en el interior de la tarea del Señor. Un testimonio que no fuese servicio, sino sólo palabra, no sería testimonio. Y el Señor tampoco necesita ese testimonio servicial para sí, lo necesita en tanto nuestro amor a Él va y es comunicado por medio del amor al prójimo. Pues Él no depende ni necesita que un hombre le dé testimonio de otro hombre. Él mira y comprende a fondo a todos.

Si sabe lo que hay en cada hombre, sabe también cuánto cada uno tiene necesidad de Él, cuánto espera, cuánto exige de Él. Pero hay una diferencia muy grande entre espera que exige y esperanza que aguarda. Dios no necesita que le cuente lo que yo, exigiendo, espero de Él para mí y para otros. Pero si mi prójimo está enfermo, o en necesidad o en pecado, debo rezar al Señor por él. No puedo esperar, exigiendo, que Él quite el pecado, la enfermedad o la necesidad de mi prójimo. Pero todo está en orden, si esa espera está afirmada en la esperanza y en ésta encuentra su cumplimiento. Pues la esperanza se funda en el amor y es una sola cosa con el amor. Nosotros podemos encomendar hombres a Dios, pero sólo en la esperanza de su amor. Esta esperanza puede ser, incluso, la seguridad de su amor. Dios puede necesitar un tal testimonio de esperanza sobre un hombre. Y por eso, finalmente, también otro hombre puede necesitar mi testimonio sobre un hombre, si este testimonio es dado en el servicio de la fe, de la esperanza y del amor. Así como, exhortando y aclarando, es posible dar a un hombre testimonio sobre él mismo para conducirlo a Dios,

así es posible darle noticias sobre otros hombres (también si debe hablarse de sus faltas), siempre que suceda en el interior de la tarea de Dios y como parte de su servicio. Este será el caso si no sólo el motivo de ese testimonio radica en la fe y en el amor, sino también el contenido mismo de lo informado –por velado que sea– está ordenado a la fe y al amor de aquel del que se ha de dar testimonio.

NICODEMO

3,1-2. Entre los fariseos había un hombre llamado Nicodemo, principal de los judíos [miembro del Sanedrín]. Él fue de noche donde estaba Jesús y le dijo: «Rabbi, sabemos que has venido de Dios como maestro, porque nadie puede obrar los signos que Tú realizas, si Dios no está con él».

Nicodemo es uno de esos judíos que disputan sobre el Señor. Viene de noche, para no llamar la atención. Él mismo quisiera saborear un poco la sensación, pero no quiere que se diga que tenga algo que ver con ella. No debe notarse que la sensación le afecta. Su «fe» radica en que no puede negar los milagros del Señor. Pero no posee la gracia. Reconoce que el Señor viene de Dios. Pero este conocimiento no es ninguna inteligencia creyente, sino una simple proposición doctrinal. La presenta como se pone una premisa. Se comporta como alguien que posee el conocimiento para llevar adelante la discusión que está por entablarse, que es capaz de poner un fundamento que no vacile ante la primera prueba. Pone este principio de discusión no sólo con

la premeditación de querer convencer a Jesús, sino también para acercarse más al asunto mismo. Ésta es la segunda cualidad judía que aquí aparece: aborda ese punto de vista que agrada al contrincante, se muestra aparentemente complaciente con él, se le anticipa. Ama tanto la discusión que está dispuesto, incluso, a renunciar a muchas ventajas espirituales. También le da alegría encontrar formulaciones nuevas, justas, pertinentes frente a uno que lo escucha, y así consolarse de su sentimiento interior de vacío e insatisfacción por medio de ese éxito intelectual. Si trata con católicos, entonces se interesa por el catolicismo. No tiene inconvenientes en pensar maravillas de Cristo. Así, Nicodemo también le deja una ventaja al Señor: está dispuesto a aceptar el origen divino de sus milagros.

3,3. *Jesús le respondió: «En verdad, en verdad te digo, si uno no nace de nuevo y de arriba, no puede ver el reino de Dios».*

El reino de Dios está donde está el milagro. El milagro es la prueba de la existencia de Dios. Pero, para ver realmente el milagro no basta reconocer hipotéticamente su posibilidad con la razón, como lo hace Nicodemo; uno debería ser, más bien, uno que nace de nuevo y de arriba. Si no renace, no es tocado en verdad por el milagro. Lo puede ver sólo desde fuera, quizá como algo desacostumbrado, como algo que supera las fuerzas humanas, pero nunca como lo que es: como la aparición de la gracia de Dios, como parte del reino de Dios en la tierra. Nicodemo, que no tiene fe, no tiene acceso a ese milagro y, por tanto, al reino de Dios. Por cierto, él ha visto el milagro, no puede negar que lo ha visto, pero

esa visión no lo ha llevado más cerca del Señor. Vierte palabras de un modo exterior, pero no conversa realmente con Él; pues sólo quien cree en el Señor está en diálogo con Él.

3,4. Nicodemo le pregunta: «¿Cómo puede un hombre nacer cuando ya es viejo? ¿Puede acaso volver a entrar en el seno de su madre y nacer de nuevo?».

Nicodemo muestra lo que sabe. Sabe que en la vida humana sólo se da un progreso de lo pequeño a lo grande, del niño al adulto. Que no existe ninguna vuelta ni ningún retorno, porque el desarrollo tiene una única dirección. Él conoce solamente una vida: la que va del nacimiento a la muerte. Con su respuesta muestra, primero, que él sabe (pues el judío siempre sabe), y segundo, que no cree, porque no le da a la palabra del Señor otro sentido que el que él mismo ya conoce. Quiere permanecer en conceptos que ya le son accesibles, no quiere saber de ningún otro. Y si pasase de los conceptos fisiológicos a los espirituales, vería en la vida espiritual del hombre algo que podría ser construido y desarrollado tan consecuente y comprensivamente como en la fisiología. Por ejemplo, haría psicología. Al principio pone de buen grado la sentencia: sin Dios no existe milagro alguno. Pero, en su segunda sentencia le cercena a Dios toda posibilidad de actuar fuera de las leyes del desarrollo natural. En la primera sentencia dice: sin Dios no puede darse nada inesperado. En la segunda: es imposible que acontezca lo inesperado, porque yo no sé nada de eso. Él se pone de esta manera como medida incondicional de las cosas, y así es imposible que en su especulación exista algo que escape a su razón.

3,5. *Jesús respondió: «En verdad, en verdad te digo, quien no renazca del agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de Dios.*

Del agua ya ha hablado Juan el Bautista: es el bautismo. Juan ha visto al Espíritu: es el signo y la marca del Señor y, por eso, el origen de los sacramentos. Más precisamente: primero Juan había visto unidos el agua y el Señor como signo del bautismo cristiano, luego el Señor y el Espíritu como signo de su misión divina. Ahora, el Señor mismo habla sobre el agua y el Espíritu como signo del nuevo nacimiento en el Señor, como nacimiento cristiano.

El nacimiento *del agua* es el bautismo como incorporación del hombre en la comunidad de cristianos. Y esto, en dos sentidos: como rito bautismal visible en agua visible, el bautismo es incorporación en la Iglesia visible; como el renacer por la Madre Iglesia desde su agua maternal, el bautismo es el nacimiento a la comunidad de los redimidos por Dios. Es un auténtico nuevo nacimiento, en el que todo lo hecho en el pasado es des-hecho. Es de tal modo un inicio, que aun el nacimiento de la madre corporal carece de significación hasta el momento en que Cristo con la Iglesia da a luz de nuevo al niño, continuando el ser dado a luz del mismo Cristo de la unión del Espíritu con María Virgen. En virtud de este nacimiento del Señor del Espíritu y de la Madre, el cristiano es dado a luz de la unión de Cristo e Iglesia. Cristo no dice: «Quien no es bautizado del agua y del Espíritu». Esto no sería, ni de lejos, suficientemente fuerte. Nicodemo hubiese podido ver, entonces, en el bautismo sólo un lavado, quizá una ampliación de las purificaciones

judías. Hubiese podido considerar al niño como ya existente, como niño de padres cristianos, como un potencial cristiano. Hubiese visto en el bautismo sólo el primer momento, el rito. Pero nacer de nuevo y de arriba es mucho más que un rito: es un comienzo absoluto, una creación. No es sumergido un niño ya existente en el agua purificadora para pasar por un lavado accidental, sino que el agua fluye en el niño para devenir en el niño una fuente nueva. Tan fecunda es esta agua, que no sólo purifica por fuera, sino que comienza a manar en el niño mismo, toma consigo su vida y la hace una vida nueva. Es como si hasta ahora el niño hubiese sido una forma sin vida, que por el agua se despierta a su propia vida, a su vida infantil en el interior de la Iglesia.

Y del Espíritu. Es decir, del Espíritu Santo. Hasta ahora el niño provenía de Cristo y de la Iglesia: esto es el agua. Pero, junto a esto, está la unión de Cristo y el Espíritu Santo que surgió en el bautismo de Cristo. En el envío misional del Espíritu, el Padre anuncia dos cosas: el Hijo fue marcado como el enviado del Padre, que lo ha anunciado al mundo. Y además, el Hijo fue caracterizado como el Hijo divino que en la Trinidad recibe del Padre el Espíritu como propio. Descendiendo sobre el Hijo, el Espíritu lo marca ante el mundo como el enviado del Padre. Pero colmando al Hijo, se hace visible la realidad trinitaria: el Espíritu es de tal modo su propiedad que aun durante su camino de vida en la tierra ni se rompe ni se interrumpe la vida misma de Dios. Lo primero es el hacerse visible del Espíritu en la visibilidad del Hijo y esto pertenece a la encarnación; para la razón humana esto es un motivo para creer. Lo segundo, en cambio, en el interior de esta misma fe, es el hacerse visible de

la Trinidad para la fe. — El cristiano, ahora, es igualmente bautizado en el Espíritu. Quien en el agua ya fue recibido en la Iglesia y nacido en ella, nace al mismo tiempo en el Espíritu. Y con esto ha comenzado su retorno al Padre. Él va por Cristo-Iglesia a Cristo-Espíritu y, así, al Padre.

Pero el cristiano recibe el Espíritu sólo por la unidad de Cristo y la Iglesia. Lo que recibe del Espíritu, lo recibe del Espíritu dado por el Hijo encarnado. Como consecuencia de la unidad de Cristo e Iglesia, el Espíritu alcanza al bautizado sólo por esa vía, y sólo así es posible también el regreso al Padre. Porque el Padre ha donado su Hijo al mundo, se lo ha dado de tal modo que ya nadie puede ir al Padre a no ser por medio del Hijo. Por eso el camino del Espíritu Santo desde el Padre al hombre va por medio del Hijo encarnado. El Espíritu sopla, es verdad, donde quiere, pero Él quiere soplar donde el Hijo se ha encarnado: en la Iglesia; su retorno desde el Hijo al Padre no puede prescindir de la encarnación. Después de su paso a través del Hijo, el Espíritu tiene en sí lo filial y, así, también lo eclesial. Desde su descenso sobre Cristo, el Espíritu no es más divino-puro, sino divino-cristiano: está teñido de Cristo y de Iglesia.

Donando en el bautismo el Espíritu a la Iglesia, Cristo ha comenzado su retorno al Padre. Pues siempre que Cristo espira el Espíritu, lo espira de cara al Padre. Enviando el Espíritu al mundo, Cristo toma consigo al mundo en su regreso al Padre. Desde el momento en que el Hijo es en el mundo, su camino ya es un retorno al Padre. Este camino es lineal, aunque conduzca a través del extremo abandono subjetivo del Padre. En cristiano, abandono de Dios nunca significa alejamiento de Dios. Cada uno de los caminos en

la Iglesia es un caminar hacia el Padre y, con esto, un entrar en el reino de Dios.

En Cristo, entonces, Espíritu y agua son una unidad, porque Cristo es uno con la Iglesia y con Dios. El bautismo en agua es un despertar a la vida cristiana, en la donación del Espíritu radica el envío misional propio del camino cristiano. El bautismo es un florecer de la vida cristiana, un nuevo estado que se abre hacia algo. Y en esa apertura hacia algo está el Espíritu que conduce al Padre. El bautismo es el presupuesto estático para la dinámica del Espíritu. Por eso, un hombre puede ser bautizado sin su voluntad, pero para recibir el Espíritu él mismo debe dar su consentimiento. La pasividad del bautizado expresa que él es agraciado con una nueva vida a la que nada aporta; pero su actividad en la recepción del Espíritu muestra que debe intervenir de inmediato en favor de esa nueva vida para volver a darla. Pues en la recepción y concepción del Espíritu Santo ya está el núcleo del apostolado. Por el bautismo es impuesta una obligación al cristiano y por el Espíritu Santo él es puesto en su tarea. Por eso el niño, de momento, puede decir sí por medio de un representante, pero más tarde debe repetir su sí personalmente en la confirmación.

3,6. Lo que viene de la carne es carne, y lo que viene del Espíritu es Espíritu.

Lo que viene de la carne carece de Espíritu, porque carne-pecado genera siempre y únicamente carne-pecado. Quien dice carne, dice pecado, mientras sólo se tenga presente la primera mitad del versículo. Es posible pensar en hombres

que han nacido del pecado, transmiten pecado y no hacen otra cosa que vivir en el pecado. Ese sería el caso si el hombre tuviese como única sustancia carne y pecado, si no conociese otra cosa, si se hubiese habituado tanto a ello que también lo que debería ser espiritual sería pecado; de tal modo pecado, que todo lo aplicaría a la carne, se alimentaría de carne, crecería en la carne y se reproduciría por la carne. Lo que a la vez significaría que se alimentaría de pecado, crecería en pecado, se reproduciría por el pecado y, por ende, reproduciría el pecado. El pecado que no conoce al Espíritu puede ser tanto la desnuda carne-pecado como también ya un pecado contra el Espíritu. Aunque existe, además, también aquel pecado contra el Espíritu que conoce al Espíritu. Este pecado es aún mayor. Pues más horroroso que los otros es el pecado en el propio espíritu que conoce el Espíritu del Señor, comprende al Espíritu Santo y dirige contra el Espíritu lo que ha recibido de Él. Aquí la carne puede que juegue un papel subordinado, pero el pecado deviene desmesurado porque dirige contra el Espíritu lo que ha nacido del Espíritu. Lo que ha nacido de la carne y desconoce al Espíritu no puede hacer sino persistir en el pecado, en virtud de esa unión entre carne y pecado que sólo el Espíritu puede disolver. Si viene el Espíritu y es recibido, entonces Él anula el pecado y transforma la carne en una realidad que sigue y se subordina al Espíritu. Aquí sería aún posible el pecado contra el Espíritu, pero si la recepción del Espíritu se realiza en fe, amor y esperanza, éstos se opondrán al pecado contra el Espíritu y no dejarán que prospere.

Existen, pues, muchos niveles de pecado. La carne que no conoce al Espíritu no tiene ningún motivo para dirigirse

contra ella misma; en una especie de pertenencia al infierno, ella cumple los pecados exigidos por la carne para su propia satisfacción. Por eso sus pecados son menores, porque el pecador sólo conoce las exigencias de la carne y no sabe nada del Espíritu. Pero luego viene el Espíritu y trae consigo el conocimiento. A partir de este conocimiento, el pecador puede en adelante luchar contra su pecado. Si más tarde, sin embargo, el Espíritu es acogido plenamente, no sólo descubrirá el pecado de la carne, sino también pondrá a la luz Sus exigencias. Así, el pecador recibe una nueva posibilidad de pecar: no escuchar y desatender las exigencias del Espíritu. Y no sólo esto, sino también defenderse positiva y activamente contra ellas. No sólo omitir el cumplimiento de las exigencias del Espíritu, sino cometer expresamente el pecado contra Él.

Y lo que viene del Espíritu, es Espíritu. Puramente del Espíritu no ha nacido ningún hombre. Nacido solamente del Espíritu es Cristo, que asumió la carne solamente después del sí espiritual de la Virgen. Porque ha nacido del Espíritu de Dios y por eso era puro, para Él no existía ninguna posibilidad de pecado. Pues ha asumido la carne puramente por amor a los hombres carnales y sólo le sirve para la obra de su amor a los hombres, los cuales han de reconocer en Él la carne del hermano y por esa carne fraterna mirar al Espíritu de Dios. De ahora en adelante el hombre terreno nace de la carne y del Espíritu, vive en ese dualismo de carne y espíritu y con la exigencia de hacer la carne servicial al Espíritu. Vive en la lucha y en el esfuerzo de pasar por alto su carne de tal modo que el espíritu sea libre de asimilarse al Espíritu del Señor. Cuando Dios creó al

hombre de carne y espíritu, dividió las tareas del hombre en tareas de la carne y del espíritu. Pero la carne ha ido retrocediendo siempre más, porque las exigencias al espíritu se fueron haciendo siempre más grandes. Y sin embargo, la carne acompañará al espíritu hasta la muerte y nunca podrá ser íntegramente negada (cf. más arriba 1,14).

3,7. *No te asombres de que te haya dicho: Tenéis que nacer de nuevo y de arriba.*

Estás sorprendido, pero no deberías estarlo. No comprendes, porque no estás en el interior. Refunfuñas, pero tus argumentos no penetran en el interior de mi doctrina. Pues lo que hace comprensible mi doctrina está contenido en ella misma, en su verdad, y sólo los que viven en ella pueden alcanzarla. Para entender lo que Yo digo, deberías estar en el interior de mi palabra. Es posible sentir mi palabra, pero ella sólo encuentra una resonancia en aquéllos que aman a mi Padre, esperan en Él, creen en Él. Y en esta palabra, mi Padre y yo somos uno. Nosotros enviamos juntos el Espíritu Santo, cuyo efecto se consume en los que nos reciben, pues nosotros los hemos recibido a ellos.

Tenéis que nacer de nuevo y de arriba. Esto significa: la carne y el espíritu, constitutivos de vuestro ser, os deben ser regalados de nuevo. Y esto sólo es posible para la carne y el espíritu, si vosotros los volvéis a dar a Dios, para que ambos sean recibidos de nuevo por Dios. Sólo así la nueva carne y el nuevo Espíritu pueden ser confiados a su vocación cristiana, en la que ambos se alejan del pecado. Si el pecador le ofrece a Dios su carne y su espíritu, entonces

Dios se los vuelve a regalar nacidos de nuevo, para impedirle que vuelva a caer por completo en el pecado. Lo que Dios restituye al hombre, al mismo tiempo también lo conserva junto a sí en su poder. Y cuanto más el hombre se lo entrega al poder de Dios, tanto más su gracia lo circunda, tanto más el hombre en sí mismo está separado de su pecado. La recaída en el pecado se hace más rara por esa gracia que lo envuelve, porque esa gracia entraña lo Suyo. Y si la donación a Dios y la recepción de Dios logra una cierta estabilidad, puede, finalmente, cesar el pecado. Sin embargo, Dios restituye carne y espíritu al *pecador*, que lo es porque *ha* pecado y porque siempre *podría* aún pecar, si la gracia no lo contuviese. Esto no significa que en él deba permanecer una tendencia actual al pecado, pues incluso ésta puede ser quitada por la gracia.

3,8. *El Espíritu espira donde quiere. Oyes su voz, pero no sabes de dónde viene ni adónde va. Así es todo el que ha nacido del Espíritu*».

En el interior de la Trinidad, el Espíritu espira donde quiere. Él siempre permanece un movimiento, cuya dirección originaria va del Padre al Hijo, del Padre a través del Hijo. Él se expande en el hombre, pero siendo movimiento nunca cesa de espirar en el hombre, sino que con el hombre retorna al Padre.

El Espíritu es trino en su relación con el hombre. En primer lugar, es una realidad que llena a los hombres y los estimula en su búsqueda de Dios. Es lo que despierta el deseo profundo de Dios y, así, también da la alegría en ese

deseo, la alegría de Dios, el gozo de Dios, el deseo ávido de estar abierto frente a Dios. Él es *consolatio* en el sentido de consolación y de asimilación comprensiva, en el sentido del hacerse visible y sensible de la gracia: el despertarse de todos los sentidos espirituales. Toda belleza del mundo puede despertar o promover en nosotros ese gozo de Dios, vivificar en nosotros la pregunta por Dios. Pero esto es todavía algo subordinado, es el primer nivel en el Espíritu. En segundo lugar, Él es lo que despierta el anhelo de oración en el hombre. Es la forma de la oración cuyo contenido es el amor. Si el amor no tuviese esa forma, entonces reposaría en sí, encontraría satisfacción en sí mismo y ya no en ser movimiento hacia Dios, como siempre debiera ser. Pues, si la oración se demora demasiado en el hombre, se transforma en un bien del hombre, mientras que todo amor es un bien de Dios. El Espíritu anima como soplo y viento la *dirección* de todo amor. Así, por ejemplo, el amor sexual del varón se agota en sí mismo en el acto, deja cansancio y saciedad hasta que su cuerpo descansa. Luego, el acto llama a un nuevo acto, que no crece frente al primero, y todo se queda ilimitadamente en el mismo plano horizontal. Pero si aparece el Espíritu en ese amor carnal, entonces este amor se subordina a su fin, transformando el fenómeno corporal en un hecho secundario y desplazando el peso central a lo espiritual, al amor: por la mujer al niño, al sacramento, a Dios. Aquella saciedad juega tan sólo un papel subordinado y ubicado en su justo lugar. Así es en todas las demás obras para el prójimo, que se llamarán amor sólo si reciben su dirección y su atención a Dios por el Espíritu Santo. En tercer lugar, finalmente, el Espíritu es la sustancia de la

misión, porque crea en Dios la tarea y la posibilidad de cumplir la tarea. Lo es, llevando a los hombres a discernir en qué consiste su vocación: si la tarea de Dios para él posee lo distintivo de una llamada personal y calificada, quizá un ministerio eclesial, o la tarea más impersonal de una vida cristiana en el ámbito de la comunidad. Presupuesto de toda escucha correcta de la voz y del mensaje del Espíritu es siempre el querer ser-abierto frente a Dios. Este estar-abierto es la posibilidad del escuchar, lo cual no excluye que el Espíritu quede silencioso respecto a una tarea especial. Significa la disponibilidad en toda circunstancia para la recepción perfecta de la tarea. Pero la conducción del Espíritu al objetivo final, que es Dios, es siempre visible, aun cuando sus caminos no siempre sean caminos establecidos.

No sabes de dónde viene ni adónde va. Si te has abierto a la llamada de Dios, al Espíritu como sustancia de la misión, entonces no puedes saber lo que recibirás como respuesta, de qué dominio de la misión de Dios Él vendrá hacia ti y a qué dominio del cumplimiento te llevará. En la elección de Dios se da una especie de falta de elección. Yo elijo a Dios, pero Él me elige en una elección que a mis ojos parece sin elección ni orden ni concierto. Yo digo: lo que Tú quieras, Señor. La respuesta a mis palabras puede ser del todo diferente a la que yo espero. Lo único cierto es que yo nunca me pongo a disposición del Espíritu de Dios sin ser recibido. Pero, si una vez me he presentado a Él para la elección, mi poder sobre mí mismo sigue existiendo tan sólo en el interior de la elección de Dios. En adelante, *Él* decide.

Tampoco sobre la fuerza del Espíritu nada se sabe de antemano. El Espíritu también puede alcanzar a uno que no

esté preparado. Su fuerza puede ser avasalladora. Si alguien se defiende contra Él o no piensa en Él, entonces la acción y el efecto del Espíritu —cuando sobreviene— es absoluto, explosivo: la conversión total.

Así es todo el que ha nacido de Dios. Antes, sólo Cristo había nacido del Espíritu. Ahora, lo es todo el que se convierte. Nada es dicho sobre la esencia de esa conversión; si ella sucede de repente y de una vez o de manera paulatina y graduada. Pero cada conversión, también cada conversión parcial, es nacimiento del Espíritu. Conversión parcial es aquella que no alcanza a separar totalmente al hombre del pecado.

En este proceso, una vez más, están frente a frente el judío que busca abordar lo nuevo con la razón pero sin el Espíritu y el convertido que deja al Espíritu todo el espacio. Uno cree poder dominar todo con argumentos, el otro recibe en sí al Espíritu gracias al renacer en el Espíritu y con ello comprende de una vez para siempre que el Espíritu en Dios es siempre más grande que su razón humana. Muchas cosas se le aclararán, otras quedarán poco claras. Pero en adelante, la tarea fundamental de su inteligencia consistirá en hacerse servicial al Espíritu. Quiere que el Espíritu lo comprenda y lo abrace a él y no pretende poder entender y abarcar al Espíritu.

3,9. *Respondió Nicodemo, diciendo: «¿Cómo puede ser esto?».*

Pregunta de este modo porque aún no ha comprendido nada en absoluto. Desde el inicio del diálogo no ha hecho el menor progreso, pues tal progreso sólo podría tener lugar

en la fe. De todos modos, pregunta: *¿Cómo puede ser esto?* No lo tiene por algo totalmente imposible. Él podría llegar a abrirse, si bien por el momento rechaza la apertura en la forma cortés y sin compromiso que muestra su falta de amor. No corta el diálogo, sino que desea continuarlo por medio de su preguntar. Si bien aún no cree, tampoco se ha decidido por la incredulidad. Está en una falsa indiferencia entre ambas, en la que él se basta a sí mismo y por eso no tiene motivo alguno para donarse o negarse.

Por eso su pregunta tampoco entraña un progreso en el conocimiento del Señor. Pues para esto se requeriría el amor. La mirada del amor se dirige de tal modo al Señor que no ve los progresos, no los quiere ver ni los puede ver. El amor sólo quiere amor creciente, servicio creciente, cercanía creciente. Tan pronto se fijan grados y marcas en ese crecimiento puro, comienza el comparar. Y ante nada se espanta tanto el amor como ante el medir y calcular. Se puede, sin mentir, ofrecerle siempre todo al Señor. No obstante, si se ha aprendido a conocerle más profundamente, ese todo se transforma en el sentido de un «más», el cual nunca es puesto bajo la super-visión del hombre, sino que permanece enteramente sellado en el misterio del Señor.

3,10. *Jesús le responde, diciendo: «Eres maestro en Israel, ¿y no sabes esto?»*

Con esta respuesta, una vez más, el Señor pone a Nicodemo en su lugar y, al mismo tiempo, deja al Espíritu su carácter incondicional. Antes le mostró al que cuestiona que existe, para el que renace, una posibilidad de ordenar la razón en

el Espíritu. Ahora es dicho tan sólo de modo negativo: hay algo en ti que se contrapone a la escucha real. Con toda tu inteligencia no alcanzarás nunca la fe. El impedimento en Nicodemo es su falta de amor. Ese hueco es precisamente el lugar que debería ser llenado por el Señor. Si Nicodemo creyera, entonces su vacío sería colmado por el Señor. Así tendría el conocimiento de la verdad del Señor y no debería preguntar: *¿Cómo es posible esto?*

Como *maestro en Israel* comprende la relación con Dios de un modo puramente teórico, como una parte de la ciencia teológica. No la vive, no se dona ni abandona a ella. Pero el servicio a la verdad no termina donde la comprensión teórica alcanza su fin, sino que precisamente allí sólo comienza a ser verdadero servicio en la fe. Esto es lo que Nicodemo no sabe.

3,11. *En verdad, en verdad te digo: nosotros hablamos de lo que sabemos y damos testimonio de lo que hemos visto, pero vosotros no aceptáis nuestro testimonio.*

El Señor habla de lo que sabe. Habla de lo que ha experimentado, habla de su vida en Dios y de su no ser aceptado entre los hombres. Él sabe de su destino terreno, tiene una presciencia de todo su camino y de su pasión. Y este saber previo se va transformando, en la medida en que va viviendo su misión, en experiencia humana.

Lo que Él comunica es el verdadero saber de Dios y del mundo: la verdadera teología. Nicodemo, por el contrario, en toda su erudición, habla de cosas que no conoce. Por eso sus lenguajes no se encuentran, no son mutuamente

armonizables. Y sin embargo aquí se trata de una disputa teológica. El Señor se deja introducir en una situación dolorosa para su amor: hablar sobre la verdad de un modo puramente objetivo y positivo. Está frente a un maestro de Israel, frente al cual no puede ni quiere apelar simplemente al amor. En esta objetividad, en la que el amor debe darse de un modo estrictamente objetivo como doctrina y como teología, *sufre* el amor. Si el Señor o un cristiano no son recibidos en su anuncio del Evangelio, a ellos les queda el refugio en Dios de la oración. Allí quedan protegidos su saber y su no ser recibidos. Sufren por el Padre, porque su verdad es rechazada y despreciada. Sin embargo, la herida de ese sufrimiento cicatriza en el amor de Dios. Y cuando ya no es posible refugiarse en Dios, porque el Padre se retira en las tinieblas de la pasión, entonces ellos sufren la no aceptación en sí mismos y experimentan la total vulnerabilidad del amor en ese frío de la objetividad que niega y rechaza.

El Señor no sólo habla de lo que sabe, también da testimonio de lo que ha visto. Como toda ciencia se remonta a una evidencia última e inmediata, así la verdad de la teología descansa sobre la visión última de Cristo, que Él no demuestra, sino que testimonia. En ese testimonio reside la plenitud de toda prueba, el núcleo de su demostración. Existe la disputa y la aclaración de los puntos de vista, pero ambas son reducidas a las dos actitudes últimas: a la visión amorosa del Señor y a la fe amorosa o a la incredulidad desamorada de los hombres. Por eso, el hablar sobre Dios sólo es posible en el amor recíproco, en la apertura de ambas partes, en la gratitud del poder regalar y recibir. Fuera del amor no existe ninguna verdadera teología.

Pero vosotros no aceptáis nuestro testimonio. El Señor le ha dicho a Nicodemo todo lo que sabe, todo lo que ha visto, le ha dado testimonio de hechos reales. Son todas cosas que suceden en este mundo, cosas que un hombre puede comprender y que Nicodemo, como hombre, debería comprender. Pero los hombres no comprenden nada. Porque les falta la apertura, la posibilidad de escuchar lo que el Señor dice. En verdad, porque no quieren tener esa apertura. Así, a pesar de sus aclaraciones, permanecen cerrados a lo que el Señor les testimonia.

3,12. Si al deciros cosas de la tierra, no creéis, ¿cómo vais a creer si os hablo de cosas del cielo?

El Señor les ha manifestado que el Espíritu viene del cielo y por su ser une a los hombres con Dios. Ese infundirse del Espíritu, esa recepción del Espíritu son cosas sin dudas de este mundo. Son cumplimiento de la vida humana. Y si bien también la vida humana tiene su culminación en la divina, sin embargo lo divino que toca al hombre vivo es siempre todavía terreno. Pues, mientras viva en la tierra, el hombre ha de cumplir una tarea que es terrena. Por cierto, existe ya ahora una conexión entre lo de acá y lo del más allá, pero esta misma conexión está en el acá, en tanto el mismo cristiano es todavía de acá. Y de acá permanece el cristiano sobre todo a causa de su tarea que aún debe cumplir. Aunque su oración, su apostolado y su donación señalan ya hacia el ámbito del más allá, aunque son recibidos por Dios y van hacia Dios, sin embargo brotan sin excepción del espíritu de un hombre terreno y nacido en la tierra.

«Terreno» aquí se ha de comprender en un sentido mucho más amplio que el sentido que antes poseía el concepto «carne». Porque el Señor, en su camino en la tierra, vive todas las realidades terrenas y se las apropia.

Así, pues, cuando el Señor hablará del cielo, ellos comprenderán todavía menos, porque ya no pueden referirse a lo que ellos en el mundo caracterizan como espíritu. Cuando el Señor hablará de cosas celestes, necesitará siempre, de todos modos, imágenes terrenas. Él tomará su punto de partida de relaciones corpóreas, de seres humanos, de cosas cotidianas y de deseos naturales. Pero con una cosa ya no se relacionará: con todo el ámbito que ellos caracterizan como espíritu y razón. Pues lo que en el cielo es razonable, ellos lo ven como simple locura. Lo primero que se modifica en su conversión a la vida celeste es la relación del espíritu con Dios. El espíritu que no conoce a Dios nunca comprenderá al Espíritu en el seno de Dios. El abismo entre ellos es tan grande que el espíritu sin Dios es, categóricamente, tiniebla que no recibe a la luz, que es «Espíritu en Dios». Aquí no existe ni una relación ni la posibilidad de un acercamiento. Ambos son tan diversos, que quien no tiene la fe no reconoce el lenguaje de la fe, ni siquiera en su carácter de lenguaje. Y a pesar de todo dice el Señor: «Yo os hablaré de cosas del cielo».

3,13. *Y nadie ha subido al cielo sino el que bajó del cielo, el Hijo del hombre, que está en el cielo.*

A decir verdad, después de las últimas explicaciones se hubiera esperado que el Señor interrumpiera el diálogo.

Pero no puede hacer menos que, una vez más, atraer a sí a quien está ante Él. Por cierto, no lo atrae con palabras baratas y complacientes, sino que ahora le dice algo del todo inaudito: Nadie ha ascendido, excepto Él. ¿Cuándo ha ascendido? No es dicho. Lo único seguro es que Él va ascendiendo durante toda su vida terrena, porque siempre está en contacto con el Padre, hasta que llegue el ser abandono en la cruz. Él expresa ese contacto con la imagen del ascenso, para darle un concepto perceptible a la necesidad de comprender que tiene el hombre. Habla en imágenes que simplifican. Aunque Nicodemo –quizá– encuentre que el Señor se expresa de un modo incomprensible, incluso confuso, Él no puede explicarle su relación con el Padre de un modo más claro que en la imagen del ascenso. A continuación, también habla del descenso, esto nos parece más razonable porque los hombres de cualquier manera están abajo. Visto desde el Hijo, sin embargo, no existe toda esa relación de abajo y arriba. Para Él, los dos niveles no están superpuestos, entre los cuales Él debería mediar subiendo y bajando, yendo y viniendo. Para Él se trata de una relación horizontal. Él vive desde siempre en el nivel del Padre, no necesita comenzar a alzar el vuelo hacia el Padre. Ya está arriba, en el más ideal de los estados. En tanto ahora, sin mengua de su existencia celeste, se hace simultáneamente hombre en la tierra, nos abre la posibilidad de tender –a pesar de nuestro estado terreno– hacia donde Él está: hacia el Padre. En su gracia y por su vida nos es concedido comportarnos de tal modo que Dios, si le place, puede abrirnos un acceso a la vida celeste. Nosotros no podemos obtenernos ese acceso por nosotros mismos por medio de la

oración, la meditación o la ascesis. Todo lo que hacemos en esa dirección es sólo y únicamente un demoler que descombra los impedimentos en favor del construir de Dios. Y todo ese construir y toda la ascensión al mundo celeste es exclusivamente la acción de Dios.

El Señor, pues, vive al mismo tiempo en ambas esferas, que para Él no están superpuestas sino una junto a la otra y una en la otra, porque en Él ambas esferas se unifican, se entrecruzan y compenetran. Sólo nosotros debemos figurarnos a Dios y a los hombres estando en dos esferas superpuestas y, en principio, sin un punto de intersección. Entonces la realidad del Hijo nos aparece como una mediación oscilante entre arriba y abajo, ascendente y descendente, por medio de la cual Él uniría ambos planos, o también como si en el Hijo estos planos estuviesen oblicuos uno frente a otro, para cruzarse finalmente en Él. En verdad, el Hijo es, de modo inmediato y simultáneo, en el nivel de Dios y en el nivel del hombre, por eso lleva ambos niveles a su perfección. Esta unidad, que no borra la diferencia de cada uno sino que por el contrario la perfecciona, nos es finalmente del todo incomprensible y debe ser expresada en la imagen del movimiento. En esa unificación de los planos reside el misterio de la encarnación de Dios, de la concepción inmaculada de María y, finalmente, el misterio del amor cristiano en general. El misterio de esa unidad es la fuente de todos los demás misterios y, al mismo tiempo, el lugar fontal donde al hombre le resulta posible recibir esos misterios. En sí no es nada sacramental, sino el velo común de todo lo sacramental. En la unidad de este misterio, los sacramentos ya no están separados y particularizados. Por

eso, la consolación de este misterio está en que más allá de lo sacramental siempre perdura su exceso pletórico, que hace de todos los sacramentos una unidad en Dios y, así, también deja que se transformen en una unidad para los hombres. Esta unidad hace superflua toda pregunta acerca del límite de la acción de los sacramentos particulares. Si miráramos hacia atrás a nuestra vida y comprobásemos que hace cincuenta años hemos sido bautizados, hace treinta años confirmados, nos hemos confesado hace cuatro semanas y comulgado hace ocho días, entonces podría surgir la cuestión de los límites temporales de la gracia sacramental. ¿Cuándo debemos volver a confesarnos para que la gracia se anude a la gracia y no surja ningún ‹hueco›? ¿Cuán a menudo debemos comulgar? Pero el misterio de Cristo, que abraza y comprende a todos los sacramentos, nos quita todas esas preguntas. También la pregunta sobre *dónde* estamos nosotros en todo esto. En ese misterio, la gracia supratemporal es también gracia inter-sacramental. En ella reside también la posibilidad del bautismo de deseo, de la comunión espiritual, de la confesión in voto, en general toda posibilidad activa del sacramento fuera de su recepción real.

3,14-15. Y como Moisés elevó la serpiente en el desierto, así es necesario que sea elevado el Hijo del hombre, para que todo el que crea en Él tenga la vida eterna.

El Señor, elevado en la cruz, deviene transparente al Padre. Sólo a través de Él y sólo elevando la vista hacia Él, podemos ver al Padre. La cruz es aquí contemplada en su altura y exaltación, no como lugar del sufrimiento. Alzando en

la fe nuestra mirada hacia el Señor elevado, son quitados nuestros pecados, como a los judíos creyentes fue quitada su enfermedad elevando su mirada hacia la serpiente de bronce. Pues el pecado no es anulado por el hecho de que se lo mira, sino siempre y solamente por la mirada de la pureza que nos eleva. Éste es un simple misterio de la fe, aún del todo independiente del misterio de la confesión. La contemplación de la pureza es lo que purifica y, en verdad, de la pureza como un camino hacia el amor. La pureza nunca es fin en sí misma. Estar libre de pecado nunca es un lugar en el que se puede estar, sino siempre un camino en el que uno se mueve, en verdad, en el que uno se aleja de sí mismo: el camino desde nuestra picadura de serpiente al Dios que sana y salva.

Aquí está el lugar de los santos en la Iglesia, el lugar de María. Como el Señor es elevado como mediador, así otros, para mediar, serán elevados, a fin de que nosotros seamos atraídos y elevados por ellos, los cuales por su parte ya fueron atraídos hacia lo alto. Para que nosotros, en caso de que aún no soportemos la luz de Dios en el Señor mismo, al menos la concibamos en aquellos seres elevados. La mayoría de los santos median y representan un concepto, una idea determinada. Son un rayo del prisma, cuya luz blanca, perfecta, es el Hijo divino. Uno de ellos quizá contenga precisamente lo positivo que corresponde a mi negativo particular. Este ministerio de los santos está contenido en la misión del Hijo. Pues nadie ha visto nunca a Dios: el Hijo elevado y los elevados junto con Él nos lo muestran. Para no ser atraídos en lo que nos es perfectamente incomprendible, existen los grados del ser atraído por medio de lo

finito, los cuales nunca pueden transformarse en un lugar de retiro y descanso, sino que siempre deben permanecer un pasaje. Los santos son como pequeños refugios en el camino; les está permitido aliviar, pero no retener demasiado al huésped. Dios caza con perros que han de traerle la presa; pero, tomando la pieza en su boca, a los perros de caza no les está permitido deleitarse con esa sangre, deben llevar rápidamente la presa al Señor de la caza.

Para que todo el que crea en Él tenga la vida eterna. Fe y vida eterna son una y la misma cosa. La fe no es sólo fe en una vida eterna, sino igualmente la afirmación de esa vida. Hasta ahora la fe apareció preferentemente como un fenómeno con un perfil propio, unida al amor y a la esperanza, si bien delimitada frente a ellos. Aquí la fe se transforma en algo totalmente abierto, imposible de ser circunscrito, indiferenciado: es la perspectiva, la desembocadura en la vida eterna. Y ni la vida ni lo eterno se dejan delimitar o capturar, ningún adjetivo puede aferrar la vida eterna, que siempre está mucho más allá de todo. Todo superlativo que se arriesgue no vale siquiera una vez un positivo. La vida eterna es como una llovizna, como fuegos artificiales que estallan hacia todas partes, le es propia toda plenitud y toda intensidad. Hacia allí dentro se mueve la fe.

3,16. *Pues tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único, para que todo el que crea en Él no se pierda, sino que tenga la vida eterna.*

Si Dios quisiera cotejar el mundo con su Hijo único, en ese caso preferiría el mundo. El mundo con todos sus pecados.

Lo preferiría, porque aún no está redimido. Por este mundo irredento y pecaminoso Dios entrega su único Hijo. Pero dona y se separa de su Hijo *para que todo el que crea en Él tenga la vida eterna*. Todo, cada uno, cada individuo. Aquí se da una especie de contraposición, como una tensión: así ama al mundo y así ama a cada individuo. ¿Quién es este individuo? ¿Uno o miles o cientos de miles? Para Dios, cada individuo es una especie de quintaesencia de todos, por tanto da su único Hijo a cada individuo. La entrega de su Hijo no es un acto general e irrepitable, a lo que se contrapondría el mundo único como realidad general que lo recibe. Sino que la unicidad de la donación de su Hijo permanece, no obstante ello, una multiplicidad reiterada de ese sacrificio. En el nacimiento humano del Hijo no se cumple una marcha única y puntual de su Padre, pues ese marcharse es intemporal y sobre-temporal; es una despedida continua e ininterrumpida, un siempre nuevo ser entregado, algo inmenso que se contrapone a nuestra recepción particular, problemática, condicionada, mediocre. Esto siempre-nuevo está como realidad también detrás y sobre todas las fiestas del año litúrgico de la Iglesia. Este eterno desprenderse del Hijo del Padre acontece para que cada individuo, cada uno y el último pecador, no viva ni muera cotidianamente sin consolación. El Padre lo ha dado ayer, lo da hoy, lo dará –quizá– también mañana. Tan sólo que por la relación de Esposo y Esposa, Cristo e Iglesia nosotros nos vemos forzados a contemplar ese don como dado y cumplido de una vez y para siempre. Existe la tradición eclesial que me dice que lo que hoy es, ya era hace cientos, miles de años. Pero la fuerza de la tradición no es finalmente

la que me obliga precisamente *hoy* a alejarme de mis pecados y a mirar al Señor elevado. Yo podría especular que hoy probablemente no moriré, y en virtud del conocido carácter sobre-temporal de la gracia podría querer convertirme tan sólo en un mes. Pero esto no me está concedido, porque yo soy siempre hoy el único para quien el Padre hoy ya ha dado a su Hijo único. Aunque aún estuviese fuera de la Iglesia: eso ya ha sucedido por y para mí. Desde el momento en que sé que simplemente ha sucedido en general, también sé que ha sucedido para mí. Nunca me está permitido calcular que el Señor se ha dado sólo para el mundo, cuando Él lo ha hecho siempre al mismo tiempo para el individuo, es decir, para mí. Si yo sé esto, para mí esto es hoy. Y lo es no sólo en el sentido que exige mi conversión, sino también en el sentido de mi misión, de mi apostolado. Aun cuando para ti la hora de la conversión no sea todavía hoy, sin embargo para mí es ya hoy el momento en que debo comenzar a conducirte hacia la conversión. Pues tan pronto te reconozco en comunidad como mi prójimo, como mi hermano, irrevocablemente y de inmediato estoy obligado a entregarte a Dios. Mi deber de entregarme a Dios es absolutamente simultáneo con mi tarea por ti. No existe ningún entretiem po entre mi estar a disposición en la fe y mi apostolado en el amor. El amor presente e inmediato de Dios abraza ambas cosas.

Para que no se pierdan, sino que tengan la vida eterna. Perderse hubiese significado: morir sin conocimiento ni reconocimiento, ser entregado a Aquel que no se quiere encontrar, llevar consigo a sí mismo al más allá: su persona, las resistencias hostiles que uno ha erigido a lo largo de la

vida, por pecado, por sabiondez, por falta de confianza y por oponerse a toda donación. También hubiese podido significar: morir y llevar consigo un conocimiento incipiente de querer conocer a Dios de alguna manera fuera del amor, un conocimiento de Dios basado en pruebas. Estas «demostraciones de Dios» nos hubiesen permitido aceptar a un Dios, pero hubiesen permanecido sin influencia en la vida; pues el demostrar a Dios no es suficiente para alcanzar a Dios mismo, pues Dios sobrepasa su propia demostrabilidad. Se puede demostrar a Dios hasta lo absurdo y las demostraciones no tienen fin. El final está en un salto, en el salto del amor de Dios por su criatura, que hace saltar a la razón para hacer lugar a la fe en el amor. Existe un pasaje interior entre razón natural y fe sobrenatural, y este pasaje brota de la misión del Hijo. Pues en el Hijo tenemos la *demostración*, es decir, la prueba del amor de Dios por nosotros. Y por eso nuestra envoltura meramente racional se abre a su amor que cumple y consume. Aquí, el estar perdido y el caer en la perdición pasa a su gracia. Es la gracia del Hijo, por la que se nos hace accesible y comprensible la vida eterna en virtud de la humanidad del Hijo, porque con el más allá que es en Él se nos ha hecho comprensible, al mismo tiempo, también el sentido de la vida terrena. Sin la fe en Dios y el amor al Hijo, la vida terrena queda para nosotros tan sin sentido que el trabajo de dominarla reclama y agota toda nuestra razón, y así la vida eterna permanece aún más incomprensible y cerrada. La vida humana sin Dios comienza en soledad, se abre al mundo y se cierra de nuevo en la muerte, viene de la tierra y cae de nuevo a la tierra; es una curva que asciende y luego irrevocablemente

decae y se precipita. Allí ella carece de sentido. La vida en Dios va ascendiendo junto con lo terreno, pero, cuando ha alcanzado su cenit, se abre al infinito y ya no vuelve a precipitarse a la tierra. El creyente no se perderá, sino que poseerá la vida eterna, en la que veremos a Dios.

3,17. Pues Dios no ha enviado su Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que el mundo se salve por Él.

Juzgar al mundo hubiese significado: juzgarlo según el bien y el mal, según lo deseado, emprendido, realizado; al fin y al cabo, juzgarlo según todo lo que emprendimos por cualquier motivo ajeno al amor. Este juicio no tiene lugar, pues Dios *ha enviado su Hijo al mundo para que el mundo se salve por Él*. La salvación consiste en que Cristo nos contempla en la luz de su amor. Y para poder hacerlo nos regala de su amor, nos comparte su amor, nos envuelve con su amor. Es posible que nosotros reconozcamos una parte de ese amor, vayamos a su encuentro, osemos hacer lo que hacemos en nombre de ese amor. Pero si lo hacemos, es sólo porque Él nos presta ese amor. Y nos lo presta, porque sin su amor nos encontraría desamorados y debería juzgarnos, mientras que la salvación del mundo sólo es posible en el interior de su amor.

3,18. El que cree en Él no es juzgado. Pero el que no cree ya está juzgado, porque no ha creído en el nombre del Hijo unigénito de Dios.

El que cree en Él no es juzgado, porque la fe está en el interior del amor, y en el interior del amor se hace posible ese

intercambio de amor entre Él y nosotros. Por el contrario, *el que no cree ya está juzgado*, porque no ha tenido el amor para creer, porque se ha cerrado al amor, porque hubiera tenido la posibilidad de encontrar al Señor pero ha rechazado su ofrecimiento, porque su propio amor le pareció más importante que el amor del Señor. Ya *está juzgado*, es decir, en el momento lúcido en que niega el amor del Señor y rechaza la fe en Él. Con lo cual no se dice que ese «ya está juzgado» sea definitivo, porque el amor del Señor es siempre más grande que la negación del hombre, y por eso encuentra y comienza siempre de nuevo. El Señor invita siempre, por su parte no conoce ningún límite a su invitación, no conoce ninguna negación eterna.

Porque no ha creído en el nombre del Hijo unigénito de Dios. Juan, por primera vez en su Evangelio, limita. Por primera vez no es más fe, amor, esperanza en general lo que él exige, sino fe en un nombre totalmente determinado, enérgica y absolutamente determinado. Hasta ahora todo era amablemente vinculante, se hablaba de la complacencia de Dios y de su infinito cuidado por los hombres. Ahora, repentinamente, el *nombre* corta a través de todo como una espada. Porque Yo soy el Señor, dice Dios, y porque Éste es mi Hijo, por eso cesa toda comparación y todo arreglo generalizador. Esto es dicho contra todos aquellos que piensan que podrían aceptar y rechazar según su placer, con una fe parcial, condicionada, superficial, e ir hacia el fundamento último sin la fe. La fe en el nombre uno y único posee, súbitamente, una severidad inexorable. Por primera vez en Juan, el amor ya no es lo que disuelve todos los límites, lo que se deshace en el infinito, más bien, es retenido en esta dura forma de obediencia.

3,19-20. *Éste es el juicio: la luz vino al mundo y los hombres amaron más las tinieblas que la luz; pues sus obras eran malas. Pues todo el que obra el mal aborrece la luz y no va a la luz, para que no sean expuestas y censuradas sus obras.*

Esta descripción del juicio parece increíble. Pues el juicio pareciera ser la sentencia de un juez sobre un hombre. Pero aquí el juicio reside en las propias preferencias y predilecciones. Dios no juzga, el hombre se juzga a sí mismo y se juzga, en verdad, en las tinieblas. Estas tinieblas son lo que no le permite discernir sus malas obras. Pero él las reconoce como malas, permaneciendo en las tinieblas; sabe que ellas necesitan de las tinieblas. Está agradecido a la oscuridad por cubrir sus obras. Y por eso la prefiere. La luz iluminaría sus contornos y lo delataría. Así se vuelve temeroso de la luz. Se aleja de la luz de Dios, para que esta luz no ilumine lo que él quiere mantener para sí en oscuridad. Si yo creo, entonces mi elección es la elección del Señor. Si no creo, entonces el Señor hace suya mi elección. En esto radica el juicio.

3,21. *Pero el que obra la verdad viene a la luz, para que se manifiesten sus obras, pues son hechas en Dios.*

Si el hombre obra el bien, no necesita temer la luz, sus obras ya están en la luz. No quiere él ponerlas a la luz, no quiere que Dios las admire. Sólo quiere que Dios vea todo, que todo esté desplegado ante Dios: Él ha de conservar la medida en su mano. Pues, en el momento en que el hombre cree en Dios, el valor de sus obras ya no existe para él. A lo sumo, sabe que ellas son el intento de actuar en el nombre

de Dios siguiendo el orden y la tarea de Dios, se sabe tan ligado que ya no le puede ocultar nada. Deja a Dios valorar y hacer valiosas sus obras, para que todo sea entregado a su juicio y él mismo ya no tenga nada que ver con sus propias obras. La luz de Dios es tan deslumbrante que si en su luz le presento mis buenas obras, para mí ya nada es visible más que su luz. Mis obras, hechas en la gracia de Dios, no me pertenecen. Todas las obras que intento hacer en su nombre son y están más *en Dios* que *hechas*.

EL AMIGO DEL ESPOSO

3,22-24. Después de esto, Jesús se fue con sus discípulos al país de Judea; y allí se demoraba con ellos y bautizaba. Juan también estaba bautizando en Enón, cerca de Salim, porque allí había mucha agua, y la gente acudía y recibía el bautismo. Pues Juan todavía no había sido puesto en la cárcel.

La conversación con Nicodemo había pasado, inadvertidamente, de ser un diálogo con ese hombre particular a ser uno con un círculo más amplio, amplísimo, un diálogo con nosotros, como en general es el caso con cada palabra del Señor. Si Él deja oír su voz, nunca es simplemente para un individuo, sino siempre para muchos. Por eso, sus diálogos nunca se interrumpen o suspenden, siempre continúan. Así, en su diálogo con Nicodemo, el Señor les habla a los judíos hasta el día de hoy. La ampliación del diálogo de ningún modo puede ser entendida como si el Evangelista hubiese seguido hilando por sí mismo los pensamientos del Señor, o hubiese

traído a este pasaje cosas que fueron dichas en otra circunstancia. Por cierto, las palabras del Señor en el Evangelio han sido escogidas y recopiladas, pero las sentencias transmitidas del Señor nunca han de ser separadas de la situación y del ambiente en el que fueron dichas. Sus palabras siempre son individualizadas; el Evangelista nunca transmite una verdad «válida en general», sino siempre la sustancia de una situación.

Después de la conversación con Nicodemo, el Señor deja a los fariseos y se dirige a los creyentes. Primero había hablado con los judíos, entonces trató sobre el camino de la fe, pero sin intentar una conversión. Con Nicodemo intenta tener una relación personal, le habla al hombre de modo humano; pero a los demás, frente al mundo, sólo explica de un modo objetivo, sin hacer propaganda, sin querer influenciar. No ata, no exige. Habla casi desinteresadamente. No siempre urge e incita a su verdad. Pues el Señor puede esperar. Puede hacerlo, porque su espera siempre es un movimiento del amor. Su espera es una forma de contemplación, más precisamente: de la acción que permanece invisible en la contemplación. No necesita convencer con todos los medios humanos. También puede, bien simplemente, aclarar. Es tan infinito en sus posibilidades, que allí donde nosotros tenemos un solo camino, Él tiene innumerables. Para llegar a su objetivo no tiene necesidad de moralizar. No tiene un programa limitado. Existen infinitos caminos hacia Él y también infinitos modos para Él de hacerse comprensible a los hombres.

Ahora bautiza. Con agua, como ya lo había hecho Juan antes de Él. Bautiza Él mismo y, con esto, testimonia el carácter absoluto del sacramento. Porque al hombre podría

ocurrírsele distinguir entre Él y el sacramento. Hubiera podido surgir la impresión de que fuera suficiente encontrarlo personalmente, y de que el sacramento sólo fuera una especie de sustituto eclesial que podría ser abandonado en el momento en que el Señor encontrara personalmente al alma. Bautizando Él mismo, muestra que aquí no puede realizarse ninguna división, que no hay que buscar nada detrás del sacramento. Por el bautismo que administra, el Señor satisface el deseo profundo que tiende hacia Él; de tal manera, el bautismo de deseo nunca sustituye al bautismo en el sentido de hacerlo superfluo. Y lo mismo sucede con el resto de los sacramentos. El Señor, con su presencia personal, no quita a sus servidores el poder que les había conferido una vez y para siempre, no pasa por encima de las disposiciones que da a su Iglesia. No es como esas autoridades que para hacer sentir su autoridad disponen por encima de las cabezas de sus subordinados.

También Juan bautiza. Bautiza, porque el Señor no quita la autoridad para ejercerla por sí mismo. El ministerio permanece ministerio. Y el sacramento tiene el mismo valor, sea que lo administre el Señor o Juan. El sacramento no depende de la dignidad de quien lo administra. Para el Evangelista esto es tan evidente que aquí tan sólo agrega: *porque allí había mucha agua*. Juan había escogido ese paraje rico en aguas, quizá haya bautizado considerablemente más que Jesús. Hasta ahora poseía una afluencia mayor. Pero eso no es esencial. La multitud quiere ser bautizada en el nombre de Jesús; ella comprende de algún modo, aunque no claramente, lo que significa el bautismo de Cristo: un acceso a lo más grande. Y ambos administran este mismo bautismo.

3,25-26. Entonces se originó una discusión sobre la purificación entre los discípulos de Juan y un judío. Fueron donde Juan y le dijeron: «Rabbí, el que estaba contigo al otro lado del Jordán, a favor de quien diste testimonio, mira, está bautizando y todos van a Él».

Juan, por tanto, aún tiene discípulos. Tiene en torno a sí una especie de orden religiosa. Pero esos discípulos, si bien son discípulos de Juan, no saben que Juan es un discípulo del Señor. Ellos han aceptado su doctrina y su modo de bautizar, pero aún no han comprendido que el Señor está por encima de Juan. Así se transforman en el prototipo de aquellos que, entusiasmados por el Señor, se incorporan a una orden o a alguna comunidad eclesial y tan sólo luego, paulatinamente, ven la imagen que la orden da hacia fuera. Ven de tal modo sólo a Juan que comienzan a criticar lo que hace el Señor. Ya no ven a través de Juan al Señor. Ellos mismos son responsables de eso, no Juan, quien sólo ha señalado más allá de sí mismo. Se atienen a formas en lugar de atenerse al Señor, a representaciones del Señor en lugar de atenerse a su Persona. No son apóstatas, pero por eso mismo se encuentran en una posición aún más difícil, más peligrosa. El abandono sería una culpa clara, consumada, pero ellos viven en una culpa inminente. Y ésta se puede transformar en un estado duradero, si el oído no vuelve a abrirse a la voz del Señor. Ellos simbolizan también a los que se hunden en la acción por abandonar o limitar cada vez más la contemplación. Al principio veían al Señor más allá de Juan y por su mediación. Pero luego, por puro activismo, pasaron a una doctrina parcial y fueron a parar a un

estado crónico que puede terminar en la herejía. Su fe se encoge, se hace leñosa, mientras la fe verdadera día a día va creciendo y haciéndose más viva. La gran fortuna de ellos es que su superior ni quiere ni soporta un culto a su propia persona. En esto él es el arquetipo del santo.

Los discípulos de Juan se escandalizan porque ahora la gente acude en masa al Señor, aunque Juan haya bautizado primero. No sólo empequeñecen las capacidades y plenos poderes del Señor con su incipiente herejía, también dividen la relación viva y fluida entre el Señor y Juan. Ya no la ven. Representan la posibilidad de una doctrina en el interior de la doctrina eclesial, la cual, habiéndose vuelto ecléctica, en verdad ya se encuentra fuera de la doctrina eclesial. Ya no ven el carácter total e incondicional del Señor. Por eso advierten a Juan que el Señor se está aprovechando de sus privilegios. Y así esperan poner a Juan del lado de ellos. Tienen interés en Juan como si fuera un fin, en él ya no ven un pasaje. Por eso pueden figurarse que Juan mismo quiera ser más un fin que un pasaje. Le recuerdan que él ha dado testimonio del Señor, suponiendo que ese acto implique para el Señor la obligación de permanecer en un rol limitado. Piensan que, traspasando los plenos poderes para bautizar, la fuente primordial de la que brota el sacramento haya renunciado a sus derechos originarios. Consideran las posibilidades de comunicación del Señor ligadas a la Iglesia por Él instituida. Pero, bautizando Él mismo, el Señor se ha ligado *a sí mismo* a la ley por Él impartida, mientras que aquí son los hombres los que tratan de atar *al Señor a esa ley*. Se arrogan un derecho que sólo le pertenece al Señor, y con ello también desconocen la esencia de la ley del Señor.

3,27. *Juan respondió, diciendo: «No puede el hombre tomar nada, si no le es dado del cielo.»*

Lo que nos es dado del cielo es la unidad de fe, amor y esperanza, la unidad de la gracia sacramental, la unidad de la doctrina de la Iglesia que es, al mismo tiempo, doctrina de la comunidad y del individuo. Esta unidad sólo puede ser dada por el cielo, es decir, por la unidad de la Trinidad. Pues lo que se recibe del Espíritu Santo no viene de otro modo que enviado por el Padre por medio del Hijo. Lo que se recibe del Hijo viene del Hijo, que ha recibido el Espíritu del Padre. Y lo que se recibe del Padre lo comunica el Hijo, que por orden y en la tarea del Padre posee los dones del Espíritu Santo.

Juan da a entender con su respuesta que no posee el bautismo, como esa realidad singular y única, por sí mismo; que tampoco sus discípulos tienen lo que tienen, como realidad singular y única, por él sino por la Trinidad que está en el cielo. Además da a entender que cada sacramento —también si apunta a un efecto particular y es dado de modo especial por una de las tres Personas (por ejemplo, la eucaristía nos agracia con el Hijo; la confirmación, con el Espíritu)—, finalmente no es divisible, sino que cada uno proviene de la esencia trinitaria de Dios. Todo lo sacramental se centra siempre de nuevo en la fórmula: «En el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo». Por eso, en la Iglesia no está permitida ninguna especialización en *un* sacramento y, por tanto, tampoco tolerada. En el interior de la vida personal de oración todo está permitido: yo me puedo dirigir a quien quiera. Me es dado tener mis preferencias. Pero sería totalmente falso, por ejemplo, si me

confesara todas las semanas sin la intención de comulgar, si quisiera especializarme en la gracia de la confesión. O si fuera del parecer que el Señor anula mi pecado también por la eucaristía, y por ende no tendría necesidad de confesarme. *No puede el hombre tomar nada* de la unidad, pues del cielo siempre le es dada la totalidad, lo cual no le impide en absoluto dar un cierto color personal a esa unidad. Puede preferir esto o aquello, incluso puede dar la impresión exterior de un cierto eclecticismo, pero sabiendo bien de la cohesión incondicional de todas las partes en la unidad. Porque la santa Misa es un todo y comprende en sí y expresa la unidad que viene del cielo, por eso el creyente –si fuertes motivos no exigieran otra cosa– debe asistir a toda la misa. La potencia vital de la misa es indivisible. Tres ofertorios no contrapesan la unidad del ofertorio, la transubstanciación y la comunión. Así como estas tres son una sola cosa, así también Padre, Hijo y Espíritu son una unidad, así también los sacramentos –a pesar de su multiplicidad– son una unidad que siempre vuelve a conducir a la unidad de la Iglesia. Los sacramentos conocen el desmembramiento tan poco como el Señor mismo. Los dones que vienen de Él tienen *una* marca segura: la totalidad.

3,28. *Vosotros mismos me dais testimonio de que he dicho: yo no soy el Cristo, yo soy enviado delante de Él.*

Juan reprende a los discípulos justamente. Yo había, dice él, establecido perfectamente mi papel. Había dicho que no soy el Cristo y con ello había aceptado mi nota esencial de una vez y para siempre. Y lo que valía de la unidad en la

Trinidad, en la doctrina, en los sacramentos, en las órdenes, en la misa, vale igualmente para la unidad en el interior de la comunidad. Yo soy uno entre tantos en la comunidad. Con mi tarea y mi misión he de permanecer en la unidad de la comunidad y vosotros no podéis aislarne de ella.

3,29. El que tiene a la esposa es el esposo. Pero el amigo del esposo, que está allí y le oye, se alegra sobremanera de la voz del esposo. Ahora, pues, esta alegría en mí se ha cumplido plenamente.

La Iglesia pertenece al Señor. Y Juan ve dos cosas en la Iglesia. Primero, la forma: la graduación jerárquica, es decir, el Señor, él mismo, los discípulos del Señor, sus discípulos. Luego, el contenido: los sacramentos que han de ser distribuidos por la Iglesia. Ve, además, la comunidad ya presente en la que ha de vivir la forma de la Iglesia, en la que el Señor lleva a cumplimiento el sistema de la Iglesia. La jerarquía representa la ley, la comunidad representa la capacidad receptiva y el Señor es el que da vida y plenitud. Esposa y Esposo juntos son la vida recibida y concebida.

Esposa y Esposo se comportan en su unidad como lo positivo y lo negativo, como lo convexo y lo cóncavo, como la parte con relieve y la parte hueca de una matriz. Lo positivo, el Esposo, permanece consigo siempre igual, lo negativo en cambio, la Iglesia, puede separarse del Esposo y así provocar una desarmonía entre ambos, ya no acomodarse sin fisuras uno al otro. Si surge aquel espíritu de la herejía, que tiene su modo de ser en los discípulos de Juan, entonces el Esposo ya no encuentra su lugar. Y luego, *Él* es

sospechado por ellos, porque Su lugar se ha como desplazado, porque Él ya no se acomoda al negativo de ellos. Aquí radica la verdadera piedra de toque para la Iglesia: si la Iglesia, la comunidad, la orden, la asamblea, la asociación, etc., aún configuran lo negativo exacto para el Esposo o si se han apartado de Él. Pues el Esposo permanece igual a sí mismo, pero puede contraponérsele una construcción deforme, algo puede ajustársele y asemejársele cuyo espacio Él ya no puede llenar con clara precisión. En la Iglesia es posible dar forma como se quiera a lo que rodea al espacio hueco. Pero el espacio hueco mismo es fijado por la forma del Señor de una vez para siempre, en ese espacio no es lícito transformar nada. Como en la oración personal se tiene libertad, así se puede acentuar con más insistencia la liturgia o el colorido local de las costumbres eclesiales, se puede cambiar la configuración de las fiestas, configurar de un modo individual la vida de las instituciones, desde las asociaciones locales hasta las órdenes más claramente determinadas. Pero en todo esto lo central es y permanece la relación entre la Esposa y el Esposo, y esto no se puede remover. A la iniciativa personal le es dejada un espacio amplísimo, pues al fin y al cabo lo vital en el hombre no puede expresarse si no reina una cierta tensión elástica, si no es posible aportar ciertas modificaciones. Pero todo esto acontece en el exterior. El núcleo mismo de la Iglesia no es elástico. En el ámbito de lo transformable y de lo fluctuante reside el poder de conformar de la comunidad sobre la Iglesia, y esto le es concedido para que su alegría siga creciendo. Una imagen de esto es, por ejemplo, una catedral que representa un cierto gusto, un período, un

estilo: ligada al tiempo en lo exterior, es intemporal en su determinación interior. Esto no impide que vaya siendo transformada a través de los siglos, que no sea posible seguir construyendo en ella, adornarla de otra manera, etc. Igualmente el altar. En torno a su centro, la Hostia viviente, se despliega el tabernáculo como símbolo del carácter firme de la Iglesia. Y en torno al tabernáculo los adornos exteriores modificables: las flores que cambian, las velas pequeñas y grandes, las vestiduras, las imágenes, todo ello en plena transformación.

*El amigo del Esposo se alegra sobremanera de la voz del Esposo. ¿Por qué precisamente de su voz? Porque por la voz son dadas las tareas. Porque la voz es escuchada por todos los presentes. Porque es la unión invisible y no obstante audible, esa realidad pasajera y no obstante determinante que une a la Esposa con el Esposo. Y en verdad, une de modo que la voz siempre se dirige a los que están directamente ahí presentes, que ella se *ha* dirigido a esos presentes. Así, los que vienen más tarde ya no escuchan *esa* voz, pero aquellos que la escucharon saben en adelante: aquí estuvo el Esposo. La voz, además, es pasajera como una advertencia, pero duradera como una unión. Reconociendo la voz, se reconoce a su dueño. Ella es determinada y determinante según su esencia y su contenido.*

En esta escucha radica la alegría. Pues, finalmente, toda tarea genera alegría. No importa lo que el Señor nos diga, si es admonición o es aliento, siempre es fuente de alegría. Pues no puede tener otro contenido que el comprendido en la propia tarea del Señor, quien ha venido para salvar, no para juzgar. Ésta es, en verdad, la alegría

perfecta: no ser Cristo, pero ser enviado delante de Cristo para dar testimonio de la luz. *Esta alegría se ha cumplido plenamente* en Juan.

3,30. *Él debe crecer, y yo disminuir*.

En un mismo respiro, hablando de la alegría perfecta, Juan también dice esto. Y él no dice: «Yo debo disminuir, y Él crecer». La disminución del hombre no es la condición del crecimiento del Señor. El Señor no puede crecer más en sí, ya ha crecido, es adulto, ha llegado a su pleno desarrollo. Sino que el hombre debe hacer lugar al ser adulto del Señor, el lugar que Él pretende. Este lugar no está en un espacio vacío, no está libre, sino que está ocupado. Está ocupado por mí, el pecador. Y para que en mí, el pecador, se haga lugar para Él —y éste el único lugar que Él exige—, debo yo, como representante de la comunidad —y por cierto, representante tanto de la Comunidad de los Santos como de la comunidad de los pecadores—, disminuir hasta desaparecer, a fin de que se cumplan dos cosas al mismo tiempo: el acto de llenar *con* el Señor mi vaciada e íntima interioridad y el testimoniar *del* Señor hacia el exterior. Este devenir del Señor en mí no es otra cosa que la toma de posesión de las tinieblas por la luz. En este proceso no se apartan a un lado las tinieblas frente a la luz, más bien ellas son destruidas por la luz. Sólo en este sentido ellas hacen lugar a la luz.

Pero Juan tampoco dice: «Yo desaparezco», sino, «yo disminuyo». Pues como personalidad yo subsisto. Soy alguien, un miembro de la comunidad que de ahora en adelante tiene como signo distintivo que el Señor vive en él y que

intenta cumplir la tarea del Señor. La intención del obrar de Dios en mí no es matarme sino vivificarme. Y en verdad, vivificarme tanto que yo mismo diga: *Él debe crecer, y yo disminuir*. Estas palabras son un signo de mi vitalidad en Él y de mi pertenencia a Él. Y confesando que debo disminuir en favor del Señor, se me hace visible como tarea que también vosotros debéis disminuir. Ciertamente, yo no puedo cumplir una tarea del Señor de otro modo que cumpliéndola en primer lugar en mí mismo, es decir, creando espacio en mí para el Señor y, de este modo, también para su tarea. Yo no puedo medir ese lugar, sólo sé que me llena por completo. Si no me llena de inmediato por completo, entonces debo intentar darle aún más espacio. Mi esfuerzo y mi intento permanecen siempre un principio, un inicio, un crecimiento. Pero Su plenitud quiere ser siempre perfecta.

3,31a. El que viene de arriba está por encima de todos; el que viene de la tierra es de la tierra y habla de la tierra.

El que viene de arriba, es dicho; no, el que está arriba: Dios. El que viene de arriba es el Hijo. El Hijo viene de lo alto, pero viene hacia abajo, desciende al nivel en el que estamos todos nosotros. Y como el que desciende, está por encima de todos nosotros. Lo que lo diferencia de nosotros no es algo que se pueda circunscribir, es lo indescriptible: el Espíritu. Que el Espíritu esté sobre todos, significa que Él como el Uno nos supera a todos, que forma la superficie, el nivel que está sobre nosotros, el plano superior. El Espíritu tiene la super-visión sobre nosotros, mientras que nosotros estamos en la superficie, somos «superficiales» y no abarcamos

nada con nuestra mirada. No tenemos una visión de conjunto de nosotros mismos, menos aún de los demás, y mucho menos de Él. Pero su visión, su sentido, su superioridad pueden originar que seamos tocados por Él y comencemos a amar, a creer, a comprender. Aunque el Espíritu por puro espacio no ocupa espacio, sin embargo es la concentración; nosotros, por el contrario, aunque somos los puntos particulares, somos cada uno para sí la dispersión. Esto es una paradoja: en su amplitud eminente y sobresaliente, el mismo Señor no es lo que se desvanece sino la densidad absoluta, mientras que nosotros, que con nuestros pequeños intereses limitados podríamos ser vistos como algo concreto y consistente, en el mejor de los casos somos una apertura hacia Él. La piel de una manzana ocupa el espacio más grande, pero la piel es envoltura y no es lo más importante; el núcleo, en cambio, es lo más fructuoso de la fruta, el centro más denso. En el Señor es al revés: lo más extenso es al mismo tiempo lo más sustancial. El recogimiento del Señor se hace visible en nuestra dispersión, porque en todo tiempo y en todo lugar Él encuentra a cada individuo, toca su núcleo e intimidad y le da de Su sentido y de Su visión. Pero el individuo, que se presenta macizo y que podría verse como núcleo, en el fondo es sólo envoltura. El Señor nos llena, nos penetra con la mirada; y llenándonos, penetra todas las cosas y así cumple su misión, y haciendo esto también cumple su sentido. Él viene para llenar. No desciende del cielo para estar simplemente por encima de todos, para ser superior a todo. Lo hubiera podido realizar como Dios ya en el cielo. Su misión consiste, más bien, en que como superior penetra todas las cosas en la tierra. Su misión es entrar,

penetrar. Ella es, al mismo tiempo, su personalizarse para nosotros. Si permaneciera arriba en el cielo, sería para nosotros –quizá– un «bien supremo», podríamos rezarle desde lejos y pedirle esto y aquello; pero permanecería de algún modo un accidente que nosotros fuéramos o no escuchados. No veríamos ninguna relación corporal entre Él y nosotros. Pero descendiendo, se abre a nosotros, nos da acceso a Él. Esta presencia total es ahora lo más importante y ya no la complacencia de nuestros pedidos y deseos particulares. Él nos toma de un modo personal y nos permite tomarlo de un modo personal. Esto no tiene un sentido místico ni sociológico, no es una experiencia misteriosa ni una relación maestro-discípulo, sino que expresa la esencia misma de su revelación: realiza el contacto entre Dios y el hombre.

El que viene de la tierra es de la tierra y habla de la tierra. Mientras éste pertenezca al mundo, su lenguaje no puede modificarse. Ha nacido de la tierra y está ligado a la tierra. Pero cuando ve que el Señor lo supera y que en ese ser superado le es donado estar en contacto con el Señor, esto le hará comprender al Señor y al cielo. Siempre más llevará en sí al Señor y al cielo, sí, los comunicará. Nacerá un intercambio personal, verdadero, entre el Señor (rodeado de los que están con Él, los santos) y él, que está en la tierra, pero de ahora en adelante está en el mundo en obediencia y en la misión del Señor. En tanto el Señor –hoy por la eucaristía– se comunica a una multitud y ésta lo recibe, ella se convierte en portadora del Señor. Así, ella permitirá que algo del reino de Dios se haga vivo en la tierra. La vitalidad de este reino no proviene de quien recibe la eucaristía, sino de quien *es* la eucaristía: del Señor.

3,31b-32. *El que viene del cielo, está por encima de todos. Él da testimonio de lo que ha visto y oído, pero nadie acepta su testimonio.*

Él *está por encima de todos*, porque tiene en sí lo que ha recibido en el cielo. Viene al mundo con propiedades nuevas, superiores al mundo, las cuales, por cierto, no están en contradicción con las cualidades de la creación, más bien son el presupuesto puro, inmaculado e inalcanzable de la creación. Todo lo mundano debe atenerse a esos presupuestos y orientarse según ellos. Por eso, Él *está por encima de todos*, aun cuando descienda al mundo. Pues su descenso no es una caída en el pecado, sino un descenso del amor. Y porque el amor es lo más alto, Él permanece sobre todos precisamente en ese descenso. En su descenso *da testimonio de lo que ha visto y oído*, pues Él conserva también aquí abajo la unión viva con Dios. Todo en Él, aun lo aparentemente más insignificante de su vida diaria, tiene una relación con su vida celeste. Es una expresión de la vida de Dios. Y esto solo ya le da el derecho de estar por encima de todos, el derecho a ser reconocido como rey del mundo, independientemente de que nosotros le dispensamos ese honor o no. Él es rey, aunque nosotros no lo reconozcamos. No lo es en virtud de una elección, sino en virtud de su esencia que *está sobre todos*. Su esencia es dar testimonio del Padre, así como lo ha visto y oído. Su testimonio no es un informe seco, sino que tiene la vitalidad de lo divino: Él *da testimonio de lo que ha visto y oído*, viviéndolo de modo ejemplar en la tierra. Trae consigo resplandeciente lo que ha recibido en el cielo y derrama esa luz celestial en la tierra. Su

testimonio es una obra del amor. *Pero nadie acepta su testimonio.* Las tinieblas no aceptan la luz. Si la aceptasen, significaría que el mundo se dispondría en el sentido del Señor, lo recibiría y por la eucaristía devendría una parte de Su vida viva. Pero ni las tinieblas ni el mundo quieren esto, porque confunden vida con muerte. Dios les aparece como muerte, como límite de la propia vida. Viven tan poco en el Espíritu, que niegan todo lo que se llama Espíritu. En el lenguaje del Espíritu vida y muerte significan lo contrario que en el lenguaje de la carne. En éste todo urge hacia la muerte. Por el contrario, en el Espíritu todo urge hacia la vida, porque el que ha descendido vino para tomar y llevar consigo todo hacia arriba.

3,33. Pero quien acepta su testimonio, testifica que Dios es veraz.

En primer lugar, él da testimonio de que Dios es verdadero. Pues lo otro: que Él es bueno y que es el amor, es recibido menos por medio de la palabra y el testimonio de Cristo que por su Ser. El Hijo representa y revela todas las cualidades del Padre, pero no todas a la vez y del mismo modo. Lo primero es que nosotros percibamos el mensaje del Hijo: que el Padre es veraz. Sólo cuando hemos recibido este mensaje, el Hijo, por su vida, puede mostrarnos que el Padre es el amor. Si aquello no fuera lo primero, entonces nosotros nos detendríamos en el Hijo y no miraríamos a través suyo al Padre. A ninguna de las posibilidades del ser cristiano le está permitido detenerse en Cristo. Cristo nunca forma una pared y una conclusión,

sino siempre una apertura y un acceso al amor del Padre. Pero este acceso se ha hecho humanamente visible para nosotros en cualidades humanas que, resplandeciendo, revelan el amor del Padre, como si por una ventana fluyera luz en nuestras tinieblas mundanas.

3,34. *Porque el que Dios ha enviado habla las palabras de Dios, pues Dios da el Espíritu sin medida.*

En el envío misional del Espíritu, Dios da al Señor su Espíritu. Y el Espíritu hace que el Hijo pueda restituir, pueda volver a dar la palabra del Padre. El Espíritu permanece la unión viva entre el Hijo y el Padre, de ida y vuelta. Por la fuerza de esta unión, el Hijo tiene la capacidad de escuchar al Padre exactamente como el Padre le habla y anunciarlo exactamente como lo escucha. Él no anuncia la palabra del Padre en su sentido filial propio, en un tono distintivamente redentor, sino que la dice exactamente como ella es junto a Dios. Él reconduce siempre todo a la misión y al origen en el Padre. No dice: «Yo soy la redención». Más bien, justamente en la redención refiere de un modo cada vez más fuerte y más claro únicamente al Padre. Y esto, porque el Padre le ha puesto a disposición, sin fijar restricción alguna, el *Espíritu sin medida*, todo el Espíritu Santo.

Lo que poco antes el Bautista dijo sobre el Espíritu en la forma de la paloma pareció implicar una relación casi exterior entre las Personas divinas. En sus últimas palabras, muestra las relaciones de las Personas en toda su interioridad. También se hace visible que el Hijo no ha nacido

de una vez para siempre, sino que su nacimiento es un proceso eterno, en el que siempre de nuevo recibe y hace suya la sustancia del Padre por el Espíritu. Este nacimiento eterno se refleja en el nacimiento terreno del Hijo. El Padre deja al Hijo hacerse hombre, dejando que el *Espíritu sin medida* cubra a la madre virgen. Cristo ha nacido de María y del Espíritu Santo. María ha concebido del Espíritu Santo, no del Padre. El Espíritu ha asumido, por así decirlo, una función paterna en el nacimiento terreno del Hijo. Él es aquí el representante vicario del Padre, siendo la realidad enviada por el Padre. Por eso, en el nacimiento terrenal toda la luz cae sobre María como madre virgen, mientras que el Padre se retira. Un padre deviene padre enviando su sustancia en la madre. En el momento en el que ella concibe, el hijo es en la madre. El padre nunca está tan separado del hijo como durante el tiempo de gestación. Pero cuando el hijo sale de la madre, entonces el padre sale otra vez de su ocultamiento, ahora él es el padre y en adelante su función es otra vez tan clara como la de la madre. Así, en la concepción de Cristo el Padre se retira, porque el Espíritu (que es la misión de la sustancia y la sustancia de la misión) lo representa. Durante la vida de Cristo, en cambio, es el Espíritu el que por su parte se retira, para manifestar al Padre y para transformarse en una función del hacerse visible del Padre. Pues nadie ha visto al Padre, en cambio todos han visto al Hijo. La unión total y absoluta entre el Hijo visible y el Padre invisible es el Espíritu Santo, que sale y se destaca de la invisibilidad del Padre en la luz de la visibilidad del Hijo y es visto por Juan sobre el Hijo en forma de paloma.

3,35. *El Padre ama al Hijo y le ha dado todo en su mano.*

El Padre ama al Hijo, no sólo porque es su Hijo, sino también porque es su testimonio visible y de este modo contiene en sí al Padre mismo. El Padre ha puesto todo en su mano: lo celestial y lo terreno. Lo que en el cielo es determinado para la tierra y lo que de la tierra está determinado para el cielo. Lo que Él posee y lo que Él mismo es. Lo que espera de nosotros, lo que nos ha dado y lo que reclama de nuevo de nosotros. Pues Dios es de tal modo unidad que nunca puede ser repartido sin unificarse de un modo nuevo y más fuerte, que Él da, pues, para ir a buscar. Lo que nos da, se reconoce como proviniendo de Él en que Él lo vuelve a reclamar. No existe prueba más segura de que algo es un don de Dios que nuestro acto de restituírselo. Pues Él quiere de nosotros sólo el bien, y el bien viene de Dios, pues Él mismo es el bien. El Hijo está en el medio entre Dios y nosotros. Él se nos regala y prodiga, regalándonos a Dios. Pero todo lo que nos da, vuelve a encontrarse en Él. El Hijo es la unidad que recoge todo lo que Él ha esparcido, para dejarlo vivir de nuevo en la unidad del Padre. Es el dispensador de la eucaristía prodigada y el punto de reunión de la eucaristía recibida. Todo rayo de luz parte de Él y retorna a Él. Por eso el Padre ama al Hijo.

Y porque Dios ha dado al Hijo todo en su mano, sobre todo le ha dado también esto: ser Dios. Dios se ha hecho de su propia sustancia, de Dios, un Hijo, y a éste le ha dado la divinidad. Y al Hijo, finalmente, le ha dado lo más precioso que tenía: su Hijo. Le regaló al Hijo esta realidad gloriosamente suprema: ser su Hijo. No sólo le dio el mundo

entero y con esto ese supremo privilegio: ser salvador, redentor y poseedor de un mundo. Le hizo el regalo aún más alto de la filiación misma, por la que le quedó obligado por toda la eternidad a ser su Padre.

3,36. Quien cree en el Hijo tiene la vida eterna, pero quien no quiere escuchar al Hijo no verá la vida, sino que la ira de Dios permanece sobre él.

Para tener la vida eterna, se debe creer en el Hijo, no sólo en el Padre. En cierta manera, con esto Dios nos viene al encuentro, nos favorece, pues a nosotros nos parece más fácil creer en el Hijo visible que en el Padre oculto. Y porque Dios ha puesto todo en las manos del Hijo, por eso en el Hijo se tiene al Padre, y la fe en el Hijo ya es, de modo inclusivo, fe en el Padre. Pero quien no cree en el Hijo queda a merced de *la ira de Dios*; no de la ira del Hijo, sino de la del Padre. Pues Dios ha amado tanto al Hijo que ha puesto en sus manos también nuestra vida eterna. Y si es nuestra vida eterna la que está en sus manos, no puede ponerse la ira en sus manos. Todo lo que es condenación, tentación, todo lo que es del diablo el Padre no se lo ha puesto al Hijo en sus manos. Las tinieblas las ha conservado en su propio poder y no se las ha comunicado al Hijo. Pues las tinieblas no reciben a la luz ni al Hijo. Así, de alguna manera, ha igualado al Hijo y a los hombres en que ambos están en la misma relación con las tinieblas: no pueden disponer de ellas (la diferencia es que el hombre puede sucumbir a ellas, mientras que el Hijo sólo puede rechazarlas), deben entregarle el juicio al Padre. El Hijo puede

impedir que un hombre caiga; pero si él, no obstante, cae y se separa del Hijo, puede llegar el momento en que Él lo ponga en manos del Padre. Porque el Hijo es la luz que no es recibida por las tinieblas, por eso no puede ser al mismo tiempo también las tinieblas. El Padre ha puesto en Él sólo la luz, es decir, sólo la misericordia. La misericordia del Padre está en que ha puesto todo lo suyo en las manos del Hijo, es decir, todo su amor; pero no lo que pertenece a las tinieblas y al diablo. Con esto no se dice que el Padre ha retenido algo para sí, por ejemplo, el reino de las tinieblas. Sin embargo, por la misión del Hijo el Padre pone límites a las tinieblas. La misión del Hijo tiene sus límites en aquellas tinieblas absolutas que no reciben la luz. Cuando el Hijo durante el Sábado Santo atraviesa el infierno, lo hace como aquel al que el Padre le muestra su misterio que ya no retiene más para sí y, también, como el que toma conocimiento de lo que (en virtud de la ira de Dios contra el pecado, como de su amor a los hombres) está excluido de la luz.

LA MUJER SAMARITANA

4,1-3. Cuando Jesús se enteró de que había llegado a oídos de los fariseos que Él hacía más discípulos y bautizaba más que Juan –aunque no era Jesús mismo quien bautizaba, sino sus discípulos–, abandonó Judea y volvió a Galilea.

El Señor forma a sus seguidores primero como discípulos y luego los bautiza. Quiere bautizarlos bien conscientes de ser discípulos. No quiere sorprenderlos con un sacramento

purificador, sino primero despertar en ellos el deseo de ser puros. El bautismo constituye la coronación de su formación como discípulos. En este contexto el bautismo significa lo que hoy es para los convertidos adultos: conclusión de la enseñanza y sello del nuevo saber. La enseñanza del Señor era elemental: los discípulos debían comprender, al menos como un vislumbre, su divinidad, la Trinidad y el sacramento que ya entonces se confería. Estando el Señor mismo en la tierra, más tarde podía completar todo lo demás. Esta enseñanza que concluyó con el bautismo tenía algo de apresurado y provisorio: los discípulos debían contar con un mínimo de conocimiento que les permitiera actuar de inmediato, predicando y bautizando por sí mismos. Por primera vez aparece aquí la imagen de la misión cristiana. El Señor trata a los discípulos como un misionero que se mueve en un país pagano. No los instruye como se enseña en una escuela occidental. Ahora, en este tiempo fundacional, es importante que en lo posible muchos puedan ser bautizados recibiendo una rápida instrucción. Más tarde se completará lo que falta. Los discípulos saben también que tienen al Señor en medio de ellos y que en el futuro siempre será posible hacerle preguntas. Pero, lo que no saben y que contribuirá de un modo excesivo a la formación de su inteligencia es que serán testigos de la pasión: esta suprema realidad cristiana los expandirá más y los instruirá más profundamente que cualquier otra enseñanza. Finalmente, los discípulos deben intercambiar sobre lo aprendido y completarlo entre ellos. Y precisamente porque el Señor espera que hagan esto, les deja ahora bautizar a ellos mismos y Él toma distancia. Es el primer acto de traspaso de su misión a los

discípulos. Distribuye su propia tarea, comienza ya ahora a prodigarse al mundo, como más tarde lo cumplirá en la eucaristía. No los deja como si los dejara plantados, sino dándoles parte en Su repartirse y en Su responsabilidad.

4,4-6. Tenía, sin embargo, que pasar por Samaria. Llega, pues, a una ciudad de Samaria llamada Sicar, cerca de la heredad que Jacob dio a su hijo José. Allí estaba el pozo de Jacob. Cansado del camino, Jesús se sentó junto al pozo. Era alrededor de la hora sexta.

Jesús está cansado, como nosotros, hombres, lo estamos. Está cansado de su tarea. Necesita descanso, como el hombre necesita descanso. Necesita todo lo que nosotros necesitamos. No le son ahorradas las pequeñas amarguras y decepciones de la vida. Y sus descansos son igual que los nuestros: el silencio, la contemplación, la oración. También el descanso corporal: una fiesta, un diálogo con amigos. Sin embargo, todo eso, como lo fue la participación en la boda, no es una pausa en la que se interrumpa la tarea: todo sucede en el interior de su misión. Es alrededor de la hora sexta. Casi siempre en el Evangelio es la tercera, la sexta o la novena hora: son las horas del Señor y cada una de ellas recuerda a Dios y a la Trinidad, cada una orienta a los cristianos hacia la eternidad.

4,7. Llega una mujer de Samaria a sacar agua. Jesús le dice: «Dame de beber».

El Señor entra en contacto con una mujer desconocida. Lo hace solicitándole un servicio. Cuando el Señor pide algo a

alguien, eso significa que se abre y se dona a esa persona. Y el servicio que la mujer debe dispensarle se encuentra en el ámbito de su quehacer diario.

Como sucedió en la boda de Caná, Él está de nuevo como varón frente a la mujer. Sólo que esta vez la mujer no es su madre, sino una mujer pecadora. Entonces, Él hubiera podido rogarle del mismo modo a la mujer, que era su madre: *Dame de beber*. Pues ese *dame de beber* significa: «Da algo a este varón, dáselo como a tu prójimo. Tú no me conoces, pero a tu prójimo siempre lo reconoces, porque Yo, el Señor, por mi filiación he venido para hacerme vuestro hermano. Y si soy vuestro hermano, entonces vosotros sois y permanecéis hermanos entre vosotros, también cuando ya no esté de modo visible entre vosotros. Porque en mí sois hermanos, por eso también lo sois entre vosotros. Si exijo agua de ti, lo hago como tu hermano que tiene sed. Yo te pido un don, el más pequeño de todos: que me des un poco de la abundancia de estas aguas. Otorgándome este don, te haces capaz de recibir de mí lo que Yo tengo para darte: el don de mi amor. Y ya que Yo no tomo por mí mismo esto que ruego (lo cual sería algo sencillo para mí), tú has de recibir el don dando, convertirte en una participante de mi amor donante».

«Tú me ofrecerás el agua movida por un amor compasivo, porque ves que tengo sed. En ti, mujer, está presente lo que está presente en toda mujer: la disponibilidad para cualquier amor simple, pequeño. Ya se lo has manifestado a otros, también me lo manifestarás a mí. Regalándome este pequeño amor, creas en adelante espacio en ti para mi gran amor. No exijo de ti que me sigas, tampoco que me

comprendas, ni siquiera que ahora me reconozcas. Por el momento, sólo te pido esto: que me dispenses esta pequeñez. Quienquiera seas, eres una mujer, como mi madre es una mujer. Y ser una mujer significa llevar en sí, a pesar de todo y en el grado que sea, la disponibilidad para amar. Yo conozco esto tan bien gracias a mi madre, en el grado máximo, que también lo conozco gracias a ti en un grado bien menor. El amor que conozco de mi madre es tan grande que me permite reconocer el amor también en ti. Sé, gracias a ella, que sólo se puede dar lo que se posee. Ella me daba lo que tenía, la vida, por el Espíritu Santo. También de ti sólo exijo lo que tienes: un poco de agua para refrescar mi sed. Te solicito agua pura, así como la posees: con sus cualidades que son independientes de ti y con la alegría en el dar que es propia de ti. Si las cualidades de esa agua llegaran a crecer, si la alegría en el dar que tú tienes llegara a cumplirse más allá de la medida de la naturaleza, eso no será tu don, sino el mío».

El Señor no exige de nosotros más que lo que poseemos. Pero el agua que exige es pura, no contaminada por el pecado; así como el amor en sí mismo es siempre puro. Si exige más y si nosotros tenemos que obtener más por nosotros mismos, entonces Él lo obtiene por nosotros. Por eso, todos nuestros dones para Él —que exceden a la naturaleza tal cual es— son sus dones, que nosotros le restituimos. En este intercambio puro late la fuerza de la Iglesia: ella comunica con ambas partes y ama el agua como imagen de la pureza de la distribución en sí y de la purificación de los dones que nosotros intentamos ofrecer al Señor.

4,8-9. *Pues sus discípulos habían ido a la ciudad a comprar comida. La mujer samaritana le dice: «¿Cómo tú, siendo judío, me pides de beber a mí, que soy una samaritana?». Pues los judíos no se tratan con los samaritanos.*

El Señor rompe las estrechas tradiciones judías para dar cabida a un intercambio con una mujer de Samaria. Con esta acción funda la misión cristiana, que lleva el anuncio del evangelio superando toda convención y consideración humana. En verdad, así funda la misión tanto en el extranjero como en la propia tierra, porque Samaria (como capital del reino separado del norte) está dividida de Judea, pero pertenece al pueblo originario de Dios. El cristiano busca alcanzar a los que están fuera por todos los medios y por todos caminos; por la fuerza de su misión puede y debe ir a buscar a los aislados en su aislamiento y atraerlos, no sólo visitando pueblos extranjeros de un modo general, sino igualmente interpelando como cristiano individual a los individuos.

La mujer se maravilla de que este extranjero trabee relaciones donde normalmente nunca son entabladas. Pero no se escandaliza por lo extraordinario del hecho, más bien este hecho abre en ella algo nuevo. Abre en ella el acceso a esa incipiente donación que está unida con el no comprender. Esta no comprensión siempre se da en el trato con el Señor. Pues, por una parte, nunca sabemos lo que el Señor iniciará con nuestra donación, que como tal –quizá– ya conocemos y abarcamos con nuestra mirada. Y por otra parte, cada contacto que establecemos con el Señor es siempre una respuesta de nuestra parte a una pregunta que Él

ha hecho primero. Y Él entabla el contacto justamente donde nosotros no habíamos puesto ninguna expectativa. Así la relación supera de antemano nuestra comprensión. Pero no sólo esto: el misterio puro que envuelve al Señor y que remite a los misterios de la Trinidad no puede ser descifrado en absoluto por nuestra inteligencia; esto permanece como una parte esencial de nuestra fe cristiana y que la fe debe tragar como se traga una medicina desconocida en una gragea. Esto permanece misterio y precisamente en el acto de la fe se hace plenamente misterioso. El hombre es abierto por el misterio. Tan abierto que él, finalmente, ya no exige examinar por sí mismo, sino que permite que en él actúe algo que ya no puede abarcar con su mirada.

4,10. Respondió Jesús y le dijo: «Si tú conocieras el don de Dios y quién es el que te dice: ‘dame de beber’, tú le habrías pedido y Él te habría dado agua viva».

«Tú no conoces a Dios, tampoco conoces a su Hijo. Tú estás en un lugar donde por ti misma no puedes acercarte a mí. Pues no sólo no crees, sino incluso rechazas, separas. Y no sólo no conoces a Dios, tampoco conoces su don. Su don es lo que tú eres, pues eres regalada a ti misma por Dios, eres una promesa de Dios para ti misma, para los hombres, para Dios. Su don es también lo que Yo soy: el Hijo eterno del Padre, su promesa, su regalo al mundo que trae el cumplimiento. Por eso, nuestra relación no comienza tan sólo ahora, existe desde hace mucho, porque Yo soy tu prójimo, como también tú eres mi prójimo. Sólo que tú no lo has sabido hasta ahora. Si lo hubieses sabido, hace tiempo que

me habrías rogado por agua y Yo te habría dado el agua de vida. Aquellos que me piden, me conocen. Sin conocerme, nadie me llama, nadie me implora. Pero, porque no me conocías, por eso no has exigido ni deseado nada de mí. Yo tuve que exigir y desear de ti, porque te conozco. Si hubieses exigido algo de mí, habría significado que me conocías y sabías lo que tengo para darte: el agua viva. Es agua viva porque viene del Padre y es ofrecida por mí. Viva, porque reúne en sí los dones del Padre y del Hijo y para ti se hace apertura y acceso a la vida eterna. Yo mismo tengo esa agua en mí, pues el agua que distribuyo es mi agua, es mi sangre. Así, es lo mismo si recibes mi agua o a mí mismo: todo lo que procede del Padre, también conduce al Padre y a la vida eterna».

El agua viva, a la que aquí el Señor se refiere, es todo lo que Él tiene para dar: desde el concepto vago del agua que fluye, purifica y se da de beber, hasta el agua del bautismo, hasta Él mismo que deja fluir su sangre, hasta la fuente del Espíritu Santo que como don del Padre lleva a la corriente de la fe, la cual finalmente desemboca en el mar de la Vida eterna.

4,11-12. Le dice la mujer: «Señor, no tienes con qué sacarla y el pozo es hondo; ¿de dónde, pues, tienes el agua viva? ¿Es que tú eres más que nuestro padre Jacob, que nos dio el pozo, del cual bebieron él y sus hijos y sus ganados?».

La mujer hace una pregunta doble: ¿De dónde saca este extranjero el agua viva? y ¿es él más grande que Jacob? Las dos preguntas muestran que ella está en el umbral entre

incredulidad y fe. Por una parte, necesita puntos firmes para creer, hechos transmitidos, una tradición. Su comprensión se mueve en el cuadro de esos hechos limitados. Pero en el interior de ese mundo imaginativo ella no es capaz de ver en el agua viva otra cosa que agua de pozo que conserva la vida terrena. Es parte también de esta situación su natural amor al prójimo como cualidad típicamente femenina. Por otra parte, ella comprende de modo casi incomprensible que el Señor supera y hace estallar ese marco natural. Para comprender al Señor intenta, ciertamente, ordenarlo en el interior de la tradición de ella. Busca establecer una conexión con Jacob. Y su sentido doméstico le dice que es imposible sacar agua de un pozo profundo sin un recipiente. Está, pues, aún muy lejos de la verdadera fe. Sin embargo, tiene la voluntad de comprender lo que la supera, posee esa donación a lo incomprensible que rompe la estrechez de la vida diaria. Entabla de buen grado una conversación con el Señor, se entrega al movimiento iniciado.

4,13. *Jesús le respondió: «Todo el que beba de esa agua, volverá a tener sed.»*

Tu agua, dice el Señor, es agua que sacia la sed terrena. No conoces otra. Tampoco conoces ninguna otra sed que la sed que siempre de nuevo se despierta. Pues lo que hasta ahora has conocido es tu vida cotidiana, que siempre hace surgir las mismas necesidades, y tu fuerza estuvo absorbida en satisfacer esas necesidades. Tu vida diaria es tal que en ella necesidad y satisfacción se renuevan día a día. Por eso

tu pensamiento se agota en el interior de esa realidad conocida y tú sólo crees en lo que ves, pues siempre y en todo preguntas por la necesidad y la utilidad. Quien *bebe de esa agua* que tú tienes, *volverá a tener sed*; quien lleva tu vida, deberá seguir llevando tu vida. Como tu sed luego de su satisfacción da lugar a una nueva sed, así tus pecados cometidos piden por nuevos pecados. En esta vida tuya no existe ninguna salida, mientras no exista ningún espacio para mí. Lo que reclamo para mí es lo que te daría libertad y vida a ti. Sólo si Yo te ato, tú te vuelves libre para el amor. Y sólo si me amas, se rompe el hechizo de tu egoísmo, que únicamente se interesa por lo que necesita, y serás capaz de amar a otros. Sólo si eres mía, podrás pertenecer a otros.

4,14. *Pero el que beba del agua que yo le daré no tendrá sed en la eternidad, sino que el agua que yo le daré se transformará en él en fuente de agua que brota hacia la vida eterna*».

El agua que Yo doy contiene la realidad incondicional que no deja espacio para ninguna otra agua. En quien la bebe ya no se origina ninguna necesidad de otra agua. Tampoco de la mía, pues ella fluye eternamente y no se agota. A quien se la he dado una vez, la posee para siempre. Y esta agua no sacia únicamente una necesidad presente, sino una eterna. Saciando la necesidad presente, no deja surgir ninguna futura, a no ser la necesidad de más. Pero Yo estoy siempre allí donde está mi agua, pues mi agua y Yo somos en el Padre una sola cosa. Nosotros somos la realidad que hace de ti un ser que se mueve hacia Dios. Y mi agua no sólo calma la sed, en ti misma se transforma *en fuente*. Y en

verdad, en mi fuente, porque proviene de mí, y en tu fuente, porque brota a borbotones en ti. Esta fuente es la conexión vital entre Yo y tú, que es capaz de conservarte, de nutrir a otros, de conducirte a ti y a otros *hacia la vida eterna*. Todo lo que viene de mí, viene del Padre, todo que va por mí, va hacia el Padre, y por mi agua viva tú puedes participar en ese movimiento. Es movimiento desde la vida eterna hacia la vida eterna, o sea, desde mi vida eterna hacia vuestra vida eterna, que, por ser eterna, también será nuestra única y común vida eterna.

Pero la vida eterna es vida que mana y pulsa eternamente, es la quintaesencia de la fuerza y de la plenitud. Mi agua *brotó hacia* esa vida eterna, pues es la conexión viva entre la vida de acá y la del más allá, entre el hombre y Dios.

4,15. *Le dice la mujer: «Señor, dame de esa agua, para que no tenga más sed y ya no tenga que venir aquí a sacarla».*

La mujer está todavía atrapada en su mundo; sin embargo, no rechaza el agua que el Señor le ofrece. Su anterior disponibilidad se ha transformado una vez más: ahora sabe que *existe* algo que ella ha de esperar. Antes su espera sólo consistía en una disponibilidad del todo general, en un mero no estar cerrada. Ahora se ha transformado en la espera del agua del Señor. No obstante esto, la mujer aún está ligada a lo que ve, a lo que se puede demostrar, a su vida diaria, a su culpa. Lo material, lo carnal, lo pecaminoso, los pequeños intentos por abandonar –quizá– sus pecados, los diminutos inicios de amor sincero, todo lo que hasta ahora había tejido su vida y también lo que ella ha comprendido

de las palabras del Señor, todo esto tiene el formato que se acomoda a su horizonte. Sin embargo, concibe un pequeño paso más allá de su horizonte: que aquí hay alguien que le hace un ofrecimiento que nunca antes le había sido hecho. Hasta ahora ha sacado agua de este pozo, que vez por vez ha saciado la necesidad corporal. Lo nuevo en el ofrecimiento es que es único y, por ser único, sucede también por primera y única vez: quiere calmar de una vez y para siempre todo deseo venidero.

Todavía no puede ver en ese futuro más que el mañana y el pasado mañana de su vida diaria. Por eso, en lo que el Señor le promete todavía ve un simple alivio de su fatiga futura. De una fatiga completamente terrena que no está en ninguna relación con sus pecados, con la insatisfacción de su alma.

Pero entre ella y el Señor siente que se abre una brecha. Antes (versículo 11) había experimentado lo que los une. Había juzgado y medido al Señor como a un hombre, al que compara consigo mismo o con los demás hombres conocidos. Ahora ve que Él posee algo que ella misma no tiene. Posee algunas fuerzas desconocidas y sobrehumanas. Y poseerlas también le parece a ella algo útil y apropiado. Las reclama, para ponerlas al servicio de sus necesidades cotidianas. Con su palabra: *Para que no tenga que venir más aquí a sacarla* muestra hasta qué punto aún está encerrada en su estrecho ambiente. Sin embargo, pronuncia esas palabras con una cierta intención: quisiera mostrar cuán lejos ha llegado en su comprensión, dónde está interiormente. Quiere ser mirada a fondo y conducida por el Señor. También en esto ella es genuinamente femenina.

Ella es una mujer y como tal al Señor le recuerda a su madre. Una mujer siempre ve las cosas de alguna manera desde el lado práctico, no se lanza muy lejos en lo especulativo; vuelve atrás a su trabajo, a la utilidad del agua nueva dentro de su mundo. En esto el Señor ve algo que le recuerda lo femenino de su madre. Pero también ve lo oscuro y desfigurado en esta mujer, y detrás de ella sus pecados, grandes y evidentes. En su madre ve lo inmaculado: como ella viniendo del Padre va hacia el Padre en la colaboración del Espíritu Santo; como ella ha incluido en su sí todo el camino y todo el ser de su Hijo, hasta el punto de hacer suyo todo lo que es de Él y de comprender en silencio lo que Él dice, lo que hace, hacia dónde la conduce. El Señor se sabe comprendido por su madre. En la mujer samaritana, en cambio, ve cómo la fuente de la comprensión está cegada por el pecado. Ve al mismo tiempo cuán fuerte debe murmurar, gotear en ella la fuente de Su gracia, para que en ella todo obstáculo sea lavado y liberado el camino hacia Dios. Esta libertad para y hacia Dios la contempla en su madre: en ella la donación al Padre es siempre igual y siempre viva. Ella y el Hijo, cada uno de acuerdo a su misión, caminan hacia el Padre, van por el camino que tampoco termina en la vida eterna, sino que se desplegará plenamente como vida eterna. Para Él, la madre es el arquetipo de esa pureza que todo lo comprende manando como una fuente hacia la vida eterna. Y por la madre, que es pura, el Hijo le aclara esa pureza a la pecadora y entabla una relación con ella. El camino de la mujer sin pecado hacia Dios le muestra al Señor cómo es el camino de la mujer en el pecado hacia Dios.

4,16. *Jesús le dijo: «Ve, llama a tu marido y vuelve acá».*

Él la envía a buscar al objeto de sus pecados. Ella debe ir a buscar a la persona con la que hace lo que le está especialmente prohibido. No debe mandar a buscarlo, sino traerlo ella misma. El Señor, antes de continuar, deja aparecer el abismo entre lo que Él promete, la vida eterna, y lo que hay en ella: su propia muerte, el pecado. Antes de actuar, el Señor pone algunas condiciones, porque, para poder recibir la luz, ella debe arrojar de sí las tinieblas. Él prepara el camino hacia la luz iluminando en sus tinieblas, tan intensamente que sus pecados no sólo se hagan visibles hacia fuera, sino que ella misma vea y reconozca su culpa también interiormente. Ella no puede recorrer el camino que recorrió su madre, la cual en su sí —que le concedió a la luz todo el espacio— de inmediato recibió y concibió también toda la luz. Aquí, más bien, el cambio ha de ser progresivo. Primero, la luz debe caer sobre ella, iluminar sus tinieblas desde afuera, iluminar sus pecados de un modo plástico. Sólo la luz puede realizar esto. Luego, ella misma debe ver sus pecados, en una claridad completamente nueva (pues hasta ahora no se ha interesado mucho en ellos). Y sólo ahora pueden sobrevenir dos cosas en unidad: que ella haga el intento de arrojar de sí sus pecados y que la luz del Señor fluya potente en su interior. El pequeño inicio de una comprensión, que hace poco mostró al pedir por el agua nueva, es traspasado por el Señor a lo espiritual: lo que ella explicaba en lo terreno, el Señor lo traduce en su relación hacia Él.

Enviándola a buscar a su marido —su pecado— para así comparecer ante Él, el Señor muestra claramente cuán

insignificante y casi inexistente es la preparación que el hombre ha de hacer para encontrar su gracia. Él espera de la mujer el gesto de su confesión. Y ella, en efecto, debe ir a buscar al hombre que es el objeto de su pecado principal. No se puede dar lugar al Señor comenzando marginalmente con cosas secundarias. En la limpieza se debe poner, de inmediato, manos a la obra en lo esencial. Ahora no vale ninguna gradación humana de lo pequeño a lo más grande. El Señor espera que lo más importante se aclare de inmediato. No quiere que se vaya tanteando a su alrededor. Quiere lo grande y centralmente decisivo, quiere las tinieblas más densas como contraposición a su luz plena. No soporta ningún compromiso, ninguna adaptación. Sabe muy bien que Él mismo debe cumplir el trabajo decisivo. Pero toma realmente en serio a su hermano al no dejarle persistir en lo secundario. Le muestra con toda claridad la contradicción entre el pecado y la gracia. Y de este primer encuentro entre pecado y gracia deja seguir todo lo demás. El Señor espera que pronto, muy pronto, se le ofrezca toda la vida como respuesta a su ofrecimiento total. El hombre debe saber inmediatamente desde el inicio que se trata de la totalidad, no sólo de la totalidad de pecado y gracia, sino del intercambio total entre la vida del cielo y la de la tierra. Por eso, porque el Señor nos ha traído la entera vida celestial por su encarnación, espera que le pongamos a disposición toda nuestra vida terrenal para su regreso a Dios, que le entreguemos la realización de esta vida para ser elevada a la vida del cielo. A partir de este momento, la vida terrena que nos resta puede parecer una constante sobre-exigencia. Pero debemos saber que en adelante ella permanece en

su mano y que cuanto más alto asciende su exigencia, tanto más cercano nos es y tanto más nos pone a disposición de los demás, porque ahora puede usar la vida que ha configurado también para sus fines divinos. Y esta distribución de la vida cristiana que va realizando el Señor acontece paralelamente a su propia distribución en la eucaristía.

4,17a. *La mujer respondió: «No tengo marido».*

Con estas palabras la mujer confiesa una verdad parcial. Conoce ya demasiado al Señor como para presentarle cosas falsas. Quiere decir algo verdadero, pero no se decide por la verdad total. Sin embargo, con esto ha dado un nuevo paso adelante. Ahora comprende que en su estado no puede recibir sin más el don del Señor, que por el diálogo con Él está obligada a responderle y corresponderle. Hasta ahora el diálogo le sirvió para profundizar su comprensión, casi para satisfacer su curiosidad y atrapar ventajas, es decir, ya no tener que ir al pozo. Por eso, hasta ahora sus respuestas estaban orientadas egoístamente hacia un fin. Ahora presente que se trata de algo más y da su respuesta: *No tengo marido*. Dando esta respuesta, espera realmente que no le será exigido nada más: esta verdad parcial le parece deferencia suficiente. Comienza a aceptar titubeante la exigencia del Señor, que intenta ponerla ante su pecado principal. Lo hace llena de expectativa, pero sin ver que esa expectativa es mutua. Considera que la suya es grande y piensa que la expectativa del Señor tiene lugar en un espacio más pequeño y que puede ser satisfecha con una deferencia más pequeña. Todavía refiere el don del Señor a sí: quisiera ganar lo más

posible para sí misma. Ve, con claridad, que para ello se exige una entrega, una renuncia, e intenta realizarla del modo más modesto posible.

4,17b-18. *Jesús le dijo: «Bien has dicho: ‘No tengo marido’. Pues has tenido cinco maridos y el que ahora tienes no es marido tuyo. En esto has dicho la verdad».*

El Señor reconoce que su declaración es insuficiente. Pero, porque es el Señor, la mira hasta el fondo, percibe toda su vida pasada y se la comunica. Y, en verdad, de inmediato y por completo. No puede conformarse con la verdad parcial y no quiere que ella permanezca en esa opinión. Quiere claridad de ambas partes, necesita una declaración completa. Pues si Él habrá de venir con su luz, lo hará sin límite alguno. Medio cristianismo no es ningún cristianismo, media fe no es ninguna fe, media confesión no es ninguna confesión. La exigencia del Señor por una confesión completa, como condición para su luz perfecta, subsiste hasta el día de hoy. Pues Él no quiere que los hombres se confiesen a medias, ni que sus representantes se conformen con confesiones a medias. La dura réplica: *Has tenido cinco maridos*, cinco veces más de lo que tú me has dicho. Este absoluto penetrar en el núcleo real muestra claramente que el Señor valora la primera declaración sólo como un inicio, como un primer paso en el que no es posible permanecer. Aquí tampoco deja transcurrir ningún tiempo. En toda vida cristiana, se trate de grandes decisiones o no, y también en la guía de los demás, existe un determinado *tempo* que no puede quedar debajo del límite. Puede haber en el

desarrollo del conocimiento cristiano de la fe una medida de tiempo más lenta, pero de sus pecados no puede alejarse lenta y paulatinamente. Se debe tomar la resolución de arrojarlos en su totalidad. El Señor sabe bien que, visto con realismo, este acto también acontecerá en un largo y lento camino, pero la voluntad del hombre debe dirigirse siempre y en cada caso a la totalidad.

Por eso el Señor le dice todo de una vez. Pero revelándole toda la verdad, no la desalienta. Más bien, la alienta, reconociendo: *Has dicho la verdad*. También en esto es el arquetipo del sacerdote: si algo ha sido dicho, entonces fue dicho, no se retorna más sobre ello. El Señor confirma que ha escuchado la confesión. Así anima, eleva. El confesor lleva y conserva la guía en la confesión, pero no debe oprimir al penitente, siempre debe mostrar la posibilidad de un camino ulterior.

Finalmente, esta confesión de la samaritana ofrece una imagen elocuente de la proporción que reina entre lo que el hombre que confiesa, mal que bien, es capaz de ofrecer en cuanto a sinceridad y lo que Dios completa en esa modesta declaración de pecados. Es la misma relación de siempre: como entre las «buenas obras» del hombre y la gracia de Dios o entre el amor del hombre y el amor de Dios. Siempre la misma pequeña y apenas insinuada deferencia del hombre que Dios quiere y necesita para poder verter toda su plenitud. Él mismo produce en nosotros el gran anhelo por Él. Él mismo lo fomenta y lo hace surgir paso a paso en nosotros con su gracia. Él mismo crea de nuestro casi-nada la proporción que es requerida. Ya en el amor terreno, el amante necesita del amado al menos el

asomo de una amabilidad, para uniéndose a ella encender el amor que se propaga hasta hacerse pleno. Un permanecer totalmente frío de uno de los dos en el acto del amor es algo imposible. Para disfrutar el aplacamiento de una sed corporal, esta sed, en correspondencia, debió ser bien intensa. Del mismo modo, el Señor no sólo va con su exigencia de totalidad, sino también suscitando y cumpliendo en nosotros el amor.

4,19-20. *La mujer le dice: «Señor, veo que eres un profeta. Nuestros padres adoraron en este monte y vosotros decís que en Jerusalén es el lugar donde se debe adorar».*

Eres un profeta, dice la mujer. Y con ello entiende: «Tú me ves a través. Tú ves lo que soy y lo que era». El Señor no le ha hecho ningún reproche. No le ha exigido nada en particular. Ya la conoce. Porque conoce la verdad, no necesita insistir en ello. No necesita iluminarla desde todos los ángulos. Tampoco quiere hacerlo, pues a Él sólo le interesa la luz. Él mismo es la luz. Su prioridad es la luz, no la iluminación de las tinieblas. Y ahora ha alcanzado lo que necesitaba: la claridad entre Él y la mujer. De esta claridad total se trata en la confesión. El penitente debe saber que está libre y sin velos a flor del día y que ya no guarda nada oculto. Pues sólo esto hace posible lo esencial de la confesión: la total entrega de sí a Dios.

La mujer, a su vez, quiere avanzar más y saber más. Ahora comprende que la hora ha sonado para ella y que lo divino entra en su vida. Siente que está sobre un suelo nuevo. El pecado está detrás de ella, ahora es libre de encontrar la

exigencia del Señor, de inmediato se dirige al centro comenzando a hablar de la adoración. Porque ha sido liberada del pecado, se ha hecho capaz de adorar. Es inundada por una nueva luz que hasta ahora no ha notado. Es como alguien que quisiera rezar por primera vez. Pero ella sólo conoce las letras, las fórmulas, los marcos exteriores, y así busca reencontrar lo desacostumbrado y nuevo en eso antiguo y aparentemente familiar. Aún no comprende —sería casi demasiado de una vez— dónde radica la esencia de la oración: en anhelar a Dios, en buscar, encontrar, en anularse. Todavía depende del espacio y del tiempo. Ha sentido de una tradición en la que se habla de un otro, uno nuevo. Pero todo eso hasta ahora no la había tocado, le faltaba la clave: la experiencia interior. Ahora ella está en ese punto existencial conocido por todo el que ha experimentado un primer encuentro real con el Señor, depuesto su primera confesión, libre de su pecado y en su primer gran acto de disponibilidad se ha entregado al Señor para seguir siendo guiado.

4,21. *Jesús le respondió: «Créeme mujer, llega la hora en que ni en este monte ni en Jerusalén vosotros adoraréis al Padre.*

A esta alma que se le abre el Señor le dirige la palabra como «mujer» y no, por ejemplo, como «amada esposa». Pues el seguir enviando hacia la misión del Señor permanece siempre una marca distintiva de la autenticidad de Su amor. Mientras que esa aparente auto-finalidad del amor del Señor en la que el alma quisiera comprenderse como un fin reposado e inmóvil del amor de Dios sería ya un signo seguro de engaño mistificador.

Llega la hora. Ella llega todavía hoy, está siempre llegando. Es la hora inoportuna que no se deja apremiar en ningún tiempo, porque siempre y en todo lugar está viniendo, esperando, naciendo. La hora sobrevive a la entera vida cristiana, no sólo a la del individuo, sino a toda la vida terrena de la Iglesia. Comienza con el nacimiento de Cristo y termina cuando termine el mundo. Para nosotros no está viniendo ahora más que entonces, ni ha venido entonces más que ahora. Y sin embargo, es la hora decisiva y determinante para todos nosotros.

En que ni en este monte ni en Jerusalén vosotros adoraréis al Padre. Ni aquí ni allá, y por eso precisamente aquí y allá. Porque la adoración no se cumple en ningún lugar determinado, se cumple en todos lados. Como la hora no tiene en la tierra ni principio ni fin, tampoco el lugar tiene en la tierra ni fijación ni forma. Es el lugar y la hora de la espera. Y hora y lugar pierden su sentido, en sí y en su mutua relación, porque tan sólo existe espacio para la adoración y tan sólo existe sentido en la adoración. Esto no significa: se ha de adorar en la Iglesia, o fuera de ella, o adorarán ciertos cristianos, religiosos, hombres, mujeres. Sino: *vosotros*. Todos vosotros que habéis sido creados por el Padre. Esta hora no será la ruptura del entero tiempo mundano y el inicio de uno nuevo y distinto, tampoco el agotarse de una vieja corriente y el nacer de una nueva fuente. Más bien, la hora es el acontecer de la adoración misma. La hora es un movimiento eterno y, como tal, es la inclusión de todo lo que es cristiano, el hacer provechoso todo lo que existe, el cumplimiento de todo lo que ha despuntado. Todo lo que sucedió hasta esta hora, hasta este punto sin tiempo del

tiempo, y todo acto de adoración que aconteció antes de esta gran adoración es tan sólo preparación a ella, sólo un presentimiento, un camino hacia esta adoración. *Vosotros adoraréis*: ese *vosotros* comprende a todos los hombres, los cuales están incluidos en el Hijo encarnado, quien en sí tiene el Espíritu Santo. El Espíritu Santo es el Espíritu de adoración del Padre. Él será enviado para preparar esta adoración en todos los hombres, repartido en cada individuo. Su distribución concuerda con la distribución del Hijo, que de un modo semejante prepara la adoración repartiéndose tanto en la eucaristía que ya no puede recogerse de otro modo que en la adoración del Padre en cada uno de nosotros. Pero adoración significa para nosotros: terminar de ser lo que somos, para ser lo que Dios hace de nosotros: hermanos adoradores del Hijo único de Dios. Así, la hora que viene no será otra cosa que la palabra que era en el origen, por la que todo fue creado y que ahora se ha cumplido también en el mundo. La adoración comprende en sí fe, amor y esperanza, tal como estos tres han venido del Padre como dones vivos para retornar vivos al seno del Padre, llevando consigo al mismo tiempo lo que el Padre había separado de sí por un tiempo: al Hijo y al Espíritu Santo.

4,22. *Vosotros adoráis lo que no conocéis; nosotros adoramos lo que conocemos, porque la salvación viene de los judíos.*

Vosotros adoráis lo que no conocéis. Un anhelo vive en vosotros. Pero hasta ahora habéis creído que ese anhelo era vuestra propiedad y, por tanto, debía estar a vuestro servicio. Y también lo que vosotros habéis adorado ha nacido de

vuestro deseo pecador y sólo os ha ayudado a permanecer donde ya estabais, en las tinieblas. Pues vosotros erais tinieblas, vivisteis en ellas y negasteis que exista algo que no sean tinieblas. Habéis intentado satisfacer vuestras tinieblas con tinieblas. Y porque en vosotros el anhelo estaba vivo, buscasteis incrementar aún vuestras tinieblas. Os habéis esforzado, quizá habéis incluso sufrido, pero esfuerzo y sufrimiento pertenecían a las tinieblas, desembocaban en las tinieblas, no deseaban ninguna salida de las tinieblas, porque no conocíais nada que estuviera fuera de las tinieblas. Y cuando habéis emprendido el intento de adorar lo que estaba fuera de las tinieblas, habéis adorado lo que no conocíais, lo que no queríais, lo que no entendíais. La culpa en ese modo vuestro de adorar está en vosotros y no en mí, en vosotros y no en el Padre, en vosotros y no en el amor. No se puede adorar sin fe, amor y esperanza, pues sólo fe, amor y esperanza son el fundamento de toda adoración. Pero vuestra adoración permaneció en vuestros límites humanos, buscó a Dios y al mismo tiempo lo rechazó. Vuestra adoración alegó buscar a Dios, pero en realidad nunca ha osado siquiera buscarlo, por miedo a encontrarlo. Si hubieseis realmente buscado, habríais debido abandonar lo vuestro. Y porque no queríais hacer esto bajo ningún precio, habéis renunciado voluntariamente a la búsqueda. En la posibilidad de una adoración divina en el Espíritu Santo y en el Hijo vosotros habéis visto únicamente la imposibilidad para vosotros.

Nosotros adoramos lo que conocemos. Pues el Señor procede de la Luz y retorna a la luz. Y si su camino atraviesa las tinieblas, es porque Él ha asumido nuestras tinieblas para

vencerlas por su luz, para cumplir su misión: hacer de nuestras tinieblas la luz que Él lleva de retorno al Padre. En su adoración no sólo tiene lugar que la luz se hace luz, que la luz se une a la luz, en ella también existe ese camino, ese movimiento por el que nuestras tinieblas son vencidas por su luz. La adoración de los creyentes es siempre inicio y fin de su misión. Su misión está en el interior de su adoración. Su acción, su ayuda y su amor están escondidos en una tarea de Dios que es, finalmente, una tarea de adoración. Los hombres actúan, ayudan y aman, pero su acción, ayuda y amor permanecen infecundos mientras no estén contenidos en la tarea de Dios. Toda acción se hace fecunda por la contemplación. Todo lo que acontece en la tarea de Dios procede de Él y retorna a Él y como acontecer permanece un pasaje. Pero si una tarea que viene de Dios se inicia en ti e incluye a otros hombres, tiene siempre el sentido de un movimiento que vuelve a llevar a Dios. Y cada vez tú debes moverte un trecho del camino con el que te fue confiado. Donde puedas aferrar al que te fue confiado (donde él es accesible), allí debes tomarlo, para conducirlo adonde no quiere ir por sí mismo. Eres el instrumento de Dios para conducir ese hombre a Dios y como tal debes ser su compañero. Entrás en el cuadro de su vida para hacerlo estallar en el cuadro de Dios. Tu acción lo conduce a la adoración, del mismo modo como tu acción nació de tu adoración. Por eso, adorar y actuar en nombre de Dios forman una unidad y en su movimiento son un poco del agua manante del Señor que conduce a la vida eterna.

Pues la salvación procede de los judíos. De los judíos nos llega el conocimiento de lo que debemos adorar. Y no sólo

el conocimiento, sino también la promesa. En esa promesa cumplida está para nosotros la salvación, pues nosotros no sólo mirábamos a la promesa, sino que esperábamos su cumplimiento. Por el pueblo judío hemos recibido y experimentado toda la tradición, y sabemos que la salvación proviene de su centro. De este modo, para nosotros no existe ninguna duda. No somos, como ellos, los prisioneros de la promesa, sino sus liberados. Quien está encerrado en la promesa, no la ha sentido de un modo vivo; la ha tomado como un signo, cuyo cumplimiento, en última instancia, no es de esperar. Por eso el cumplimiento, cuando realmente aparece, permanece invisible para los judíos. Viven encerrados en la promesa sin poder comprender, recibir ni vivir el momento de su pasaje al cumplimiento. Y esto, porque quisieron acomodar por sí mismos sus pasos a los pasos de Dios, porque quisieron comprender tanto de Dios que en ellos no quedó espacio libre para los movimientos incomprensibles de Dios y de su providencia y, por ende, tampoco ningún lugar para lo comprensible mismo: ambos aspectos se compenetrán, pasan uno al otro, de otro modo la recepción de Dios sucumbiría a la fuerza comprensiva del hombre y los pobres de Espíritu, comparados con los inteligentes, se marcharían vacíos. La salvación viene ciertamente de los judíos, pero ahora ella *está* allí y ya no está ligada a ellos. Pero la salvación permanece abierta también a ellos, hasta tal punto que, como salvación ya venida, estaría dispuesta a venir de ellos siempre de nuevo, con la condición de ser aceptada por ellos como salvación, y así poder seguir actuando como fuente viva.

4,23. *Pero llega la hora, y ya está aquí, en que los verdaderos adoradores adorarán al Padre en Espíritu y en verdad. Pues tales adoradores busca el Padre.*

La hora llega. Esta vez ya no es la hora intemporal, sino la hora situada en la vida histórica del Señor. La hora en que es develada la promesa, en que la promesa se hace realidad, porque la vida comenzó a pulsar en el Señor, porque Él la ha anunciado en la encarnación, porque con ello cumple lo que de Él fue predicho. La hora llega, en que la Trinidad puede ser concebida en su carácter trino, no sólo con el espíritu, sino de hecho en la acción. La hora llega, en que es fundada la Iglesia, fundada de un modo a la vez visible e invisible en el Señor. La hora llega, en que nace la comunidad y se hace viva. La hora llega, en que el movimiento desde y hacia Dios en la fe, el amor y la esperanza se hace visible, no sólo en las huellas que deja tras de sí y que permiten concluir de ellas al Espíritu que estaba ahí presente: sino igualmente en su semilla viva, que surge como la fecundidad de lo vivo en la muerte y que, como la sangre de los mártires, continúa dando vida. En todo ello llega la hora *en que los verdaderos adoradores adorarán al Padre en Espíritu y en verdad*. Estos verdaderos adoradores son ahora aquellos que han reconocido al Hijo, todos los que han creído de tal modo que el Señor puede ampliar, incluso, su fe. Y cuanto más grande deviene su fe, tanto más grande deviene su capacidad de ampliarse. Cuanto más fuerte deviene su amor, tanto más ilimitadamente se deja expandir. Cuanto más crece su esperanza, tanto más seguro, comprobable y justificado es su paso a la vida eterna. Pues

fe, amor y esperanza son los precursores y el fundamento y el inicio de la vida eterna. Y como Padre, Hijo y Espíritu desde siempre son uno en la eternidad cumplida, así fe, amor y esperanza forman la unidad que hace accesible a los hombres la vida eterna, que trae a los hombres el cumplimiento de la promesa del Padre. Los verdaderos adoradores son, pues, los que experimentan este cumplimiento de la promesa, y por tanto pueden adorar con todo lo que el Padre ha despertado en ellos por medio del Hijo. Su adoración nunca es parcial, ella es completa y cabal ya en el espacio de lo humano, pues este espacio ha sido expandido por el Señor.

Tales adorarán al Padre *en Espíritu y en verdad*. Espíritu y verdad no se dejan separar; se pertenecen mutuamente, pues tienen en Dios su raíz unificadora. El espíritu fue creado para recibir la verdad y vivir en ella; la verdad otorga al espíritu su fuerza y su significado pleno. La adoración del Padre sólo puede acontecer en el Espíritu, pues únicamente el Espíritu de los verdaderos adoradores no necesita una prueba, no está pegado a las cosas de acá, sino abierto a toda ampliación, a toda nueva posibilidad, si es que ésta proviene únicamente del Padre. La adoración acontece en la verdad, porque para los verdaderos adoradores no existe ninguna duda: la llegada del Hijo, aunque ellos apenas puedan comprenderla, es suficiente para despertar su anhelo total de Dios; del Dios del que provenía la promesa y del que ellos ahora, adorando, reciben el cumplimiento que se consuma en el Hijo. Pues ellos reconocieron en su venir y actuar el amor del Padre, y la verdad del Padre se transformó en la verdad de ellos gracias al Hijo. En el amor que en el Hijo han recibido del Padre, en la exigencia de este mismo amor de repartirse en

ellos y por medio de ellos y más allá de sus personas, ellos reconocen que ese amor —aunque se haya hecho suyo— debe permanecer en ellos íntegra y completamente el amor divino. Justamente de este modo, para ellos la adoración es al mismo tiempo exigencia y cumplimiento: no perseveran en la adoración para sí mismos, sino más bien permanecen en el interior de la exigencia del Padre. Pues el Padre exige y busca precisamente tales adoradores, en los que la luz que brilla viva sea *Su* luz, en los que el amor que quiere poder regalarse sea *Su* amor, en los que el deseo de sacrificio pueda ser el agradecimiento por *Su* sacrificio.

La adoración siempre es respuesta a una pregunta que viene de Dios. Los verdaderos adoradores, que adoran en Espíritu y verdad, no se presentan ante Dios *de motu proprio*, se acercan a Él como quienes responden a la búsqueda del Padre. El Padre los *busca*, porque los necesita. Los necesita para su glorificación en el Hijo y para glorificación del Hijo en Él. Los necesita para mostrar que ambas glorificaciones se han hecho una sola en el Espíritu. Por eso los busca. Y no toma consigo cualquier hombre que se ponga a disposición para ese servicio, sino tales que Él mismo se ha elegido para ese servicio, a los que les ha dado todo lo que necesitan para ese fin, es decir, precisamente: poder adorar en Espíritu y en verdad. Este Espíritu y esta verdad provienen de Él. Él deposita a ambos en los adoradores como su don personal, para que se haga vivos en ellos y se desarrollen como adoración. Los adoradores reciben el Espíritu del Padre, que procede del Padre y retorna al Padre. Pero sin la ayuda del Hijo encarnado, el Espíritu del Padre no puede llegar al hombre, transformar al hombre y por el

hombre ser ofrecido de nuevo al Padre. Si bien el Padre busca a los verdaderos adoradores, los busca allí donde está el Hijo. El Padre no busca en ellos sólo su propio Espíritu y su propia verdad, sino el hacerse fecundo de Su don en el Hijo. En adelante ya no existe ninguna relación inmediata entre Dios y el alma en la que no participe el Hijo encarnado. Aun la adoración más íntima, la oración más secreta en la que un alma se dirige a Dios o es elevada por Dios a su misterio, nunca se da sin el Hijo. El Padre puede pronunciar una palabra divina al mundo, pero de retorno ya no resuena otro eco que un eco en el Hijo. Lo que resuena de vuelta es una palabra cristiana. Una indisoluble tríada armoniosa reina entre el Padre, el Hijo y el verdadero adorador. Como un varón clama por la mujer para reconocerse en ella, para encontrarse en esa otra imagen como en un verdadero espejo, así el Padre no clama por sí mismo, no quiere escuchar de vuelta del mundo el sonido de su propia voz, sino que clama por el Hijo. Y como la respuesta íntegra y total de la mujer no está simplemente en su propia donación, sino en el fruto de su cuerpo que ella obsequia al varón, así el Hijo responde al Padre presentándole los verdaderos adoradores en Espíritu y en verdad. Y como el varón ya no se aflige por aquello que ha entregado, así el Padre no busca su propia pregunta: lo que Él busca es la respuesta viva, el fruto maduro.

4,24. *Dios es Espíritu, y los que adoran a Dios deben adorar en Espíritu y en verdad.*

No existe otra adoración de Dios que la adoración en Espíritu. Sin embargo, Dios no ha regalado al hombre sólo dones

espirituales. De Dios provienen también los dones corporales: alimento y vestido y todo lo demás que nuestra existencia terrena exige. El Padre nos ha dado todo ello, no para volver a quitárnoslo, sino para que lo usemos de modo que, subordinado a los dones del Espíritu, sirvan para la conservación y fomento de nuestra vida espiritual. Más allá de estos bienes necesarios, el Padre ha creado los bienes de la sensibilidad, de la fantasía, del sentimiento, nos ha abierto el reino de la belleza: en la naturaleza, en la cultura, en toda forma del juego y del arte. Y no ha medido esta belleza mezquinamente, sino que la ha derramado sobreabundantemente. Le ha dado a este mundo sensible una especie de amplitud e infinitud sublime y dichosa, y a nosotros la capacidad de dejarnos alegrar y cautivar por su belleza. Pero también estos bienes deben alimentar en el alma la verdadera contemplación y guiarnos a la adoración en Espíritu y en verdad. Nos son regalados para mantener vivo nuestro espíritu, para elevarlo y expandirlo, para despertar y atizar en nosotros el deseo de Dios. Quien realmente cree en Dios y le ama, siempre y por doquier verá en esos bienes una imagen de la vida de la gracia en Dios. El deseo santo que en él provoca un paisaje o una obra de arte bate en él hacia delante y hacia lo alto, y deja resonar un deseo diferente, aún más amplio, aún más infinito. Sus sentidos, ligados todos a su situación terrena y obedientes a las leyes de la tierra, se abren al mundo del más allá y se cumplen como tales precisamente en esa apertura. En la siempre imperfecta escucha de una pieza musical terrena, se despierta en el que de verdad escucha el deseo de una melodía que sólo se escucha en el cielo. También en la total

donación corporal de los amantes, si es vivida de un modo cristiano, debe vivir un presentimiento del amor del cielo, que será infinitamente más gratificante que todo lo que se llama amor en la tierra. El que goza de la belleza y el que ama se perjudican a sí mismos en el puro goce. El gozo al que se entregan contiene una promesa infinita. Pero ellos saben que aquí en la tierra es imposible cumplir esa promesa. Y una parte de la belleza terrena misma radica en que ella es una imagen y un reflejo nostálgico de la belleza paradisíaca. Así, el mundo de los sentidos es un grado anterior al espíritu; ese mundo no nos está prohibido, más bien nos es regalado por Dios a fin de que en él y a través de él nos cumplamos hacia el espíritu; él es cumplimiento de nuestra verdadera vida en el estado del devenir. Todo lo que en esta vida terrena es capaz de nutrir el deseo no sucede sin los sentidos, pero sí en vista del espíritu. Nosotros percibimos la belleza del mundo terreno y en ella elevamos nuestra mirada hacia la belleza perfecta en el Espíritu. Esto sólo es posible si nuestro espíritu mismo está en camino hacia Dios, si está abierto para la adoración en Espíritu y en verdad. Entonces, la contemplación espiritual puede experimentar una especie ampliación, contemplando sensiblemente todo lo que es verdadero, bueno y bello.

Esos bienes urgen por ellos mismos a cumplirse en el espíritu y en el Espíritu. No están separados tan distintamente del espíritu como un piso inferior de uno superior. Más bien, en su nivel sensible mismo poseen una marca espiritual. Son capaces de ordenarse en la ley del siempre-más. Sentidos y gozados en el espíritu y en el Espíritu, esos bienes no dejan que sobrevenga ninguna saciedad, por el

contrario ellos promueven la verdadera hambre y sed del espíritu hacia Dios. Sin Dios, en verdad, apartan al hombre de Dios. El hombre intentará encontrar contento en esos bienes; aspirará a desconectar de ellos todo lo que le advierte acerca de los límites de la naturaleza y del mundo. Desde las cosas bellas construirá para sí una especie de cárcel artificial, un paraíso estético cerrado que será, sin embargo, sólo la expresión de su pecado y de su desesperación. Los efectos de los bienes de la sensibilidad dependen del hombre que los goza. Si él está cerrado en sí mismo, entonces ellos lo cerrarán aún más. Por el contrario, si está abierto a Dios en fe, amor y esperanza, entonces ellos nutrirán y enriquecerán la vitalidad de su vida en Dios.

Dios nos regala ese descanso y solaz en lo sensible como una ampliación de la contemplación espiritual. Celebra esos sentidos sanos y buenos, la belleza del mundo y la belleza del arte, para que por esa realidad también el mundo terreno y material participe en la adoración en Espíritu y en verdad. No recibir esos bienes sería un abierto desagradecimiento y el rechazo de una parte de la adoración misma. Sin ellos, nuestra vida activa se transformaría rápidamente en un mecanismo que funciona en vacío. No debemos considerar como un mandamiento de la vida de perfección el renunciar simplemente a enriquecer nuestra contemplación espiritual por medio de esos bienes. Pues también los actos de contemplación tienen su origen en los bienes de Dios y llevan a la adoración perfecta en el Espíritu y en la verdad. Y para nosotros, por último, aquí no reside un acceso menor al prójimo. El ocio y el descanso, que siempre de nuevo nos enriquecen, nos regalan los puntos de contacto

que nuestra misión necesita. En el gozo mutuo se alimenta y expande también nuestro amor comunitario. Y dando alegría a otro, crece al mismo tiempo en quien la dona su agradecimiento a Dios. La renuncia cristiana no está en sospechar de lo bello y de su gozo; la grandeza del Creador nunca se opone a la belleza de su criatura. La verdadera renuncia reside, más bien, en que nosotros no gocemos de los dones de Dios sin medida, desmedida y egoístamente, sino que en medio del gozo le volvamos a dar a Dios esos bienes.

La alegría es necesaria en la vida del hombre.

Y aún más necesaria, cuanto más diferenciada es la misión de un hombre. Él necesita alegría para poder cumplir satisfactoriamente su tarea. Pues en él, el mensajero de Dios, el amor debe ser atractivo, amable, arrebatador. Y sólo quien es arrebatado, es capaz de arrebatarse a otros al amor de Dios. En los dones de Dios y en su gozo se tocan los caminos y misiones de los hombres. Los dones y las misiones son diferentes, pero se complementan, como los cuartos de una naranja tocan con sus puntas el centro común y así se integran como un fruto completo, y este fruto redondo e indiviso es el amor de Dios que resulta desde el mundo: su adoración en Espíritu y verdad.

4,25. *Le dice la mujer: «Sé que va a venir el Mesías, el llamado Cristo. Cuando venga, nos anunciará todo».*

En ese saber, la mujer unifica la tradición judía y le pone un fin. Y del mismo modo resume su confesión, declarándose pronta para la venida del Señor. Él nos lo anunciará todo. Él traerá lo último, lo definitivo. Para eso ella está

abierta. Así, de este diálogo ella sale enriquecida y más dispuesta para Dios de lo que nunca lo ha estado. Pero aún se mueve en el interior de su propio espacio, por sí misma no podría comprender que Cristo es el esperado. Ella necesita que alguien se lo diga. Y ese alguien es el Señor. Pero también podría ser cualquier cristiano, cualquiera que ame, pero no de esa clase de amantes que ha conocido hasta ahora, sino uno de los mensajeros del nuevo amor.

Si la madre del Señor podía recibir toda verdad sin muchas aclaraciones, porque poseía la fe y el amor y ninguna clase de pecado en ella le obstaculizaba el camino, en la samaritana debía desmontarse y despejarse el espacio pieza por pieza, hasta que ella estuviera en grado de poder escuchar su anuncio personal, dirigido concretamente a ella. Ahora está preparada. Después de una vida llena de pecado, pero purificada por la presencia del Señor, por la absolución que Él le ha impartido luego de haber escuchado su confesión, por reconocer que es abrazada por la omnisciencia del Señor como por un espacio más grande que ha hecho estallar su propio espacio estrecho, que ha transformado sus propias tinieblas en Su luz y ha creado lugar, finalmente, para la palabra del Señor decisiva de ahora en adelante:

4,26. *Jesús le dice: «Yo soy, el que habla contigo».*

En esta palabra del Señor se cumple la conversión de la mujer. De Él ella recibe la fe en su divinidad, y de este modo Él le abre su espacio propio e infinito. En la fe se cierra para ella el abismo entre Dios y Cristo, entre el Padre y el Hijo, por la acción del Espíritu Santo comprende la unidad

de ambos. Cuando la fe cristiana aferra al hombre, para él la Trinidad se reúne en unidad. Pues en ese instante él toma y recibe parte en la vida eterna, que no es sino esa unidad de las tres Personas divinas. La inteligencia comprende a las tres Personas como tales; pero la fe, que va más allá de la inteligencia, comprende su unidad viva. Ese ir más allá que realiza la fe es el amor, como las tres Personas son una en el amor. Todo lo que el hombre recibe desde el momento en que cree acontece en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

4,27. En esto llegaron sus discípulos y se sorprendieron de que hablara con una mujer. Sin embargo, ninguno le dijo: «¿Qué quieres?, o ¿de qué hablas con ella?».

Los discípulos, que cuidan de lo material, regresan junto al Señor, que cuida de lo espiritual. El Señor, sin embargo, no desprecia lo material, pues pertenece a la creación de su Padre, que reconoce y acepta con gratitud. Él da el ejemplo de como se ha de ejercer y comprender el gozo de la bondad y la belleza terrenas. Según el Espíritu, Él es en el Padre, pero según la carne, es un hombre entre otros, no distinguible exteriormente de ellos. Él tiene las mismas costumbres y necesidades de vida que ellos y se sirve de todo lo que necesita para su sustento, de modo abierto y sin vergüenza. Este aspecto se fue incluso acentuando a lo largo de vida terrena. Participa en las alegrías de los hombres, en sus fiestas, en sus bodas. Él mismo se alegra, distribuye pan y pescado en abundancia, come y duerme; regala el mejor vino, y cuando regala siempre lo hace de modo plétórico.

Él conoce la sobreabundancia de los bienes terrenos; no porque fuese derrochador, sino para que, en lo posible, muchos puedan participar de ellos. Para Él, la sobreabundancia corporal siempre es camino y ejemplo de la espiritual, es una alusión a la sobreabundancia de su Padre.

Los discípulos *se sorprendían de que hablara con una mujer*. Se maravillan, primero, porque hasta ahora en la vida eclesial no vieron ningún lugar para la mujer. Hasta ahora todo ha tenido lugar entre el Señor y varones. Apenas conocen a la madre del Señor, y la conocen únicamente como madre. Además, ven en la mujer, sobre todo en las inesperadas, una posible relación con la tentación y el pecado. Pero no siguen preguntando, intuyen que aquí está naciendo algo nuevo. Ya saben de qué se trata en los diálogos del Señor y que todos esos diálogos conducen hacia el Padre. Presienten que también las mujeres experimentarán la salvación. Sólo que ahora eso les parece prematuro, pues el Reino aún no es visible. Y para una pecadora pública aún no ven una posibilidad de conversión. Piensan que una relación con Dios, con la Trinidad, sólo es posible en relaciones desde siempre ordenadas. El paso inmediato que ahora se da desde el pecado sangrante hacia la gracia supera su capacidad de imaginación. Aún no saben nada de la confesión. Como posibilidad de cancelación del pecado, sólo conocen el bautismo y esperan poder seguir viviendo en esa gracia. No comprenden que pueda existir un segundo sacramento que purifique de los pecados, porque aún no ven la vitalidad del cristianismo ni la necesidad renovada de vencer sus continuas nuevas caídas.

4,28-29. *Entonces la mujer, dejando su cántaro, corrió a la ciudad y dijo a la gente: «Venid a ver a un hombre que me ha dicho todo lo que he hecho: ¿no será éste el Cristo?».*

Ella deja el cántaro. No lleva el agua, pues está totalmente superada por el anuncio del Señor. En este momento, para ella lo terreno ha desaparecido, ha sido absorbido por el cielo. Aún no comprende que ambas realidades actúan en niveles diferentes. Piensa, tal vez literalmente, que de ahora en adelante ya no tendrá ninguna necesidad del agua terrena. Es el arquetipo de aquellos que han sido iluminados por la primera mirada en el todo y suponen que en el futuro esa realidad total los llenará de tal modo que serán abolidas también sus ocupaciones habituales. Ellos ven el aspecto incondicional del cristianismo, pero aún no su adaptación. Esperan, sin ser llamados a ello, la pura contemplación. La mujer, entonces, se encuentra en un estadio normal del desarrollo cristiano, el cual, sin embargo, es y permanece un pasaje. Más tarde comprenderá que para ella la fe no significa la suspensión de las tareas diarias. Más bien, la donación que ahora vive en ella, por sí misma y paulatinamente, irá vertiéndose en las formas de la vida cotidiana. Un peligro, de todos modos, puede esconderse en ese tiempo de transición: llegar a pensar que la suprema gracia de la conversión transformará automáticamente también la entera vida exterior, que la gracia es otorgada una vez para siempre, que en la vida diaria ya no es necesaria ninguna superación de sí, ningún sacrificio, ningún desarrollo.

Y si ese milagro no acontece, muchos dejan de ser fieles, pues es mucho más fácil aceptar lo que es único que lo que es constante y perseverante.

Pero en la samaritana aparece de inmediato lo que la salva de ese peligro: el aspecto apostólico. Ella debe volver a comunicar la verdad que ha recibido. Un impulso inmediato la empuja a ello. *Corrió a la ciudad y dijo a la gente: venid y ved a un hombre que me ha dicho todo lo que he hecho.* Ella debe hacerlo ahora, aunque aún le falte claridad sobre la esencia del Señor y no pueda comprender cómo pudo sucederle esto justo a ella: tener la gracia de encontrar al Mesías.

¿No será el Cristo? Su fe va todavía a tientas e insegura. Por eso pregunta una vez más por la esencia del Señor. Todavía cree necesitar la prueba de su carácter mesiánico. Él le ha dicho: *Yo soy.* Pero ella piensa que debe construir su fe más sobre la confirmación de su propia experiencia —pues el Señor le ha dicho sin duda todo sobre ella misma— que sobre lo inaudito que Él ha revelado sobre sí mismo. Quisiera edificar su fe más sobre un ver que sobre el simple y paciente recibir la palabra escuchada.

4,30. *Salieron de la ciudad e iban donde Él.*

La gente se deja persuadir rápidamente para ir al encuentro. Da fe a la palabra de la mujer, que se apoya en su propia experiencia. La gente reconoce, sin muchas diferenciaciones ni pruebas, que aquí se presenta algo real. En esto se hace visible el poder de la gracia que brilla y actúa a través de todo, también a través de un medio imperfecto. Pues, a fin de cuentas, estos hombres van hacia el Señor movidos mucho más por su gracia divina que por curiosidad.

4,31. *Entretanto, los discípulos le rogaban: «Señor, come».*

Los discípulos han procurado los alimentos e insisten en consumirlos de inmediato. En cambio, la mujer dejó el agua, como si ya no fuera necesaria. Los discípulos urgen groseramente al Señor a saciarse, mientras que la mujer se ha olvidado de dar al Señor el agua que le solicitó. En esto se hace visible la diferencia entre la fe femenina y la masculina. Los varones han seguido de inmediato y sin demoras al Señor, pero ahora esperan de Él una vida de algún modo asegurada respecto a la comida y bebida. Su conversión aconteció sin sensación, su fe es calma y auténtica, pero para el sacrificio y la renuncia han de ser educados lentamente. La mujer, en cambio, es elevada desde el centro de su pecado y de sus tinieblas hacia la luz divina. Su fe es un salto a la vida eterna. De este modo, ella quisiera quitar todo lo que forma parte de la vida vieja, tanto más que ahora percibe la relación interior entre la necesidad terrena y el pecado. Los varones arribaron más rápido a una fe constante; están junto al Señor desde hace mucho, pero para permanecer fieles en la vida ulterior necesitan, siempre de nuevo, de un estímulo, de un aliento, aun de ciertas seguridades terrenas. No saltan ningún escalón. La fe de la mujer, por el contrario, es un acto único, realizado de una vez para siempre. La mujer se entrega, también donde aún no comprende, donde percibe de modo imperfecto y sesgado la relación entre la tierra y el cielo. Cree que le basta el agua de la vida eterna y que ya no necesita simplemente del agua terrena. En esto reside la fuerza, pero también el peligro de su fe. Su fe está menos asegurada, lo cual constituye su belleza y su peligro.

4,32. *Pero Él les dijo: «Yo tengo para comer una comida que vosotros no conocéis».*

La comida del Señor está oculta en su misterio. Los hombres no la ven, pues no se deja descubrir en ninguna aparición exterior. Ellos no ven ni que el alimento esté presente ni cómo Él lo tome. Tampoco pueden inferirlo desde ningún efecto que pudieran atribuir claramente a ese alimento desconocido. La comida de la que Él habla está totalmente contenida en su misterio esencial. Por primera vez el Señor habla de ella, alude a ella como algo desconocido para ellos. Ella contiene algo escondido que se halla en su relación con el Padre, que quizá hasta constituya la esencia de su relación con el Padre. Pero los hombres no conocen esa relación. Ellos son siempre del parecer que si el Señor realmente ha salido del Padre, no ha traído consigo más que recuerdos, quizá la posibilidad de la oración. Como oración del Señor se representan algo semejante a la propia oración, sólo que más perfecto, más frecuente, más intenso. Pero no pueden imaginar que Él, también en su vida terrena entre ellos, permanezca completamente en el Padre. Y precisamente en ese espacio vacío de la incompreensión de ellos se esconde el misterio de su alimento, de su relación viva con el Padre. Pues ésta es su verdadera naturaleza: permanecer en el Padre y, gracias a este permanecer invisible, ser alimentado por el Padre. Sin esta comida, de inmediato se vería obligado a dejar de vivir. Para Él es de una necesidad tan elemental, que nunca habla de ella. Como entre los hombres existen necesidades corporales que se presuponen y de las que no se habla, así también el

Señor tiene sus necesidades espirituales que pertenecen a su naturaleza pero que, por ser misterios de la intimidad divina, no se detiene a hablar de ellas. Una madre no pone constantemente ante los ojos de su hijo adulto que ella lo ha amamantado con su leche materna. Del mismo modo, tampoco el Hijo habla de que el Padre cuida continuamente de su alimento.

4,33. *Los discípulos se decían unos a otros: «¿Le habrá traído alguien de comer?».*

Con esto los discípulos demuestran que de hecho no han comprendido nada. Quedan desconcertados, pues se han procurado estos víveres siguiendo su orden y ahora Él no quiere saber nada de ellos, sino que alude a otro alimento. Ellos buscan una explicación, pero se les ocurren sólo posibilidades que están dentro de sus propios límites humanos. Su fe se mueve en una visión pequeña, cotidiana, mensurable. Ven en el Señor una especie de hombre ideal y superior que ellos con buena voluntad y esfuerzo podrían alcanzar, un hombre que también está tendiendo y esforzándose y no vive en la plenitud. Por eso suponen que alguien ha venido y le ha traído alimentos. Aquí está el principio del rumor y de las habladurías. Y rumor y murmuraciones forman en el Evangelio un aspecto esencial de la fe no realizada y de la incredulidad que siempre retorna. Lo que no se comprende debe, sin embargo, ser aclarado y, por lo general, no se hace comprensible de otro modo que suponiendo e inventado relaciones humanas desconocidas.

4,34. *Jesús les dice: «Mi comida es hacer la voluntad del que me ha enviado y cumplir su obra».*

El Señor no pierde la paciencia, aunque ellos sigan pensando de un modo tan mundano. Pero Él corta el rumor de raíz, da una aclaración rotunda y satisfactoria. El Señor deja bien claro que se alimenta de la voluntad del Padre. Cumple la voluntad del Padre en el interior de su misión, en el movimiento permanente que va y viene entre el Padre y el Hijo, entre el Hijo y el Padre. Este movimiento nunca se agota en sí mismo, es siempre fecundo, tanto para el Padre como para el Hijo. Y este movimiento alimenta al Hijo transmitiéndole con cada nueva tarea del Padre también la fuerza nueva y la posibilidad de su cumplimiento. En la obediencia del Hijo al Padre, en su voluntad de hacer la voluntad del Padre, vive una gracia, una fuerza que por el cumplimiento de la tarea tan sólo se va continuamente acrecentando. Lo que viene de Dios es dosificado tan generosamente que siempre y en cada caso regala más fuerza que la requerida para el cumplimiento de la tarea particular, regala una gracia que siempre desborda a la tarea misma. Y si bien la gracia dada mira claramente a la posibilidad de cumplir la tarea y actúa su cumplimiento, sin embargo precisamente la sobreabundancia, que permanece, se transforma en la cosa principal: el Hijo, en la fuerza de ese más, en su ímpetu que va siempre más allá, cumple la tarea limitada sin pensar en medidas y límites. Él está situado en un movimiento infinito y en este movimiento va paso a paso por su camino sin contar ni medir los pasos singulares.

Él vive de ese alimento de gracia. También a la mujer samaritana le pareció que en adelante ella debía vivir tan sólo de la sola gracia. Pero tarea y vocación son fundamentalmente diferentes en uno y en otra. El Señor las posee en toda su plenitud; la mujer sólo cree tenerlas. Él viene de la contemplación y por la acción retorna a ella; la mujer huye de la acción a la contemplación sin estar llamada a ello.

Entre los hombres vale que las vocaciones de Dios son diferentes, son siempre distintas, sin que al hombre le sea dada la posibilidad de determinar, ponderando, los grados más altos de esas vocaciones. Lo único seguro es que toda vocación que proviene de Dios garantiza el alimento espiritual, de tal modo que el llamado ya no necesita preocuparse inquietándose por el alimento terreno; que con las vocaciones también se acrecientan las fuerzas ofrecidas: cuanto más directa y exclusiva es una vocación, tantas más fuerzas le son puestas a disposición. Otro, que no ha recibido esa vocación, no sería capaz de cumplirla. Y, en verdad, habla de la autenticidad de una vocación que en su misión siempre se llegue al límite del ya-no-poder-más. Pues Dios espera del que es llamado que utilice para su propio alimento solamente la medida mínima de las fuerzas que le fueron puestas a disposición, para poner el resto de ellas a disposición de los demás, a los que, finalmente, toda vocación siempre se dirige.

Dios actúa su obra repartiendo las vocaciones y mediante diferentes instrumentos, pues en esta distribución nace el movimiento hacia Él. Esta partición es signo de fecundidad, en esta repartición surgen vida y crecimiento. La comida que allí es servida a los individuos es siempre personal y diferenciada, pero esa diferenciación está únicamente al

servicio de la unidad más rica y más viva que se encuentra en la coronación de todas las misiones. En el centro de la vocación trabaja el Señor. Pero, por medio de la inserción del Señor, el hombre que trabaja para Él no es puesto en una mayor distancia de Dios. La mediación del Señor es, más bien, la realización de la inmediatez entre el hombre y Dios. Así, también la mediación de otros llamados, de los santos: todas las relaciones de los actores –de los sacerdotes, de la comunidad, de la Iglesia– hacia Dios no se hacen más indirectas sino más vivas y plenas de movimiento por esta mediación de Cristo y de los santos. A Dios nunca nadie le ha visto, pero se hace comprensible en los que Él ha llamado. Por eso la piedad de la «gente sencilla» que entiende ir a Dios revistiéndose de la devoción a algún «santo amado», de una «forma de devoción preferida», no ha de verse como desviada por querer ir a Dios a través de un mediador. Por otra parte, cuanto más uno de los que son llamados es aferrado por el Espíritu Santo, diferenciado y diferenciador, más unitaria se hace su relación con Dios: las tareas en la tierra se van diferenciando y discerniendo, mientras la relación hacia el cielo se va haciendo más simple e inmediata.

4,35-38. *¿No decís vosotros: cuatro meses más y llega la siega? Pues bien, yo os digo: alzáed vuestros ojos y ved los campos que ya blanquean para la siega. El segador ya recibe su salario y recoge fruto para la vida eterna, de modo que el sembrador se alegra igual que el segador. Porque en esto resulta verdadero el refrán de que uno es el que siembra y otro el que siega. Yo os he enviado a segar lo que no viene del fruto de vuestro trabajo. Otros se fatigaron trabajando y vosotros habéis entrado en su labor».*

Vosotros decís: *Cuatro meses más y llega la siega*. Vosotros tenéis vuestros refranes. Habláis así y tenéis además muchos otros, ligados a la tierra. Os resulta arduo encontrar comparaciones entre vuestros deberes y cuidados cotidianos y los deberes y cuidados que habéis de llevar y cumplir en nombre del Padre. Sin embargo, debéis encontrar y crear tales comparaciones, tales parábolas y relaciones entre la tierra y el Reino de los cielos. Precisamente porque vuestra tarea como apóstoles entre los hombres debe ser bien diferenciada, debéis aprender a sacar de todas las cosas una parábola que remita a las cosas últimas, a Dios, para así construirles a los hombres un camino desde su vida cotidiana hacia la eternidad.

Los campos no maduran de inmediato, van mostrando con anticipación indicios de su maduración. En la naturaleza comienza a reconocerse oportunamente que la cosecha se va acercando. Y si esto vale para los campos, cuanto más para la cosecha del Padre que quiere recoger las almas. Todo el trabajo bien diferenciado que va de la siembra a la cosecha confluye, finalmente, en un gran movimiento hacia el que siega. Sobre él recaen todos los frutos y el premio de todas las fatigas. Pero él no olvida a los particulares que han sembrado para él. Pues, si bien los trabajos tuvieron lugar en los tiempos más diversos y con resultados exteriormente diversos, todos ellos eran parte del mismo trabajo en el único campo del Padre. El Padre no olvida a los sembradores. Reconoce su trabajo, siempre que haya sido un trabajo en Su tarea, pues el campo le pertenece. Durante la cosecha, se acuerda del sembrador, para que también éste comprenda las conexiones, reciba aliento en

su misión y en la cosecha del Padre vea su propia tarea en la nueva siembra. Pues en cada cumplimiento de una misión reside de inmediato una nueva misión. Cada semilla indica más allá de la cosecha hacia la próxima siembra. La actividad sacerdotal, el estado consagrado, el apostolado de los laicos, nada descansa en sí mismo, en la fe de hoy y en su esperanza está protegido en germen todo el futuro: y en éste sólo se hará visible el amor de hoy.

Lo que el segador recoge, lo acopia *para la vida eterna*. Toda cosecha es eterna. No es pensable que algo se realice en la tarea de Dios y no sea determinado para la vida eterna. Si lo sembrado es recogido de inmediato o si miles de trabajos se interponen entre la siembra y la siega: el signo de autenticidad del trabajo siempre radica en que sucede en vista de la vida eterna. Todo obrar fecundo acontece hacia el Padre eterno, aunque en el mundo bien pueda parecer aislado y sinuoso. Si se realiza en el interior de la misión, entonces es fecundo para la vida eterna. Esto se hará visible en la hora de la cosecha. Y en esa visión estará la alegría del trabajador. En sí es ya una gran recompensa que *el sembrador* pueda alegrarse junto con *el segador*, sin pensar mínimamente en las penas pasadas. La vista de la cosecha misma es la alegría eterna, es la gran fiesta de la cosecha del mundo.

Siembra y cosecha se realizan en el nombre del Padre, pero la cosecha pertenece únicamente al Padre, porque la siembra aconteció en su nombre. Él ha dado la tarea. Y Él ha enviado la palabra, para repatriarle todas las almas. Él es la meta de la maduración del mundo; y porque es la meta, también está en el origen de la siembra. Sin embargo, el Señor puede decir que *Él* ha sembrado y ha *enviado a segar*

a los discípulos. Ha sembrado, porque Él mismo es la siembra viva del Padre. Y los discípulos siegan, porque ningún hombre puede establecer un inicio que no sea fundado por Dios, de modo que el trabajo humano es desde siempre cosecha de una siembra divina previa. Siembra y cosecha del hombre, entonces, están siempre comprendidas y conservadas en el interior de la siembra y cosecha comprensivas de Dios. El trabajador humano está insertado entre el inicio y el fin de Dios, por tanto su trabajo sólo puede ser fecundo si se comprende a sí mismo como trabajo en la obra comprensiva y superior de Dios. El hombre no tiene una visión de conjunto ni de la siembra ni de la cosecha; la visión de conjunto debe dejársela a Dios en fe, amor y esperanza.

En la serie de los trabajadores, uno puede fracasar. Será el que intente sembrar y cosechar para sí mismo. No se pliega, no se adapta al orden de la Iglesia y de la tradición: provoca un cisma. Por eso su trabajo deviene infecundo para la vida eterna. Buen y mal trabajo se disciernen según se desarrollen dentro o fuera de la tarea del Padre. La tarea particular de cada individuo está radicada en la fe y en el amor; ambos son lo comprensivo, lo que crea el contacto vivo con la obra total. Quien persevera en la fe y en el amor, para él es indiferente cuando y como es empleado. Pero en todo actuar cristiano, precisamente porque el trabajo nunca es posible abarcarlo con la mirada, siempre permanece un momento de incertidumbre. Lluvia, sequía, granizo pueden malograr la cosecha. Como en todo trabajo humano se esconde una angustia (pues la obra podría de veras fracasar), así el trabajo en la cosecha del Padre es a menudo no sólo duro, sino también angustioso. Esta

angustia es una parte de la verdadera vitalidad de la fe, del amor y de la esperanza. Visto desde afuera, estos tres parecen cerrados y comprensibles. En cambio, en lo más hondo están plenos de agitación, porque son devenir y crecimiento al infinito y porque, finalmente, sólo obedecen a la ley de Dios que siempre es explosiva. Imposible de ser abarcado con la mirada es no sólo el resultado del trabajo, la cosecha, sino también el trabajo mismo.

Porque el individuo, en general, sólo es un miembro en la cadena de los trabajadores, también debe ser capaz de *entrar en el trabajo* de otros y de llevar a cabo lo que los otros han iniciado. Debe estar dispuesto a concluir un trabajo que fue iniciado, en el nombre de Dios, pero con otro método y según otro estilo. Esto no significa, por cierto, que se deba dividir excesivamente el trabajo —confiando un plan unitario sucesivamente a diferentes trabajadores sin una razón apremiante—, más bien, se ha de dejar que también la unidad de los talentos de un trabajador actúe al servicio de la obra de Dios. En cualquier organización, por móvil que sea, deben existir ciertos puntos de apoyo y de descanso. A una obra debe dársele tiempo, dejar que se consolide orgánicamente en el mundo y que eche raíces. No debe cambiarse ni confundirse la movilidad divina hacia el Padre con la intranquilidad humana y superficial. El cambio humano —con todos sus cruces y entrecruces— debe molestar tan poco como sea posible al continuo flujo del movimiento divino. Todo el que sigue y obedece ha de plegarse sin ruidos ni fricciones a la cadena de los que actúan, para asumir el trabajo allí donde el último lo ha dejado.

Estas enseñanzas del Señor sobre la cosecha y sobre el gran movimiento del mundo hacia el Padre no están en vano en la conclusión del encuentro con la samaritana. Si la samaritana faltase, entonces todo el pasaje no sería más que un ejemplo moral. Pero, como es, muestra que el trabajo de Dios procede bien distintamente que el humano. Aquí no son considerados los buenos, sino los creyentes. Y como cooperadores en la siembra y en la cosecha no son tenidos en cuenta los adelantados y entendidos, sino con harta frecuencia –visto humanamente– la gente más imposible. También el proceso del trabajo mismo es opuesto a toda expectativa humana. Los hombres quieren constantemente un plan claro y comprensivo, como lo es el plan de un campesino cuando trabaja su tierra. Pero el plan de Dios es impenetrable. Sólo se sabe una cosa: que ese plan finalmente conduce a Dios, que es Dios el que llama, conduce y siega. La opacidad misma es parte de su plan: Él prepara a los hombres para la vida eterna, lo hace mostrándoles que Él, como Dios, siembra y cosecha de un modo bien distinto de como lo harían ellos. Él puede hacer de una pecadora, que aparentemente ha vivido completamente aparte, de repente una discípula y un instrumento para la conversión de Samaria. En el destino de ella se halla también un inicio de la sobre-exigencia cristiana, porque en su plan impenetrable Dios rara vez procede de grado en grado, sino la mayoría de las veces de modo arrojado y precipitado. El crecimiento orgánico corresponde, ciertamente, a nuestra esencia y a nuestro modo de pensar, y nosotros debemos trabajar en el servicio de Dios también con nuestra razón y según sus leyes. Pero ninguna razón humana puede

inmiscuirse cuando Dios ha hablado y ha expuesto su plan, por más que ese plan pueda parecernos abrupto e inorgánico. Pues, al fin y al cabo, todo es su trabajo, su siembra y su cosecha, y todo nuestro trabajo sucede en su Nombre.

4,39-40. Muchos samaritanos de aquella ciudad creyeron en Él por las palabras de la mujer que atestiguaba: «¡Me ha dicho todo lo que he hecho!». Entonces, cuando los samaritanos llegaron donde Él, le rogaron que se quedara con ellos. Y Él permaneció allí dos días.

Para los samaritanos fue suficiente que la mujer les haya relatado su destino. Ella es conocida como una pecadora, no como una mentirosa. Los miembros de su pueblo, que la conocen, no le atribuyen más pecados de los que posee. No están cerrados a lo bueno que ya existía en ella: su voluntad de ayudar, su disponibilidad para amar. De este modo corresponden al anuncio presentado de modo tan categórico por la mujer. Están dispuestos a dejarse convencer, pero exigen más pruebas. Estas pruebas les resultan necesarias, porque su justicia —pues, según su juicio le están tributando justicia a la samaritana— todavía no conoce el amor. Por eso van donde está el Señor y le ruegan que permanezca junto a ellos. Para el Señor todo campo de acción es bienvenido. Nunca convierte a un hombre en vista de él solo; en cada conversión ve el núcleo de un nuevo movimiento. Cada conversión es inicio de un crecimiento en la Iglesia, pues ninguna se detiene en el individuo. El Señor acepta la invitación que le hacen con naturalidad; lo hace siguiendo la petición de ellos y

conmovido, también, de que la mujer rápidamente convertida ya haya comenzado a transmitir lo recibido.

4,41. *Y muchos más creyeron por la palabra de Él.*

Pues la primera palabra era la de un pecador, pero ahora se escucha la palabra de Dios mismo. Como también antes, en el bautismo, concurría más gente al Señor que a Juan. Lo más grande siempre sucede cuando aparece el Señor. Por eso la Iglesia debe, en todo lo que hace, apoyarse mucho más fuertemente en el Señor, en la palabra inmediata de Dios. No sólo mostrar mucho más a Dios, sino también venir de Dios y hablar de Él. Por cierto, existen grados intermedios, transparencias, modelos, y el prójimo nos es regalado para ayudarnos. Pero toda ayuda y conversión y toda profundización en la religión vive sólo del inmediato «a partir de Dios». Como los santos (cf. 3,14-15) sólo existen para mediar lo inmediato, así todos los comentarios, libros y glosas piadosos existen únicamente para mediar el camino hacia la inmediatez de la Sagrada Escritura. Y ninguna palabra humana puede hacer palidecer o querer reemplazar la fuerza primitiva de la palabra de Dios en la Iglesia. Pues, en última instancia, toda fuerza verdadera irradia desde esa palabra. Pero muchos predicán y enseñan tan de buena gana, sólo porque aman escucharse a ellos mismos. La palabra quizá haya actuado una vez en ellos, pero ahora su experiencia es más importante que la palabra. Hablan del efecto de la palabra en ellos y, por eso, del efecto de Dios que proviene de ellos y, así, finalmente hablan sin notarlo ya sólo de ellos.

4,42. *Y le decían a la mujer: «Ahora ya no creemos por tus palabras, pues nosotros mismos hemos oído y sabemos que Éste es verdaderamente el Salvador del mundo».*

En esta afirmación los samaritanos no son del todo justos. Pues algo del testimonio de la mujer continúa viviendo en la fe de ellos. Si la mujer no hubiera estado presente, ellos aún no tendrían la fe. Antes fueron justos frente a la mujer, si bien fuera del amor. Ahora se vuelven injustos. En tales movimientos pendulares oscila el juicio humano, mientras no proceda del centro del amor. Aunque es verdad que toda fe debe moverse hacia la inmediatez del Señor, sin embargo la mujer fue el motivo, el eslabón intermedio del que se sirvió el Señor. Ciertamente, también ahí actuó en definitiva el Señor convirtiendo a la mujer. Pero ella ha preparado el terreno para que ellos pudieran recibir el anuncio inmediato y el Señor construye sobre ese terreno preparado.

La conversión inmediata de la mujer que el Señor realiza significa que ella es asumida en Su mirada penetrante, es contemplación. La obra de la mujer, que anuncia al Señor visto, es acción. Pero como de su contemplación fluye la acción, así de esta acción surge a su vez la contemplación creyente de los demás. Hasta ahora la relación de contemplación y acción fue vista de un modo unilateral: la acción surgiendo de la contemplación. Aquí se hace visible el aspecto complementario: la contemplación como fruto de la acción.

Ahora ya no creemos por tus palabras. En estas palabras que los samaritanos dirigen a la mujer se esconde un reproche, uno que luego retornará a menudo en la Iglesia y que no ve ya el papel de la acción junto a la contemplación

sobrestimada. Ciertamente, la contemplación puede contener fuerza de conversión para el individuo y para una gran multitud. Pero aquí su fuerza es sobrestimada en detrimento de la fuerza de la acción. Es la acción la que es menospreciada, no porque haya sido realizada por una mujer y una pecadora, tampoco porque el Señor hubiese ejercido una impresión tan fascinante sobre estos hombres que ellos habrían sido simplemente raptados en la contemplación. Sino a partir de un secreto orgullo: quisieran agradecer su fe solamente al Señor. Ese orgullo secreto, que en los contemplativos está presente a menudo sólo como tendencia, a menudo casi inconsciente, más tarde se hará notar siempre de nuevo en la Iglesia.

Nosotros mismos hemos escuchado. También aquí yace un dejo de superioridad. Primero creyeron ingenuamente en la afirmación de la mujer, ahora atribuyen importancia al hecho de gozar de cierta familiaridad con el Señor. Ya en estos primeros convertidos se adhiere algo demasiado humano que tampoco los que vendrán rara vez se lo quitarán del todo.

Sus últimas palabras mitigan en parte esas falencias: *«Nosotros sabemos que Éste es verdaderamente el Salvador del mundo»*. Ellos lo saben porque Él lo dice, pero también porque ellos mismos son redimidos. Saben que el movimiento que ha comenzado en la mujer pasó hacia ellos y puede expandirse a todo el mundo. Creen como aquellos que ya poseen una prueba de la fuerza de la fe: que ella crece como una bola de nieve y en su movimiento continuará creciendo hasta el fin del mundo. Y se cree más en lo que se ve y experimenta con los propios ojos que en lo

que solamente se escucha. Ellos han visto el movimiento de la fe en su originarse y creen en que ese movimiento prosigue ilimitadamente.

4,43. *Y pasados dos días, partió de allí para Galilea.*

El Señor les concede que le vean sólo por dos días; le pone un fin temprano a esa visión. Quien una vez lo ha visto, sobre la base de esa visión no tiene ninguna prerrogativa para continuar viéndole. Pero, sobre todo, quien ha visto al Señor debería ser en adelante totalmente justo y correcto. Sin embargo, ya en el diálogo de la gente con la mujer algo era ligeramente erróneo. Ellos comienzan ya a gloriarse de su inmediatez con el Señor. Si el Señor hubiese permanecido más tiempo, habrían comenzado a considerarse sus «íntimos». A causa del trato inmediato con su humanidad habrían olvidado su palabra divina y, así, sin notarlo su fe habría muerto. Aquí está el punto de partida de todas las falsas místicas, también de las desviaciones de místicas bien iniciadas. Ellos hubieran tenido, de un modo creciente, la conciencia de ser los «únicos verdaderos cristianos», pues ellos han visto, eran videntes. El Señor mismo aclara el motivo de su partida:

4,44. *Pues Jesús mismo dio testimonio de que un profeta no posee honor en su patria.*

Ellos comienzan a disminuirlo, haciéndose igual a Él. Comienzan a transformar su relación con Él en una «religión». Comienzan a incorporarlo a sus relaciones y tratos

personales, familiares, íntimos. Ya empiezan a elucubrar sobre su caso, a englobarlo en sus habladurías y rumores. Si permaneciera, no vacilarían en «copiarlo» de alguna manera, pensarían acaso en «heredarlo». Así sucede cuando el profeta se detiene en su tierra. Le es permitido recorrer brevemente su patria, como el acontecimiento elemental que él mismo es. Y porque debe ser tal, no le está permitido permanecer, pues lo elemental no puede ser anexado a la vida corriente.

4,45. Cuando llegó, pues, a Galilea, los galileos le recibieron con honra, habiendo visto todo lo que hizo en Jerusalén en el día de la fiesta, porque también ellos habían ido a la fiesta.

Los galileos creen porque ya han visto algo: los milagros en Jerusalén. Ellos poseen una cierta disponibilidad para recibir, la cual consiste, sin embargo, en poco más que en la falta de aversión. No tienen ningún inconveniente en que sea el Mesías. Pero su fe no es anhelante, sino satisfecha e indolente: ellos son la imagen de la comunidad mediocre.

EL FUNCIONARIO DEL REY

4,46a. Volvió, pues, a Caná de Galilea, donde había convertido agua en vino.

Siempre de nuevo sucede en el cristianismo que el Señor pone un fundamento al que más tarde regresa. Aquí vuelve al lugar en el que ha realizado su primer milagro. Viene

distinto, cambiado, pero no obstante esto vuelve al mismo lugar. Y en este volver se demuestra como el mismo. Entonces era el inicio y desde entonces muchas cosas han cambiado. Los hombres han cambiado gracias a Él, pero Él es el que es: el Hijo del Padre. Así, en la vida cristiana no sólo existe el intento de un progreso, un camino comparable a un tornillo, sino la gracia que permanece como origen y que, como fundamento, no puede ser olvidada. Si una vez el Señor ha cobrado vida en un hombre, le ha sido cercano, se le ha revelado, podrían luego sobrevenir momentos que exteriormente tengan una apariencia tan distinta que parecieran no recordar en nada a aquella revelación primera. Pero el Señor vuelve y el hombre puede y debe acordarse de aquellos momentos del origen. Progreso no significa contemplar al Señor siempre desde un punto de vista nuevo. Su progreso como Hijo del Padre no consiste en que realiza su unicidad propia —su ser y actuar únicos— sólo una vez para luego darla por terminada, sino en que Él, en todo cambio y en cada paso por la vida, es y permanece el Hijo único del Padre.

4,46b-47. Había allí un funcionario real, cuyo hijo estaba enfermo en Cafarnaún. Cuando se enteró de que Jesús había venido de Judea a Galilea, fue donde Él y le rogó que bajase a curar a su hijo, pues se estaba muriendo.

El padre ruega porque ha oído que Jesús puede más que los demás. En el fondo no cree. Viene donde está el Señor, como se va a ver a alguien que —según se dice— cuenta con recursos misteriosos. Pero que Cristo sea el Hijo del Padre

o que hoy en día sean posibles milagros, eso no puede creerlo. Pero quiere intentarlo todo, no dejar nada fuera. Daño no puede hacer. Va al Señor con una resignación que, en fin de cuentas, es lo opuesto a la fe. Con una resignación que se refiere menos a la muerte próxima de su hijo que a un trazo esencial de su corazón. Ve en los milagros del Señor una especie de acumulación de casualidades. Sin embargo, llamando a la puerta del Señor espera no ser él la excepción. Por otra parte, no está alejado de la fe, tiene en sí una actitud de no contradecirla, incluso una cierta disponibilidad hacia la fe. Pero no reconoce plenamente esa disponibilidad, la hace dependiente del destino de su hijo. No sería capaz de aceptar la muerte de su hijo y, a pesar de ello, creer. Y aunque todavía no tenga la fe, se asemeja bastante a aquellos que tienen una fe débil, una fe débil incapaz de resistir una conmoción. También se parece a aquellos que, a pesar de no tener fe, no están alejados hostilmente de ella, sino que de algún modo manifiestan su buena voluntad y quisieran hacer de ésta el presupuesto de su fe. Su disponibilidad no es fe cristiana, sino una especie de fe moral. El funcionario es un hombre honorable, que vive según principios estrictos, que ama a su hijo —si bien para sí— y está dispuesto a amar al Señor del mismo modo —para sí—, de alguna manera como agradecimiento a un servicio dispensado. Hace todo con reflexión. Sabe exactamente donde se encuentra. Por eso tiene también una cierta comprensión para la fe de los demás, quizá la reconozca como una especie de sostén de su debilidad. De todos modos, no la rechaza como algo malo.

4,48-49. *Entonces Jesús le dijo: «Si no veis señales y prodigios, no creéis». Le dice el funcionario: «Señor, baja antes de que mi hijo muera».*

Los hombres exigen primero una demostración del poder del Señor, sólo luego están dispuestos a obedecerle. Su fe se asemeja a un contrato, a un negocio. El funcionario no entiende que toda fe que concierne y comprende en sí a Cristo se transforma en un donarse mutuo. El hombre ve ante todo el tomar mutuo. Ve en su disponibilidad para creer una especie de prenda para la futura dependencia, para el sacrificio que deberá tomar sobre sí. Pues ya calcula lo que el Señor tomará de él, lo que le exigirá. Sabe muy bien que el Señor no le exigirá dinero, pero la fe misma le parece una especie de pago a plazos. Preferiría mejor poner una suma inmensa sobre la mesa y cancelar toda obligación, pues la exigencia espiritual le parece mucho más dura que cualquier otra. Encuentra una tal transacción, vista a partir del Señor, no del todo noble: no sabe, precisamente, que se puede dar y –no obstante– ser el agraciado sin medida. Esta experiencia es la que le falta por completo, nunca la ha hecho en lo vivido hasta entonces. Y él todo lo juzga según su experiencia. Aún no conoce el amor y por eso tampoco la dicha, pues la vitalidad del amor consiste en regalar y ser regalado. Que el Señor, antes de ir adelante, exija primero la conversión, la transformación en él de la relación entre ver y creer, recibir y donar, esto le resulta penoso. Él va a lo concreto: *Señor, baja antes de que mi hijo muera*. Su hijo es importante para él, no el Señor. El Señor es sólo instrumento. Él presiona, no ha venido para tener largas conversaciones. Quiere hechos, si no, nada.

4,50-54. *Jesús le dice: «Ve, tu hijo vive». Creyó el hombre en la palabra que Jesús le había dicho y se puso en camino. Cuando bajaba, le salieron al encuentro sus siervos y le dijeron que su hijo vivía. Él les preguntó la hora en que se había sentido mejor. Ellos le dijeron: «Ayer a la hora séptima le dejó la fiebre». El padre comprobó que era la misma hora en que Jesús le había dicho: «Tu hijo vive» y creyó él y toda su familia. Este nuevo milagro, el segundo, lo realizó Jesús cuando volvió de Judea a Galilea.*

En la palabra del Señor: *Tu hijo vive*, conviven dos aspectos: el pasaje de la enfermedad a la salud y el pasaje de la incredulidad a la fe. Pues el Señor nunca ha realizado un milagro meramente corporal. Todos sus milagros se orientan a la fe y la hacen nacer. Él realiza milagros sólo en el sentido del Padre, para allanarle los caminos al Padre. Cada uno de sus milagros es cumplido en el interior de su misión, para liberar el camino que conduce al Padre. Y por eso hay algo común a todos sus milagros: cada uno de ellos, también el menos aparente, es un sacrificio que el Señor consume. Si los hombres creyesen como debieran, es decir sin signos ni milagros, entonces la tarea y el camino del Señor serían más livianos. Para Él, cada milagro que cumple es un peso adicional y, por tanto, un aumento de su sufrimiento futuro. Cada milagro es sufrido por Él, porque por el sufrimiento debe romper la oposición de la incredulidad.

El hombre cree y se va. También en él se ha producido un cambio. Aunque aún no ha visto el milagro, cree. Una parte del milagro ha sucedido en él mismo. En el camino encuentra a los servidores, que aún no creen y le transmiten la prueba y la visión. Le anuncian la curación corporal de su hijo. Pero él ya ha comprendido estando junto al Señor

que la vida de su hijo es ante todo la vida de la fe, y ahora sabe que también ésta le es regalada.

La hora concuerda. De tal manera cree él y toda su casa. Él ha creído primero y aún sin pruebas, luego es superado viendo la prueba. Contrariamente a su hijo, él no se da cuenta del principio de su propia transformación cristiana, sólo más tarde la comprende, después que ha ocurrido. El hijo, en cambio, conoce el punto de partida de su fe: éste coincide con su curación. Cree con simplicidad y gratitud, simplemente de la enfermedad de la incredulidad se ha despertado y curado a esta fe. Ha comprendido su curación inmediatamente como una transformación espiritual. Los servidores, finalmente, creen por apego y fidelidad. Creen porque los señores creen. Padre e hijo creen directa e inmediatamente, los servidores creen por mediación de los señores. Aquí se insinúa lo que es la casa cristiana en su unidad de fe graduada y recíprocamente entrelazada.

EL ENFERMO DE BETESDA

5,1-4. Después de esto, hubo una fiesta de los judíos y Jesús subió a Jerusalén. Hay en Jerusalén, junto a la Puerta de las ovejas, una piscina que en hebreo se llama Betesda, que tiene cinco pórticos. En éstos yacía una multitud de enfermos, ciegos, cojos, paralíticos, esperando la agitación del agua. Pues un ángel del Señor bajaba de tiempo en tiempo y agitaba el agua; y el primero que se metía después de la agitación del agua quedaba curado de cualquier mal que tuviera.

Tal vez no carezca de importancia la referencia a la piscina *junto a la Puerta de las ovejas*. Por primera vez aparece aquí el motivo de las ovejas que luego será tan significativo en el Evangelio de Juan. Aquí se encuentran reunidos un grupo de hombres que en su simplicidad despierta la impresión de un rebaño de ovejas. Las ovejas son conmovedoras e indefensas en su simplicidad. Y ya ahora, caminando por estos lugares, el Señor es tocado y conmovido por tal simplicidad. En ellas ve la imagen de los que son inocentes. Pero todas ellas se han dejado encerrar en una especie de sistema enmarañado, en un cerco de espinas espiritual, del cual ya no pueden liberarse por sí mismas. Así se transforman en la imagen de una gran parte de la humanidad. Odian su enfermedad, no ven ninguna bendición en ella. Pero, ya que ahora se encuentran sin más ni más en ese estado y se sienten obligados a construir su vida a partir de ello, se han inventado una historia, un mito, una mezcla de religión y medicina, de cuya gracia viven y que da a su estar enfermos un sentido y una justificación. La situación general es superstición y las curaciones que tienen lugar son curaciones aparentes. Entre los enfermos se encuentran grupos bien diversos. No todos son enfermos reales, muchos de ellos se han ido deslizando de un modo u otro hacia el estado de enfermos y ya no encuentran el camino ni la fuerza para superar tal enfermedad. Hacia fuera continúan jugando el papel de enfermo, porque les parece interesante o beneficioso en muchos aspectos. O también porque ya no encuentran el coraje para estar sanos, aunque sepan muy bien que ya no tienen ninguna razón para aferrarse a su enfermedad. Todos

ellos necesitan un pretexto exterior para curarse, una teoría de la curación, para disculpar y transfigurar de algún modo su pasaje a la anterior vida normal. Volver simplemente a estar sanos les resulta poca cosa; para ese pasaje requieren un hecho que despierte sensación. Sólo si se provoca más sensación con su sanarse que con su enfermedad están dispuestos a separarse de ella.

Ellos son, también, la imagen de aquellos que saben de su enfermedad interior, pero no pueden ni quieren deshacerse de ella: son los que están enfermos en la fe y en las costumbres. En lo más profundo de su ser saben que sólo hay una salvación: el Señor. Pero es a Él al que no quieren, por eso se refugian en una de las miles de filosofías, «iglesias», sectas, mitos, herejías y supersticiones; inventan de antemano siempre nuevos proyectos de tales sistemas, pero todos ellos no son sino un siempre nuevo sustituto de la fe, la cual no puede producirse. En torno a la Iglesia del Señor surgen y se asientan, como un conglomerado de tiendas y barracas, todos esos tentativos efímeros de sustitución de la simple verdad, la cual sólo exige el coraje de la donación total. Este coraje, que a la vez significaría la curación, es lo que los hombres no logran procurar en la Puerta de las ovejas. A través de este gentío ahora camina el Señor y realiza en medio de ellos un milagro con un sentido simbólico.

Este nuevo milagro tiene una determinada semejanza con el último. Pues, tanto el funcionario real como los enfermos en la Puerta de las ovejas temen angustiosamente que el Señor pueda quitarles algo. Ambos apelan a su buena voluntad, para no tener que creer. Lo que los enfermos

procuran e incitan es un sustituto, que les parece, como tal, también un «consuelo». Se han resignado en su sistema, en su secta: ¿para qué, pues, hacer que todo el mundo se vuelva cristiano y católico? Ellos han hecho de la resignación una parte de su cosmovisión; conscientemente se han movido por un camino lateral para que no les alcance la gran exigencia central del Señor. De alguna manera, todos ellos llevan anteojeras y lentes deformantes. Por sí mismos ya no pueden ver al Señor así como es, porque ya no están en Su recto camino. Así, el Señor mismo debe venir y buscarles al hospital donde se encuentran. El funcionario podía invitar al Señor. Ellos no pueden hacerlo, pues han decidido que lo que ellos «creen» les alcanza. Alguien que no cree puede ver de repente y comenzar a creer. Pero uno que con un sustituto de la fe ha reemplazado la fe en el Señor, uno que construye sobre lo que él mismo ha reunido, ya no puede ver al Señor. El Señor mismo debe aparecer y destruir sus castillos de cartas. Pero tampoco la mera aparición del Señor bastaría, pues el enfermo está tan consolidado en su sistema que esa aparición apenas le causaría impresión; más bien, incluiría al Señor y a su aparición en su sistema y le asignaría un lugar dejado en blanco en ese sistema. Por eso, aquí el Señor sólo puede presentarse como un destructor de sistemas. Debe aparecer como el que tiene poder sobre el sistema, como el que realiza milagros. De otro modo, los enfermos junto al estanque no prestarían atención. No tendrían ningún motivo para dejar que su estrecho horizonte se rompa, para deponer la fe en su querido sistema.

5,5-7. Pero allí había un hombre que llevaba treinta y ocho años en su enfermedad. Jesús, viéndole tendido y experimentando que llevaba ya mucho tiempo, le dijo: «¿Quieres curarte?». El enfermo le respondió: «Señor, no tengo a nadie que me meta en la piscina cuando se agita el agua; y mientras voy, otro baja antes que yo».

El hombre que el Señor encuentra es un enfermo verdadero, uno que ya lleva enfermo más tiempo que la entera vida terrena del Señor. Así pues, el inicio de su enfermedad está en un nivel existencial bien distinto que el nivel del momento presente: alcanza hasta el Antiguo Testamento. El enfermo es, además, alguien que cree en la posibilidad de curarse. Lo que él no ve es la posibilidad práctica de cómo podría ser curado. A este enfermo le dirige la palabra el Señor. Él no cura a nadie que no esté realmente enfermo, pero tampoco a nadie que se aferre a ser curado únicamente de un modo natural. Más bien, el Señor escoge para sí un enfermo auténtico. Uno que, por una parte, aún no ha desesperado del «sistema», pero, por otra, ha reconocido la inutilidad del «sistema» para su caso particular. Cree en la bondad de la cosa, ésta es su suerte, pues es ingenuo, es uno dispuesto para la fe. Pero no refiere esa bondad a sí mismo. Ésta es, una vez más, su fortuna, pues todavía no ha hecho que su salud personal dependa del sistema. De algún modo junto al sistema, él está a la búsqueda de otra verdad que pudiese llegar a ser práctica y concreta para él.

El Señor mismo no admite ni entra en el sistema. Hubiera podido llevarlo al agua y ser ese «hombre» que era necesario.

Pero Él lo cura completamente fuera del sistema. Lo cura por su sola palabra. Y no sólo lo cura, sino que, haciéndolo, lo separa expresamente del sistema. Si el Señor hubiese entrado y aceptado el sistema, si lo hubiese llevado al agua en una especie de amor anónimo que nada trasmite de su misión, no habría actuado como el Hijo de Dios, como el Señor. Se habría acomodado al sistema, mientras que Él ha venido justamente para romper todos los sistemas cerrados que los hombres han inventado para oponerse a la apertura de la fe y del amor. Habría permanecido en el interior de la contemplación, sin pasar a su acción de Hijo. Y el hombre curado habría persistido en la opinión de que el portador sólo fuese un ayudante, mientras que la verdadera curación debería agradecerse al sistema.

5,8. *Jesús le dice: «Levántate, toma tu camilla y anda».*

Toma tu camilla, sobre la que has estado tendido todos estos años, destruye el sistema al que has estado ligado tanto tiempo. No debe quedar ningún recuerdo de todo ello, ninguna mirada retrospectiva a la enfermedad. El enfermo no debe dejar ninguna raíz en esos parajes, incluso la camilla debe ser trasplantada para que la nueva fe ya no esté en ninguna relación, en ninguna conexión con su sustituto. El Señor quiere y se juega el todo por el todo: su tarea, que viene del Padre, es la única realidad de la que vive y de la que también sus fieles han de vivir y ella nada tiene que ver con fuerzas cósmicas ni ángeles mágicos en las penumbras ambiguas de la sensación humana.

5,9. *Y al instante el hombre quedó curado, tomó su camilla y se puso a andar. Pero era sábado aquel día.*

El Señor le regala la curación en la forma de una orden: *Levántate, toma tu camilla y anda*. Y el enfermo recibe su salud en la forma de la obediencia. Y si su salud corporal, como sucedió en el milagro anterior, al mismo tiempo trae consigo la curación del alma en vista de la fe, esto significa que el enfermo, en virtud de su obediencia, también recibió la fe. El camino de la obediencia a la fe es también el camino de la gracia a la fe. Gracia significa para el hombre: la posibilidad de obedecer. El Señor anuncia en la misma palabra la donación de la gracia y la exigencia del seguimiento. Regalando, exige. Pero esta exigencia, cuando sucede, no es aquella que llenaba de temor al funcionario y también a los enfermos, porque es justamente una parte esencial intrínseca del regalo del Señor. Su exigencia es tan esencial, que la encontramos siempre en toda donación del Señor: en la oración, en la contemplación, en cada uno de los sacramentos.

El enfermo llegará a la fe. Pero no se dice si esto sucede en virtud de la gracia de la curación o en virtud de su obediencia frente a la gracia. Creer en virtud de una gracia recibida no es difícil, pues la fe está a menudo muy cercana al agradecimiento; y éste es fácil. En cambio, el camino de la obediencia a la fe puede parecerle difícil a muchos. En este hombre enfermo ambas cosas van juntas: lo fácil y lo difícil de la fe. Es verdad que en él sucede un milagro, pero en el milagro está contenida desde el inicio una exigencia: romper con todo, dejar tras de sí un estado de casi cuarenta años. Que un tal paso llegue a ser posible requiere esa actitud

que es el presupuesto de la justa obediencia: la humildad. No nos es concedido, tampoco en medio del pecado, estar limitados y cegados por el pecado. A la exigencia pura del Señor —que Él eleva en el nombre del Padre sin atar a ella ya ahora una promesa— corresponde la humildad pura que hace posible la obediencia y con ello la fe. Pues, finalmente, nada se asemeja tanto al amor (del que nace toda fe) como la humildad. El todo es la obra de la gracia como camino en la profundidad de la gracia: como el que obedece en humildad, el hombre camina en la gracia ofrecida; como el que cree, en la gracia aceptada. Ahora bien, esto tuvo lugar el día sábado.

5,10. *Por eso los judíos decían al que había sido curado: «Es sábado, y no te está permitido llevar la camilla».*

Los judíos ven, de momento, sólo que su regla ha sido eludida y que el hombre hace lo que está legalmente prohibido. Su ley no conoce excepción alguna. Por eso no prestan atención al hecho de la curación que todos conocen. Judaísmo y cristianismo chocan uno contra otro, aún antes de que sobrevenga un conflicto y un examen consciente de los puntos de vista. La acción del Señor ya es condenada por los judíos, aún antes de que lleguen a conocer la causa. En esto son la imagen de todos aquellos que chocan por todas partes contra su pequeñez y estrechez porque no ven lo grande y vasto. Son una imagen de los que continuamente tropiezan en la periferia de lo que es grande, porque en lugar de mirar lo que es grande miran sus propios pies y, por eso mismo, no son capaces de andar. Su campo visual está desfigurado por su propia estrechez; y ésta es para ellos la

siempre cercana piedra de escándalo. Ven por todas partes sólo minucias y por eso no tienen tiempo ni fuerzas para la cosa principal. Su ley les es más cercana y más importante que Dios. El recipiente les resulta más valioso que el contenido. Este ritualismo continúa —¿cómo podría ser de otro modo?— en la Nueva Alianza: allí donde la ceremonia es más importante que el Señor y su presencia en la Iglesia, donde la regla y el artículo son más significativos que la realidad reglamentada, donde el proceso correcto de una acción eclesial o ética es más importante que esta misma acción.

5,11. *Pero él les respondió: «El que me ha curado me ha ordenado: 'Toma tu camilla y anda'».*

El interrogado aún no sabe quién es el que lo curó. Posee, por el momento, sólo la fe del amor, aún no la fe del conocimiento. Posee la fe que ha nacido puramente del amor y permanece dócil para todo lo que sigue. Siente que esa fe conducirá a lo que sigue y lo comprometerá a ello, siente que lo que tiene no es más que una semilla. Lo sabe sin ninguna reflexión, sencillamente a partir del agradecimiento de su corazón. Él ha recibido y está pronto a restituir; ya han comenzado a hacerlo. Ama al que lo curó y su agradecimiento consiste en que ha comenzado a hacer lo que le ha dicho. Una fe que surge del agradecimiento está profundamente radicada en la naturaleza del hombre. Pero si el que dona es un hombre, debe tener mucho cuidado de no abusar de esa fe. Habrá de conducirla y remitirla, siempre y de inmediato, a Dios. El Señor aquí no tiene necesidad de ningún cuidado, porque es Dios y como Hijo todo

lo conduce y remite al Padre. Pero gracias a su pureza nos muestra el peligro que yace en ligar hombres a uno mismo, si uno mismo está aún ligado al pecado. Pues el pecado es lo que no conduce ni remite a Dios, sino que, estando atado él mismo, ata también a otros.

5,12. *Ellos le preguntaron: «¿Quién es el hombre que te ha dicho: ‘Toma tu camilla y anda’?».*

Ellos vuelven a preguntar por curiosidad. Da lo mismo si ya saben lo que preguntan o si no. Preguntan por astucia y malicia. Ven que ese hombre, sin ninguna mala intención, lleva su camilla el día sábado. Tratan de clavar una cuña en su simplicidad, buscan confusión y complicidad. No preguntan para saber para sí, sino para despertar dudas y cuestiones en el convaleciente. Quisieran desviar su disponibilidad. Quisieran astillar y si es posible romper la sencilla integridad en la que se ha transformado su fe, introducir algo corrosivo en su alma, implantarle su propia inquietud malvada bajo el pretexto del saber y del investigar. Todo su método urge a sembrar lo problemático de lo cual ellos viven en todas las almas, cuya unidad compacta y armoniosa les resulta escandalosa, molesta, y cuya tranquilidad los vuelve aún más intranquilos.

5,13. *Pero el curado no sabía quién era; pues Jesús se había retirado, habiendo un gentío en el lugar.*

El hombre sanado no le había preguntado al Señor quién era. Su necesidad de claridad era tan pequeña que se agotó

en un amor creyente. A pesar de su edad y de su larga enfermedad, por su curación ha recibido una especie de fe infantil; sus problemas han sido solucionados por la intervención del Señor en su vida, para él todo está en orden. De algún modo, él ya ha llegado, ha encontrado esa paz que siempre se encuentra en la fe, aunque apenas sea consciente de ella. Es una participación sencilla en el Señor, es la suerte y la felicidad de un convertido que se vuelve al Señor, como las plantas al sol. Simplemente, porque él siente que aquí está el amor; y todo lo demás y todo lo que sigue permanece abierto y está en las manos del Señor.

5,14. *Más tarde, Jesús lo encuentra en el templo y le dice: «Mira, estás curado; en adelante no peques más, para que no te suceda algo aún peor».*

Esto es lo único que el Señor le provee para el camino: *No peques más*. No le aclara sus pecados pasados, pues ve que su alma le está abierta. Por eso cubre todo el pasado, sin volver a mirar lo que ya fue o a examinarlo en sus particulares. Sólo le muestra el peligro siempre amenazante: el pecado posible. No lo ata a sí, sino que deja que se vaya en libertad, pues conoce su amor. Este vínculo ya está en orden. Y el hombre sabe que el pecado no es compatible con el amor que se vincula al Señor. Comprende, pues, que el pecado lo separaría del Señor y, por esto mismo, que Éste es el Señor, su Señor. Y por esto mismo, aún más, que separarse de este Señor a causa del pecado es lo único malo que aún le puede suceder y golpear. Esta admonición del Señor implica que quien ha recibido de Él gracias especiales y

personales está más expuesto al riesgo de abandonar la fe, incluso más preparado para hacerlo. Pues, por esa gracia está más ligado que los demás. Por insignificante que pueda parecer el pecado que comete, es mucho más indicado para turbar su relación con Dios que el pecado de un hombre que no ha recibido una gracia tan manifiesta. Una pequeñísima partícula de polvo puede bastar para inmovilizar todo un mecanismo delicado. Todo está construido sobre la confianza personal y no ya sobre un vago cumplimiento de mandamientos y «leyes morales».

5,15. El hombre se fue y les dijo a los judíos que era Jesús quien lo había curado.

Lo hace, en parte, porque le habían preguntado. Pero, en una medida mayor, lo hace porque ahora sabe en quién cree y este saber, que ahora se equipara a su fe, lo impulsa al anuncio. A partir de la pregunta de los judíos se despierta en él la obligación de responderles precisamente a ellos. Y a partir de su saber acerca del Señor surge la obligación ulterior de no sólo dar respuesta a quien pregunta, sino de anunciar su saber y su fe a todos los que puedan ser alcanzados. Sabe que él debe imitar en un ambiente humano pequeño la inconmensurable donación de sí del Señor. Comprende que su saber le fue dado para que lo comunique a otros, sí, que el milagro que aconteció en él no fue realizado sólo para él, sino también para los demás, para todos los que pueden ser alcanzados por su acción. En su diálogo con el Señor él ha conocido la contemplación, ahora ésta misma se desborda en acción. Él no es consciente

de ello, pero su obediencia primaria lo conduce de por sí a la acción.

5,16. *Y por eso los judíos perseguían a Jesús, porque había obrado tales cosas en sábado.*

Porque consideran la ley más fuertemente obligatoria que el amor, por eso no pueden sino escandalizarse. En su ley no existe ningún espacio para el espacio que comprende en sí a la misma ley. Su ley es rígida, pero el amor es móvil y maleable. Y tanto más les agrada lo rígido cuanto ellos mismos son inestables, inseguros y problemáticos. La ley es su seguro contra sí mismos.

LA ENTREGA DEL JUICIO

5,17. *Pero Jesús les replicó: «Mi Padre obra hasta ahora, y Yo también obro».*

La ley del sábado, en la que los judíos insisten, es la ley del Padre. Y el Padre obra esta ley hasta hoy. Pero también el Hijo obra. De este modo es expandida la ley antigua. Hasta ahora ha obrado el Padre solo, pues el Hijo estaba oculto en el Padre. Ahora el Hijo se adelanta, aparece, y el Padre obra junto con Él, en Él y por Él. La ley del Hijo, que es la ley del amor, hace saltar la letra de la ley antigua, que se volvió letra porque los hombres no la comprendieron vitalmente, sino que la dejaron endurecer. Y el Hijo es el viviente que debe ser comprendido y aceptado en la letra.

Hasta ahora los hombres se habían ocupado del Padre. Ahora Padre e Hijo obran juntos, en el obrar del Hijo está incluido el actuar del Padre. Así tiene lugar una ampliación de la ley, porque se ha dado una ampliación del obrar de Dios. Ciertamente, ya en la Antigua Alianza el Hijo estaba comprendido en el obrar del Padre, ya en la alianza de la justicia estaba latente el amor como un germen. Pero ahora, cuando el Hijo toma sobre sí el sacrificio de separarse del Padre, su obrar deviene más personal, se expone, se muestra y se hace reconocible como obrar filial junto al obrar del Padre. Es verdad que el obrar del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo se reunirá de nuevo en un único obrar después del regreso del Hijo. Pero esa unidad que acontece después de la diferenciación será para el mundo más rica que la del inicio, porque el amor que se reveló en la separación y en el sufrimiento de la encarnación no fue en vano. Más fecunda que la Trinidad antes de la encarnación es la Trinidad durante la vida terrena de Cristo, y máximamente fecunda es la Trinidad desde la ascensión de Cristo hasta la eternidad. El actuar filial, personal del Hijo —si bien comprendido en la Trinidad— permanece en esa eternidad afectado por las notas distintivas de su encarnación redentora. Es como si la Trinidad toda se hubiese hecho, para nosotros, más capaz de dar forma y, con ello, más capaz de dirigirnos la palabra. El Hijo ha obrado de un modo tan vivo, que su vida divina puede hacerse viva en nosotros. Ha iluminado tan claramente las relaciones trinitarias, que nosotros nos sentimos interpelados en lo más hondo de nuestro ser. Ha formado en su Persona una relación personal entre la Trinidad y los hombres. Este es su obrar, y este obrar es tanto permanente cuanto progresivo.

5,18. *Por eso los judíos buscaban con más empeño matarle, porque no sólo quebrantaba el sábado, sino también llamaba a Dios su propio Padre, haciéndose igual a Dios.*

Lo que irrita a los judíos es que el Señor haga del Dios de ellos Su Dios. Que despliegue con toda paz y tranquilidad la eterna relación del Hijo con su Padre. Que así se contraponga a la absoluta intranquilidad que se oculta en ellos y tampoco se deje impresionar por la costumbre en la que ellos han caído frente a la ley. Que con Él ninguna discusión (de la que ellos viven) sea posible. Y porque no les es accesible desde ningún flanco, se ven en la necesidad de eliminarlo, y el único medio que conocen es la muerte. Un obrar del Hijo más allá de la muerte es algo completamente impensable para ellos. Pues, para ellos el fin del Señor significa a la vez el fin de todas las relaciones que Él ha revelado. Después de esto, Dios volverá a ser su Dios, el de la antigua tradición.

5,19. *Entonces Jesús les respondió y les dijo: «En verdad, en verdad os digo, el Hijo no puede hacer nada por sí mismo, sino lo que ve hacer al Padre. Pues lo que Éste hace, eso igualmente hace el Hijo.»*

El Hijo tiene todo lo que posee del Padre, por eso no puede hacer nada fuera del Padre. Pero el Padre le ha dado todo al Hijo, por eso no puede hacer nada fuera del Hijo. Así son iguales en su hacer. Y los judíos, sin duda, ponen su mirada en el hacer, en los hechos, y juzgan según los hechos. Conocen los hechos del Padre por la Escritura y los del Hijo

porque son realizados ante sus ojos. No están abiertos para otra cosa que para los hechos. Y, ahora, la igualdad de Padre e Hijo se deja examinar y aclarar precisamente en este punto. No obstante, que el Señor acentúe justamente ese punto los irrita aún más. – El hacer del que se habla en este versículo no es idéntico con el obrar del que se hablaba en el versículo 17. Aquel obrar alude a un campo general de acción, a un período del actuar, a un desarrollo. Este hacer, en cambio, es un hecho completo y singular, un modo de actuar cerrado en sí. Haciendo, Padre e Hijo son uno, mientras que obrando se diferencian, no obstante toda la unidad del hacer. Podría parecer que existiera una contradicción entre la diferencia del obrar antes acentuada (versículo 17) y la unidad del hacer ahora manifestada (versículos 19-20). Sin embargo, justamente la segunda afirmación constituye la aclaración de la primera. También es de ponderar que aquí sólo se está asomando el inicio, el origen de la Nueva Alianza a partir de la Antigua. Si la primera afirmación contiene el principio total de la Nueva Alianza, las siguientes muestran esa Nueva Alianza sólo en su primer nacimiento. Sólo para el que conoce ahora ya se hace visible que la rama del Hijo está abandonando el tronco del Padre, que su obrar comienza a adquirir una significación independiente. Y sólo en la cruz, en el abandono del Hijo por parte del Padre, se hará perfectamente claro este sentido propio e independiente. Y sólo a partir de la cruz será comprensible en toda su plenitud la conclusión de este discurso (versículo 22), que vuelve a expresar el principio absoluto de la Nueva Alianza: que el Padre se separa del Hijo por amor y en el amor.

El Señor no puede aclarar la significación de su propio hacer de otro modo que partiendo de su unidad con el Padre. Todo su ser propio proviene del Padre y está radicado íntegramente en el Padre. Por eso, sin el Padre no puede hacer nada. El Hijo se manifiesta acerca de su obrar junto con el Padre en primer lugar sólo acentuando la igualdad del hacer. Sólo a partir de esta igualdad puede ser iluminada la dualidad del obrar como la aclaración más cercana de la unidad.

5,20. Pues el Padre ama al Hijo y le muestra todo lo que Él mismo hace. Y le mostrará obras aún mayores, para que os maravilléis.

Por primera vez habla el Señor del amor entre Padre e Hijo. De inmediato, lo expresa en un sentido bello diciendo que el Padre, por su amor al Hijo, no retiene frente al Hijo misterio: *le muestra todo lo que Él mismo hace*. Y luego, en un sentido aún más elevado diciendo que el Padre, por amor, no sólo le muestra sus obras, sino que le permite realizar junto con Él esas mismas obras. Estas obras no están concluidas, sino abiertas a lo siempre más grande, que el Padre realizará y dejará realizar al Hijo. Lo que ha sido hasta ahora no fue más que una indicación y un estímulo para un movimiento siempre más alto. Por el momento los judíos han visto poco: la curación del enfermo, quizá la conversión de la samaritana. Lo más grande, que los maravillará, está aún en ciernes. Pues el Padre se interesa en este maravillarse. Y, en verdad, porque tiene interés en ellos, pues los ama. Qué será eso más grande, el Señor ahora no lo revela. Su camino ulterior permanece aún oculto y protegido. Él

señala sólo al amor como sentido de ese camino creciente: «El Padre me ama y por eso también os ama». En qué sentido se desarrollará el crecimiento, lo indica lo que sigue:

5,21. Pues, como el Padre resucita a los muertos y les da la vida, así también el Hijo da la vida a los que Él quiere.

En su amor por el Hijo y para darle al Hijo la alegría de que los hombres lo amen (y así también al Padre), el Padre está dispuesto a realizar obras siempre mayores. Para aquellos que ya viven y aman, bastan milagros pequeños. Para los endurecidos, por el contrario, son necesarios milagros inauditos, incluso milagros que superen los límites de la vida y de la muerte: la resurrección de los muertos. Pero, porque el Señor nunca obra milagros corporales que no sean a la vez también espirituales, y porque nunca utiliza a un hombre como si fuese una cosa para en él realizar un milagro que solamente sea para los demás, por eso resurrección de los muertos significa en su boca siempre también resurrección a la fe y con ello al amor. Ciertamente, el Señor aún no ha muerto en la cruz y hasta entonces sigue existiendo la muerte y el reino de la muerte, el infierno; por tanto, si uno es resucitado a la vida, debe ser llamado provisoriamente todavía a esta vida terrena para aquí vivir y amar en la fe. Sin embargo, una tal resurrección de los muertos también significa sacudir ya ahora las barreras entre la vida y la muerte. Ya comienza a verse: los círculos de la vida se expandirán, la vida terrena en la que hoy se ama incluirá en sí paulatinamente a la muerte y, luego, también el reino del infierno será comprendido en el reino

del amor del Hijo gracias al milagro supremo de la resurrección de los muertos.

En esta vida, por cierto, no siempre coinciden la resurrección de la muerte corporal y la de la muerte espiritual; más bien, la primera es una imagen de la segunda. Las dos curaciones milagrosas remiten al milagro de las vocaciones sobrenaturales a la fe y al seguimiento, como han sido dirigidas a los apóstoles y como el Señor dirige a todos los que encuentra y que no se cierran a su llamada. La elección radica, en verdad, en Él: resucita *a los que Él quiere*. Pero la elección de ningún modo posee un carácter fortuito. Pues Él elige a todos los que se le presentan, a los que no están satisfechos de sí mismos. Y que ellos se le presenten, es Su elección. En la relación del Señor con los elegidos existe esta doble obligación de la fe: que el Señor, eligiendo, se obliga a donar la fe y que el elegido, creyendo, se obliga a recibirla. Sin duda, es posible que el tocado por el Señor se oponga a la fe. Entonces, las consecuencias serán para él muy distintas que para uno que no conoce al Señor. Pues él ya no pertenece al pueblo de los paganos, ya ha pasado al pueblo elegido de los cristianos. Aquí, no creer y no amar significa haberse separado consciente y voluntariamente del Señor. Sobre la resurrección de un tal muerto aquí todavía no se dice nada.

5,22. *Pues el Padre no juzga a nadie, sino que le ha entregado el entero juicio al Hijo.*

Aquí se cumple el carácter neotestamentario: el pleno obrar del Hijo por sí mismo, que se había manifestado ini-

cialmente en el versículo 17. Pues, por amor y en el amor, el Padre ha enviado al Hijo y en esta misión le ha dado su propio amor a lo largo del camino encarnado, para hacer posible la realización de lo que desde siempre ha colmado y caracterizado al Hijo: el amor al prójimo. La renuncia del Padre al Hijo ha nacido por amor y para el amor. Y con el fin de esta renuncia sea creíble hacia fuera también como una obra del amor, el Padre le entrega al Hijo todo el juicio, es decir, lo más propio del Padre, para que de ahora en adelante ya no sea un juicio de la justicia, sino tan sólo un juicio del amor. Porque en el Hijo se instaura un Nuevo Testamento, el Padre debe entregar el juicio del amor al Hijo y dejar que todas las amenazas del Antiguo Testamento, todos los horrores y profecías de la justicia, se desahogan en el amor. Así, todos los que han vivido en el Antiguo Testamento y de allí provienen, todos los que están puestos entre lo antiguo y lo nuevo deben decidirse y reconocer que algo nuevo ha sucedido. Pero para posibilitarles esta decisión y para que puedan reconocer que lo antiguo se cumple realmente en lo nuevo, el Hijo debe ser revestido con el poder de juicio del Padre y aparecer acreditado por ese poder. Pues lo nuevo no puede venir sino como cumplimiento de lo antiguo. Pero no puede ser cumplido de otro modo que en un nuevo nacimiento: así lo antiguo es más hecho estallar que cumplido. El círculo férreamente cerrado de la justicia debe ceder a la dilatación ilimitada del amor. Y lo que hasta ahora aconteció en el nombre de Dios, acontecerá en el futuro en nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.

5,23a. *Para que todos honren al Hijo, como honran al Padre.*

Antes, honrando al Padre, los hombres honraban al Hijo oculto en el Padre. Ahora, cuando el Hijo se hace visible, también la honra debe ser exterior, distinta y expresa, como lo fue la entrega del poder del Padre al Hijo. Sin embargo, ese independizarse no significa de ningún modo un abolir el carácter filial, y el Nuevo Testamento no es de ningún modo una abolición del Antiguo. El juicio de justicia no era falso y no es posible remplazarlo por uno ulterior: permanece protegido y a salvo en el juicio del amor, y a su vez éste no podría desarrollarse sobre ningún otro fundamento que el juicio de justicia. Ahora bien, el pasaje del primero al segundo radica en que el Padre, que juzga, ve en el Hijo ante todo al justo por antonomasia, porque el Hijo es el sin pecado y sin mancha, el que procede de la justicia del Padre y la cumple por completo. Entonces, cuanto el Padre al hacer justicia mira a su Hijo con los ojos de la justicia, no ve en Él nada que pudiese caer bajo el imperio del juicio; nada hay en Él para juzgar, porque en Él todo es justo y correcto. De este modo, aquí la justicia ya no tiene nada que buscar, el juicio de por sí se disuelve en el amor, que como la realidad más grande surge del mismo cumplimiento del juicio. Donde nada existe para medir y enjuiciar, allí hay espacio para la inconmensurabilidad del amor. De la misma manera, también la disponibilidad del Hijo a dejar que acontezca sobre sí el juicio del Padre se disuelve en el mismo amor. Porque ahora el Padre ha entregado al Hijo todo el juicio y el juicio ya se ha disuelto entre Padre e Hijo en un juicio del amor, por tanto tampoco el Hijo

puede dejar imperar ante los hombres el juicio así disuelto más que como juicio del amor, que Él ha experimentado y recibido del Padre. De este modo, ahora el versículo 19 recibe su más profundo significado: el Hijo no hace otra cosa que lo que ve que el Padre (le) hace (a Él). También se aclara una vez más el versículo 17, pues aunque el Hijo no hace otra cosa que lo que ve hacer al Padre, sin embargo Él obra muy diferente de como sucedió hasta ahora: reemplaza el juicio paterno de la justicia por el juicio del amor. Esto sucede porque el Hijo procede del Padre y se pone del lado de los hombres: así hace pasar el juicio intradivino entre Padre e Hijo hacia el lado del mundo, de tal modo que para el Padre ya no es posible distinguir entre un juicio de la justicia y un juicio del amor. Pues el Hijo mismo se ha hecho uno de nosotros y no se distingue de los hombres. De tal manera, el juicio se desprende de las manos al Padre y es entregado como juicio del amor al Hijo, que ha asumido el juicio del Padre como si fuese aplicado a Él mismo. Como el Hijo nunca, tampoco en el juicio, ha recibido del Padre otra cosa más que amor, así tampoco puede dejar imperar ante los hombres otro juicio que el juicio del amor. Y como el Padre lo ha amado precisamente en el juicio, así el Hijo amará a su prójimo, al hombre, precisamente en el juicio.

Sólo a un juicio no puede renunciar el Padre: a su eterno juicio de amor sobre su Hijo. Bien al interior de este juicio quiere el Hijo llevar a sus semejantes. Quiere que todos ellos puedan presentarse ante su Padre así como Él mismo está ante el Padre. Todo el cargo de juez del Hijo no tiene otro contenido que hacer posible este último juicio del Padre. Todo lo que lleva a los hombres a ser presentados

por el Hijo al Padre como herederos del paraíso, todo lo que los purifica y los educa para poder presentarse bajo el mismo juicio del Padre como se presenta el Hijo, todo ello es siempre un acto del juicio de amor del Hijo. El purgatorio, por ejemplo, que nosotros sentimos como un acto de la justicia, visto en esta luz no es sino un acto del amor del Hijo, que nos quiere purificar de tal manera que pueda lograrse la substitución en la que nosotros devenimos hijos del Padre.

Esta substitución explica ahora también la manera en que el Hijo trata a los hombres que encuentra, la manera en que dispone de aquellos que Él despierta a la vida en virtud de su voluntad de elección (versículo 21). A todos los que convierte, los convierte a su amor, y de ahora en adelante los deja actuar en la gracia de su propio amor y, por tanto, para Él. Porque realizan su obra y trabajan en su Nombre, ellos son considerados justos en virtud de la fuerza de esa inclusión y en tanto trabajan para su obra de amor. Aquí, ser justo no significa estar sin pecado; más bien, significa actuar en el interior del amor del Señor. Aquí tampoco se entiende primariamente la relación ministerial, la relación del sacerdocio y de la sucesión apostólica, sino la relación inmediata del amor que poseen todos aquellos que, en la gracia del Señor, viven al servicio de su amor. Porque la intención de ellos corresponde al sentido del Señor, porque el amor del Señor brilla y continúa donándose en ellos, por eso la entera acción de ellos es contemplada como justa y la pecaminosidad del autor cae en el olvido en virtud de la acción. El presupuesto de esto es, por cierto, que la acción surja realmente del Espíritu del amor del Señor. De ningún modo la conciencia de una tal inclusión en la justicia

del Señor puede servir a los hombres como una disculpa de sus malas acciones, ni tampoco es posible estimar nuestros pecados siendo compensados por las «buenas obras». Pero la tesis que el fin justifica y sana los medios tiene aquí el sentido positivo que Dios disculpa los medios insensatos e inservibles, ve y utiliza benévolamente los medios con los que los hombres intentan realizar Sus fines. Esas obras son justificadas y santificadas en la medida en que han sido hechas en el amor.

En el Antiguo Testamento, quienes estuvieron bajo la jurisdicción del Padre lo han debidamente honrado. Pues los hombres son tales que no aman ni sirven sin esperar para ellos de retorno. La jurisdicción del Padre era para ellos, al mismo tiempo, una permanente advertencia que los mantenía reverentes. Pues en esa actitud de reverencia intuían algo de la grandeza del Padre; en ella fueron educados en el sentir de su divinidad. En la ley mosaica y en sus amenazas les fue puesta ante sus ojos, de un modo cada vez más evidente, la distancia de Dios a los hombres. Por medio de ese respeto pudieron ser llevados ocasionalmente a guardar la ley de Dios. Y, ahora, para procurar también al Hijo en el mundo ese respeto reverencial que corresponde a Dios, Dios le ha entregado todo el juicio en su encarnación. Pero el Hijo, que por amor vive en el amor, hace de esa reverencia a Él tributada, de ese respeto debido a su divinidad, de inmediato un quehacer del amor. Como el juicio objetivo de la justicia fue disuelto en un juicio del amor, del mismo modo ahora el sentimiento subjetivo de reverencia es disuelto en uno del amor. En el amor el temor se cumple y llega a su verdad más propia, más aún, es superado

y vencido. Así se cierra el círculo que ha abierto el versículo anterior. Sólo de un modo aparente vuelve a irrumpir aquí una diferencia entre el Padre y el Hijo, en cuanto el Padre entrega la justicia del Antiguo Testamento al Hijo, el cual como tal es todo amor. En verdad, el Hijo transforma esa justicia misma en amor, y así transformada se la restituye al Padre. Y la entrega de la justicia del Padre al Hijo es ella misma una acción del amor del Padre. El Padre no está allí siendo más estricto que el Hijo. Su amor infinito consiste en que amando le entrega todo al Hijo y así se desprende de todo. Pero el amor del Hijo no es otra cosa que el hacerse visible de ese amor del Padre y no hace otra cosa que lo que ve hacer al Padre.

Por cierto, existen siempre todavía aquellos que no quieren ser juzgados por el juicio del amor del Hijo, que se retraen voluntariamente de su juicio. Y éstos deben ser juzgados por el Padre, porque han rechazado el amor del Hijo (en el que está comprendido todo el amor del Padre).

5,23b. *El que no honra al Hijo, no honra al Padre que lo ha enviado.*

A partir del momento en que el Hijo está frente al mundo cumpliendo la tarea del Padre, es imposible desatender esa tarea y no honrar al Hijo que ha sido enviado y hecho fidedigno por el Padre. Tan pronto aparece el Nuevo Testamento, el Antiguo ha perdido su legitimidad. El Hijo lleva adelante, ciertamente, su tarea de un modo filial y personal, pero ella sigue siendo la tarea del Padre. Una vez que ha aparecido el Hijo, ya nadie puede buscarse otro camino

hacia el Padre que por medio del Hijo, porque todo el amor del Padre está comprendido en el Hijo y el Padre ama al mundo sólo en el Hijo. Todos los que de ahora en adelante traten con el Padre o con el Hijo, tratan con el Padre y con el Hijo. Todos deben participar de alguna manera en el movimiento vivo de la Trinidad. Pues el Padre es aquel que ha enviado eterna y temporalmente al Hijo, y un acceso a Él sólo existe por el Hijo. Pero el Hijo es el camino vivo al Padre y toma posesión de toda la anchura de ese camino, de modo que junto a Él ya no queda ningún espacio. El Hijo es la gracia total del Padre, su entrada absoluta.

5,24. En verdad, en verdad os digo: el que escucha mi palabra y cree en el que me ha enviado, tiene la vida eterna y no incurre en juicio, sino que ha pasado de la muerte a la vida.

Para el Señor, escuchar su voz y creer en el que lo ha enviado son una sola cosa. Ha mostrado claramente que Él y el Padre son uno, y que de ahora en adelante creer en el Padre sólo puede significar creer en la palabra de aquel que el Padre ha enviado. Cristo no puede convertir a nadie a sí mismo como Hijo, sin llevarlo a una fe expresa en el Padre. Aún por breve tiempo existe en el mundo la posibilidad de creer en Dios sin escuchar la palabra de Cristo; los judíos la tienen, los que aún no han sido puestos frente a la decisión de Cristo. Pero creer en Cristo sin creer en el Padre no es ninguna posibilidad. Y para el que ha encontrado a Cristo, la posibilidad judía le está excluida. Pues la gracia que procede del Señor, la gracia de su palabra, conduce únicamente al Padre trino, al Padre de la palabra y no al Padre del Antiguo

Testamento. En el Nuevo Testamento ya no se puede prescindir de la palabra ni, por tanto, del Padre de la palabra. Nadie puede separar la doctrina del Hijo de la Persona del Hijo, pues Él es la palabra del Padre.

Pero el que escucha la palabra del Padre y cree en ella, *tiene la vida eterna*. Es suficiente creer para vivir, y en verdad para vivir eternamente. Pues la fe, como la anuncia y la espera el Hijo, no comprende una parte cualquiera del hombre o de su espíritu, sino todo en absoluto. Ella está estrechamente ligada al amor y contiene en sí la esperanza. Como tal, la fe es la semilla a partir de la cual todo se desarrolla en el amor del Padre y del Hijo. Es germen, principio, inicio, promesa, apertura, disponibilidad. Lo que la cumple es el amor del Señor, cuya gracia la promueve y la riega, y así la deja florecer para la vida eterna. La fe no recibe la vida eterna como un salario o una recompensa, ya la tiene en sí, porque la fe junto con el cuerpo de Cristo es algo tan vivo que no puede morir. Y en verdad, la fe está viva para la eternidad, porque el amor del Señor es eternamente vivo.

Quien tiene esta fe *no incurre en juicio*, pues ya ahora vive en el amor. Vive en el amor que el Señor permanentemente le dona, pero también en el amor que él permanentemente le restituye al Señor, porque el Señor se lo ha dado. Un juicio ya no tiene aquí ningún lugar. Un juicio significa siempre una detención: se detiene al que ha de ser juzgado, se lo sujeta, se lo examina, se lo pondera. El juicio es una interrupción de la vida. Pero aquí no existe ninguna posible interrupción. El Señor mismo ya no podría detener en su carrera al que ama, porque Él

mismo lo ha amado primero. El que ama es como una bala disparada que nadie puede hacer volver. En el Antiguo Testamento se conocía el juicio porque allí existían los obstáculos y las paralizaciones de la ley. En el Nuevo Testamento ya no se lo conoce, porque para el amor no existe ningún obstáculo que él no supere. Para el amor, cada barrera que se le pone en el camino se transforma en un nuevo estímulo. En adelante ya no existe otra cosa que el camino abierto a lo siempre mayor, el crecimiento puro, el siempre-más.

Ha pasado de la muerte a la vida. Existe sólo una vida: la fe. Todo lo demás está muerto. Pues sólo la fe es receptiva para la vida que es el amor. Quien no tiene fe, puede sin duda darle al prójimo lo que se designa entre los hombres como amor, pero dándoselo a los demás se lo da sólo a sí mismo, en vez de dárselo al Señor. Fuera del amor del Señor uno sólo puede dar amor a su prójimo así como se lo da a sí mismo; la medida de su acción a los demás es la que él quisiera que se otorgue a sí mismo. Él mismo permanece la medida de su amor. Si ayuda al prójimo por compasión, lo hace pensando que si él estuviese en esa situación recibiría con gusto la misma compasión, y así su amor al prójimo permanece un primer pago, un anticipo del amor del prójimo a él. Pero esto no es el amor vivo del Señor. Este amor comienza en la fe. Sólo aquí se cumple el pasaje de la muerte a la vida, es decir, del yo al tú, del estar sujeto y atado a sí mismo a la vida del amor.

Pero la fe es y permanece viva sólo en unidad con el cuerpo del Señor en la *eucaristía*. Él nos la ha dejado como prueba viva de su amor, porque nosotros, que intentamos

vivir de su amor, siempre de nuevo tenemos necesidad de pruebas. Y como la fe sólo es una semilla diminuta, un principio y un casi nada, y sin embargo todo brota de ésta, la más pequeña entre todas las semillas, así también la eucaristía es lo más pequeño y sin apariencia, una migaja seca de pan, y sin embargo toda vida brota de ella, como el amor de la fe. Fe y eucaristía son una sola cosa en esto: por la fe acontece la transformación del pecador, el cual por la palabra del Señor pasa incomprensiblemente a la vida eterna de un santo en el cielo; y por la palabra del sacerdote la hostia, que es una nada, pasa a la vida eterna, de tal modo y tan definitivamente, que esa vida eterna no termina al ser consumida la hostia, sino que como eterna continúa viviendo en quien la recibe. La muerte del pecador radica en su fe única; la muerte de la sustancia del pan, en la palabra única de la transustanciación. Ambas palabras son definitivas.

Eucaristía y fe forman una unidad también en tanto que la recepción de la eucaristía significa un fortalecimiento de la fe, en que su recepción realiza en adelante una participación creciente en el amor —pues el amor insinuado de quien recibe se cumple por la donación de sí del Señor—, en que, finalmente, el recibirla nos hace participar en la vida eterna, pues en su esencia más íntima la eucaristía es eterna. Es eterna porque la carne del Señor es eterna e inmortal, del todo indiferente al momento del tiempo y de la historia en que aconteció la transustanciación. Es el Espíritu eterno del Señor quien transforma por medio del sacerdote el pan temporal en su carne eterna. Así se cumple la fe del hombre en la eucaristía eterna. Pero no

menos se cumple la eucaristía en la fe del hombre. Si nadie más creyese, si nadie más deseara la eucaristía, entonces la eucaristía no existiría más. Sólo porque el hombre tiene hambre existe pan en el mundo. No como si la eucaristía y la fe del hombre se encontrasen en el mismo nivel. Pero, aunque nosotros vivimos en una dependencia total del Señor, sin embargo es un signo de su amor por nosotros que también Él se ponga en nuestra dependencia.

Fe y eucaristía son, pues, siempre un pasaje a la vida eterna. Para el pecador, el de donde del movimiento es la muerte; el hacia donde, la vida eterna. Del Señor en la eucaristía no puede decirse, evidentemente, en el mismo sentido que Él siempre pase de la muerte a la vida. El de donde aquí no entra, sino sólo el hacia donde. Sin embargo, Él siempre tiene un punto de partida que conduce a la vida eterna y a la presencia real, y éste es siempre su amor contenido en nuestra fe. Este es aquí su de donde.

En la entrega recíproca del poder entre Padre e Hijo radica, finalmente, también el nacimiento del *agradecimiento gratuito*. En el nivel de la justicia está el dar gracias, pero donde ese nivel pasa más allá de sí al nivel del amor, surge la novedad del agradecimiento. Esta actitud nueva está fundada en la esencia de Dios, en la relación entre Padre e Hijo, y por eso ella puede ser un camino y un inicio del amor también si surge entre los hombres. Y por cierto, de un amor que no tiene nada erótico en sí. A una prestación se le adeuda un gracias como contraprestación; se da, en primer lugar, una relación mensurable entre el servicio otorgado y el dar gracias correspondiente. Pero tan pronto el agasajado comienza a notar que el servicio fue prestado

en el amor gratuito, que no era sino una expresión del amor, el limitado agradecer pasa al abierto agradecimiento. Y también si tiene lugar como un dar gracias por una prestación, él pasa por alto con su mirada la prestación como acción limitada, en el sentido de que mira más allá. En la acción limitada, el agradecimiento ve el amor, que es ilimitado, y sabe que ningún dar gracias puede forzar a ese amor. El centro de gravedad del dar gracias se traslada del que da gracias al que recibe el agradecimiento. Si un hombre le ha salvado la vida a otro, el que fue salvado dará, por cierto, las gracias a su salvador, pero si él es verdaderamente agradecido comprenderá su entera vida futura en dependencia de su salvador; en todo lo que haga y piense, sufra y realice existirá algo del salvador, al que le debe la existencia. Si ahora su yo es hecho saltar por completo de modo que aparece en todo como una función del salvador, entonces Dios recibe un espacio en el alma. Ahora lo que aún podía ser un agradecimiento limitado se transforma en amor verdadero, que ya no quiere pagar porque quisiera permanecer siempre en deuda con el amado. En este momento, el otro hombre se convierte realmente en prójimo. Y cuanto más prescinde el amor al otro de la prestación para devenir así amor al prójimo como éste es en sí mismo, tanto más comienza a asemejarse al amor entre Padre e Hijo, amor que no necesita ninguna prestación, porque —más allá de toda la donación recíproca— se dirige y toca inmediatamente a la Persona, que prodiga por puro amor su inagotable riqueza de amor al amado, sin pensar en ninguna prestación ni contraprestación.

5,25. *En verdad, en verdad os digo: llega la hora, y ahora es, en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios, y los que la oigan vivirán.*

La hora llega, y ella ya es, ya está aquí. En el momento en que el Señor aparece en el mundo, todo lo que llega, ya es. En Él, es y está aquí. En la hostia llega la hora, pero la hora ya es. La transubstanciación llega, pero Aquel que llega ya es y ya está aquí. Fuera de la fe la hora sólo llega, pues una hostia consagrada no parece distinta de una sin consagrar, pero en la fe todo lo que está prometido no sólo llega, sino que ya es, llegando ya está presente. Pues el Señor, que era en el inicio junto a Dios, hace de todo lo que inicia e iniciará lo cumplido. Inicio y cumplimiento son una sola cosa. El Señor ve una realidad cumplida en todo lo que por nuestra parte es el intento de un inicio. Y nosotros vemos una realidad que inicia en todo lo que Él cumple. En todo movimiento que realizamos, en todo respiro, en todo paso que un hombre da, el Señor ve un movimiento hacia Él y hacia el Padre. Y nosotros vemos en todo círculo que Él cierra, en todo milagro que realiza, un inicio de lo siempre mayor. Toda gracia que Él nos concede es un inicio y una apertura hacia una gracia mayor que nosotros no necesitamos experimentar ni comprender, como sí sucede en la gracia vivida y experimentada, frente a la cual, sin embargo, permanecemos abiertos, de modo que la gracia recibida en nosotros es el germen de una nueva gracia que ha de ser recibida. Toda gracia que el Señor nos regala es la posición de un principio absoluto, el inicio de una novedad por antonomasia. La comunión de hoy es sólo el presentimiento de la

comuni3n de ma1ana. La apertura que se cumple en cada gracia es una apertura absoluta: como si un punto se abriera a otros miles, de los cuales cada uno de ellos se abriera a su vez a otros miles, y as3 al infinito. Y si un hombre hubiera convertido a otro al Se1or, esa conversi3n nunca ser3a un punto final del movimiento, sino, tanto para el que convierte como para el convertido, el punto de partida del movimiento realmente infinito que s3lo ahora comienza. Y toda comprensi3n luminosa que el Se1or le regala a un hombre, toda percepci3n que 3l quiz3 participe a un hombre, nunca es algo inm3vil y reposado en donde fuera posible detenerse, sino siempre s3lo punto de partida de un movimiento eterno. Lo que sucede en la gracia es como un fuego que arde, donde un f3sforo basta para encenderlo; si tiene sustancia que lo alimente, puede continuar ardiendo al infinito, pues as3 consta en su naturaleza. Un incendio mundano puede ser extinguido. Pero el fuego divino que arde en la fe, conteniendo vida eterna, no puede ser apagado. Aqu3 es posible aparentemente apagar la vida, es posible paralizar o destruir exteriormente una obra de fe, un servicio misionero puede desaparecer, un creyente morir o ser encarcelado. Pero con esto no es tocada la vida eterna que vive en la fe. Lo que vive y arde en el Se1or es vida eterna e incendio eterno, que en el Se1or contin3a ardiendo de modo vivo. Nadie puede decir d3nde ese fuego contin3a difund3ndose de modo subterr3neo. Si la obra exterior de fe es destruida, el fuego de esa fe queda a disposici3n ulterior del Se1or. Y 3l puede utilizarlo e implantarlo donde lo considere bien. As3 es fecunda la sangre de los m3rtires, visible o invisiblemente, y no lo es menos toda

verdadera obediencia. Pero el hombre no está autorizado a abandonar su obra exterior en la que ha sido puesto a causa de esa invisibilidad. Nadie puede pretender el martirio como un fin, nadie puede abandonar una posición –cuya defensa le ha sido confiada– a causa de un falso heroísmo de obediencia. Y si la hora que ya está aquí debe ser realmente la que está llegando, entonces también lo humano debe permanecer siempre abierto frente a eso que está llegando. Por ejemplo, la misión de un religioso podría haber comenzado en la obediencia de fe, pero luego podría quitársele al germen depositado la posibilidad de desarrollarse, sea porque la orden religiosa carezca de fe y, por tanto, ya no le da a la tarea iniciada la posibilidad de desplegarse, sea porque la obediencia del creyente ya no sea pura disponibilidad abierta a Dios. La hora ha de estar siempre llegando y como tal ha de ser esperada, si debe ser la hora del Señor que ya ahora es. De lo contrario, el germen y la semilla que caen en la tierra no contendrían en sí, en verdad, toda la planta, sino que estarían muertos.

Que la hora viene y al mismo tiempo está aquí tiene su fundamento último en la esencia del Hijo, que desde toda la eternidad y por eso también en el tiempo es enviado y está siendo enviado, siempre de modo simultáneo. En este fundamento último también se cumple la verdad terrena que todo lo que llega está aquí ya desde siempre: pues mientras alguien genera un niño, otro muere o entierra a su niño; o mientras en dos se despierta el amor, en otros dos se enfría. Pero, así como en la vida terrena lo que llega es siempre lo de-finitivo y concluido, en Dios lo que llega es siempre lo que –eternamente deviniendo desde el

mundo— va al encuentro de Dios. En lo terreno que *la hora llega y ya está aquí* significa un círculo cerrado; en la vida divina, un movimiento infinitamente abierto.

Es la hora *en la que los muertos escucharán la voz del Hijo de Dios, y los que la escuchen vivirán*. Los muertos a los que aquí se refiere el Señor son los pecadores. No se trata aquí de la resurrección corporal. Para el pecador, la hora que llega ya está aquí, pues él puede escuchar, si quisiera hacerlo. Los que escucharán, vivirán, en la vida eterna de la fe y en la vida eterna del amor. Alcanza, pues, con escuchar, para creer, amar y vivir. Aquí aparece la vida como la realidad máxima, porque la vida significa la plenitud de la fe, el amor y la esperanza. Esta vida está contenida en lo que se escucha. Y lo que se escucha es el contenido de los sacramentos. Éstos contienen la palabra del Señor, palabra que es la vida eterna. La voz del sacerdote que distribuye los sacramentos es la voz del Señor —en un sentido pleno bien distinto que en la prédica—, pues el Señor da a la palabra del sacerdote en el sacramento el contenido y la plenitud de la vida eterna. La voz del Señor, que escuchamos, por ejemplo, en el «Ego te absolvo a peccatis tuis», nos separa del pecado y, a la vez, nos infunde la vida de modo sacramental. Esta palabra sacramental del Señor lleva los muertos a la vida, pues el sacramento como palabra del Señor contiene en sí la vida eterna. Y el hombre recibe en su camino de vida siempre de nuevo esa vida, si bien es la vida eterna. Esto no es ninguna contradicción, pues, aunque la vida eterna es única e indivisible en la eternidad, sin embargo en lo temporal existen intensidades bien diversas de participar en la vida eterna. Apenas insinuada en uno, mientras

otro vive casi incluido visiblemente en la vida eterna. Algunos viven en el más acá y tienen una relación con la vida eterna. Otros ya viven en el más allá y están en la vida terrena casi de un modo exterior e impropio. Pero, cuanto más la vida terrena de un hombre ya es del más allá, tanto más él tiene necesidad de la palabra del Señor en el sacramento, como alimento que conforta y como advertencia permanente. Como alimento: pues cuanto más uno vive del Señor, tanto más necesita de su vida. Como advertencia: pues nadie está más en peligro de confundir lo suyo con lo del Señor que el que intenta vivir completamente en el Señor. Éste debe escuchar tan frecuente como sea posible la palabra del Señor por medio del sacramento, para de un modo siempre más definitivo resucitar de la muerte del propio yo a la vida del Señor y dejar transformar su vida terrena en vida eterna.

Así, nuestra vida en fe, amor y esperanza ha de familiarizarse y asemejarse a la vida eterna del Señor en el sacramento. El Señor en el sacramento es, en un sentido absoluto, vida eterna e ininterrumpida, vida que toca en puntos pequeñísimos y en una base estrechísima el suelo del más acá en el espacio y en el tiempo. La eucaristía quisiera, por su acción, movernos desde esos puntos hacia la vida ininterrumpida de la eternidad. Pero, porque nosotros somos pecadores, el mal tiene en nosotros el poder de volver a ahogar muy rápidamente la fuerza vital de la eucaristía. Siendo pecadores, tenemos la peligrosa posibilidad de comulgar con frecuencia, quizá todos los días, y sin embargo dejarnos tocar por la eternidad sólo un pequeño instante: podemos limitar la comunión a una corta preparación y a

una acción de gracias, y así paralizar y ahogar la eterna acción de gracias que existe en la eucaristía, limitándola a una presunta prestación personal. Podríamos acostumbrarnos a ver la comunión como una especie de visita diaria de cortesía al Señor que quedaría concluida puntualmente con el acto de agradecimiento. Luego, en nuestra opinión, nos veríamos abiertos para el Señor durante un tiempo también medido por nosotros. Pero ese tiempo permanecería completamente terreno, porque sería mensurable y no fluiría en lo inconmensurable de nuestra vida en el Señor. Si antes el Señor ha mostrado de qué modo su amor al Padre como agradecimiento no está atado a nada mensurable, no está anudado a ninguna prestación, a ningún servicio ni contraprestación, y si la eucaristía no es otra cosa que la expresión de ese eterno agradecimiento torrencial, entonces en el sacramento nosotros somos atraídos precisamente a esa forma de amor. Si el resto de nuestro día estuviese excluido de la comunión, ésta no sería seguramente eucaristía como debe ser. Sin duda, la recepción del Señor en la comunión tiene la gracia de ser el cenit de nuestro día, pero no de separarse del día de trabajo restante, y éste menos aún puede ser un desvío y una separación del Señor. El don de la comunión y el don de la presencia real del Señor en el tabernáculo muestran claramente una relación del Señor eterno hacia el tiempo y el espacio, pero nadie está autorizado a limitar por sí mismo esas relaciones del Señor y a restringirlas a una mera presencia del Señor en el mundo dentro del espacio y del tiempo. Estos puntos en el espacio y en el tiempo son las «muecas» que la vida eterna talla en la cinta fluida de nuestra vida terrenal para

allí encontrar accesos. Son una expresión del poder del Hijo sobre el espacio y el tiempo, y por tanto ningún motivo de nuestro poder en el espacio y en el tiempo sobre el Hijo. Nos está permitido, ciertamente, servirnos de esa «muescas» que nos han sido ofrecidas, hacer de una visita al Santísimo un descanso de nuestra vida cotidiana. Pero un momento tal debe, de inmediato, continuar viviendo y actuando. También aquí es exigida la unidad de acción y contemplación: como lo recibido supera en sí la recepción, del mismo modo lo recibido no sólo debe sobrevivir a la recepción, sino que no debe quitársele la posibilidad de poder actuar en ese perdurar. El tiempo de la presencia real del Señor sobrevive a todo tiempo terreno, y el lugar de la custodia de la hostia resplandece sobre todo lugar espacial. A partir de estos puntos se expande la vida eterna, como el perfume de una flor que no queda encerrado en ella sino que se difunde y se derrama infinitamente. Esto no quiere decir que la vida del Señor en el mundo no esté ligada a su palabra viva en el sacramento, pero sí que ella, en todo su ligarse, tiene poder sobre el mundo. Y precisamente es la nada que es la hostia y en la que la vida eterna del Señor penetra en el más acá, es justamente esta nada del más acá por la que la grandeza excesiva de la vida del más allá se muestra, se representa y se manifiesta en la fe y en el amor. Nosotros en nuestro ser de acá pensamos que somos la vida, pero el Señor ha elegido en este acá la forma de la hostia, esa pequeña nada seca, para mostrarnos de qué modo la verdadera vida es la del más allá: la vida que de un modo inconmensurable es Dios en sí mismo. En esta vida tenemos la gracia de participar. No debemos intentar retenerla donde

ella sólo tiene su símbolo, pues ella se hace viva en nosotros donde el símbolo se disuelve y nosotros tan sólo la portamos, la llevamos en el camino y la dejamos actuar donde ella nos supera, desborda y derrama. El pan terreno disminuye cuando alguien lo come, pero es suficiente contemplar al Señor para ser alimentado por Él. Y cuanto más lo miramos, tanto más fuerte se hace su acción. Por nuestro mirar Él no se hace más pequeño, sino que mirándolo crece en nosotros su vida eterna. Pues esta vida Él tiene en sí:

5,26. Pues, como el Padre tiene la vida en sí, así también le ha dado al Hijo tener la vida en sí mismo.

Nosotros tenemos la vida, pero no la tenemos en nosotros mismos. Nosotros la recibimos siempre de nuevo de las manos de Dios. El Hijo, en cambio, no sólo tiene la vida, Él la tiene en sí mismo. Pues Él es independiente en su vitalidad, y por eso puede aparecer en el mundo separado del Padre. Pero ese modo en que Él es independiente es el modo en que Él eternamente posee su vida independiente del Padre. Y siendo independiente, el Hijo puede transmitir a los hombres la vida, de la que Él dispone. Y la transmite así como la tiene: en plenitud eternamente suficiente, en la fuerza que es conforme a su ser Hijo, en la sobreabundancia que corresponde a su divinidad. Nos da la vida así como Él la posee, porque nos contempla como hijos del Padre y como sus hermanos. Pero Él la tiene así como la recibe del Padre en la eternidad y, por tanto, también nos la da como vida recibida, conservada y que ha de ser conservada en actitud de agradecimiento. Nosotros, por el contrario,

quisiéramos acoger con gusto la vida, pero no la vida recibida en dependencia y agradecimiento.

Así, el regalarse del Padre en el Hijo es el origen de la eucaristía, es la fuente de la que en última instancia ella brota. Esa primera partición en Dios, en la que el Padre deja fluir su esencia en el Hijo, es la que hace posible el infinito repartirse del Hijo en el mundo. El Hijo no sólo ha recibido, sino también aceptado la vida del Padre en una adecuación perfecta a su misión de Hijo: en vista de su propia partición en el mundo. Así, nosotros también recibimos la vida de un modo adecuado a nuestra misión como hermanos del Señor en el mundo. Pero nuestra recepción está oscurecida por el pecado. Vez por vez y según el grado de nuestra disponibilidad, nuestra recepción será una participación más o menos sustancial en la vida eterna, la cual también como nuestra vida permanece vida trascendente, el hálito de la vida del más allá que sopla y penetra en nuestra vida terrena.

5,27. Y le ha dado pleno poder para juzgar, porque Él es Hijo del hombre.

Este poder de juzgar que el Hijo recibe se agota de inmediato, porque es absorbido en el poder que recibe de amar. El poder de juzgar, considerado en sí mismo, sería la autorización para tomar algo de los hombres. Pero el poder que el Hijo recibe es, en verdad, la autorización para darles todo, es decir, a sí mismo. Así, este juicio es la inversión de lo que cualquiera hubiera esperado. El pecador no necesita dar algo haciendo penitencia, sino que le está permitido tomar para sí lo que el Señor da, es decir, lo que Él mismo es.

El Señor ha recibido ese poder, *porque es Hijo del hombre*. Por segunda vez aparece este nombre del Señor. Es oscuro, porque nosotros sabemos del Señor que es Hijo de Dios, no sabemos por qué debería ser llamado con la mención de Hijo del hombre. Pero Él, en verdad, lo es. Él es Hijo del Altísimo y, al mismo tiempo, el Hijo del ínfimo. Es Hijo de Aquel que no tiene nada que ver con el pecado e Hijo de quien está totalmente sumergido en el pecado. Es, por cierto, Hijo de la madre que es concebida sin pecado y que sin pecado ha dado a luz. E igualmente es Hijo del último y más sucio pecador. Lo es, porque ha tomado sobre sí el hacerse nuestro prójimo. Nuestro prójimo es el que siempre nos es más cercano. Una vez puede ser la madre, otra vez el hermano o el amigo, el maestro o el alumno, o alguien en una asamblea o en la calle, o el enemigo que no queremos encontrar bajo ninguna circunstancia y que, no obstante, encontramos, o aquel que carece de todo interés e importancia, que uno descuida por completo o de inmediato es olvidado. Puede ser aquel con quien todo nos une en fe, amor y esperanza, también puede ser aquel del cual todo nos separa, que no posee ni fe ni amor ni esperanza. Puede ser aquel del cual sabemos todo y del que todo nos resulta comprensible, pero también aquel del cual todo nos está oculto, que siempre nos resultará incomprensible, porque nunca sentiremos una inclinación a aclarar algo de su vida, o porque a pesar de intentarlo de un modo sincero nunca lograremos sondearla. Precisamente de éste, del más amado y del más odiado, del que buscamos y del que evitamos, del que comprendemos y del que nos está cerrado, precisamente de éste Cristo es el Hijo. Él es el Hijo: al mismo tiempo

hombre como Hijo de Dios y Dios como Hijo de todo hombre, del que lo quiere y del que no lo quiere; y así se nos hace comprensible como nuestro prójimo real y como el Hijo de Dios real. Él es, a la vez, el anónimo y el que lleva el nombre más íntimo para nosotros: nuestro Señor. El que franquea y concilia todo en el Padre, porque, por una parte, materializa a Dios en todos los hombres y, por otra, como Hijo del hombre es Hijo de todos y por esto puede ser en todos, y así mostrar siempre más allá de todos los individuos hacia Dios. La sustancia del Señor forma la mediación del yo al tú, de cada hombre a cada hombre. El Señor no está ligado a ninguna forma determinada de vida, si bien determina perfectamente cada forma de vida. Él es en nosotros, pero siempre de modo que a la vez es superior a nosotros; es también en torno a nosotros, en el prójimo, en el que vive de un modo igualmente esencial y personal, igualmente cumplidor y superador como lo es en nosotros. En el Señor nosotros encontramos tanto la realidad más íntima del prójimo como su posibilidad más ideal hacia la que debemos conducirlo. Todo hombre, entonces, por medio del Hijo está en unión con Dios, y porque el Hijo es en él, también nosotros hemos de tratarlo de modo que él en Cristo llegue al Padre. Pues él ya está en el movimiento del Hijo al Padre. Por medio de este cumplimiento de nuestro amor al prójimo, al mismo tiempo el Señor es el cumplimiento de nuestro amor a Dios. Sin Él, el Hijo del hombre, Dios nos sería lejano, lo conoceríamos sólo de un modo espiritual, no carnal, y nuestra carne no tendría ninguna relación con Él. Pero, en el Señor nosotros podemos adorar a Dios en la carne que conocemos, y así acceder al Espíritu

vivo. Porque el Señor es nuestro hermano, comprendemos que Dios es nuestro Padre.

El movimiento del Hijo al Padre es intemporal, por eso Cristo es el Hijo también en el interior del tiempo y, en verdad, es el Hijo del hombre y, en verdad, es el Hijo de todo hombre, porque es el Hijo por antonomasia, y por tanto el que viene por antonomasia; es la realidad hacia donde la vida temporal se abre, hacia donde desemboca, en donde se cumple. Él es el que viene en un sentido doble e inseparable: como el que viene del Padre y como el que regresa al Padre en un futuro (eterno), el que le va al encuentro. En el ser hijo existe un movimiento permanente, siempre nuevo y nunca concluido, que no se encuentra, por ejemplo, en el ser madre, en el ser hermano. En el ser hijo existe siempre sólo el incipiente punto de partida del movimiento, nunca la curva descendente de la parabólica. Como el ser hijo de un hombre comienza en el primer amor de los padres y en ese origen permanece fundamentado, así el Padre deposita en cada hombre una semilla originaria que se despliega en ese movimiento en el que él por el Hijo va al Padre. El Padre reparte su propia paternidad en el conjunto de la humanidad, de modo que cada hombre recibe parte en la paternidad del Padre y, de este modo, deviene padre del Hijo. Y conforme a esa infinita distribución de la paternidad en la humanidad, el Hijo se reparte y se regala infinitamente en la eucaristía, en la que Él como Hijo de Dios se digna transformarse también en Hijo del hombre. Y como el Hijo tiene la vida en sí porque deviene eternamente nuevo a partir del Padre, así también es el signo de su verdadera vitalidad que Él permanezca en el mundo el

que deviene perennemente a partir del hombre. Y como sucede con la vida también sucede con el amor: cuando es auténtico, el amor está siempre en devenir y en crecimiento, nunca concluido, siempre anhelante, sin nunca conocer un límite que no contenga un nuevo inicio.

Como Hijo del hombre, entonces, el Señor juzga en el amor. Ahora podría surgir la pregunta de por qué el Padre no ha juzgado ya en la Antigua Alianza también en el amor, pues tenía ya entonces al Hijo en sí, al que juzga y ama en un amor que deslumbra y sobrepaja toda justicia. Sin embargo, el Antiguo Testamento era el tiempo de la justicia del Padre y sólo el Nuevo Testamento es el tiempo del juicio de amor del Hijo. La causa radica en que sólo en la separación del Padre realizada por el Hijo podía destacarse y revelarse plenamente ese amor. Sólo en el sacrificio que radica en la separación puede desplegarse el contenido del amor. Así también sucede en el amor humano: sólo si el sacrificio es cumplido o ya ha comenzado, el amor puede realizarse y florecer plenamente. En el sacrificio del hijo, luego de haberlo entregado, despuntó para Abraham el amor de Dios, mientras que antes Abraham vio sólo la justicia de Dios. Y Dios realiza un sacrificio semejante al sacrificio de Abraham. Abraham ha comprendido en la tierra por primera vez el amor de Dios cuando por amor hizo lo más grande que podía haber sido hecho en absoluto: entregar al amor del cielo lo más amado que poseía en la tierra. El Padre lleva a cumplimiento ese sacrificio, entregando en sacrificio a su Predilecto desde el cielo a la tierra. A partir de esta acción del amor de Dios, *nosotros* debemos aprender qué es el amor y en qué consiste. Ambos sacrificios se

corresponden y están, no obstante, uno frente al otro: pues, en un caso, para el que sacrifica el amor se abre en el sacrificio; en el otro, los hombres comprenden en el sacrificio el amor de quien sacrifica. Por tanto, sólo en el sacrificio del Padre podía manifestarse el amor interior de Dios y realizarse como Nueva Alianza. Esta Alianza es ahora una alianza eterna, mientras que la Antigua Alianza era una alianza temporal. El sacrificio de Abraham era una acción única, cumplida –si es posible expresarlo así– en el ser arrebatado de un amor inspirado. Pero el Hijo es entregado al mundo por el Padre eterno en un acto sempiterno, sacrificado no sólo de un modo sumario para todos, sino de un modo personal para cada individuo. Y el Hijo mismo, por su propio sacrificio en el Padre, sella y eleva el amor sacrificial del mismo Padre por nosotros. Pues el sacrificio de la cruz no es ningún acontecer que se agote en el amor entre el Señor y nosotros: más bien, por ese sacrificio el Padre queda obligado a un amor aún mayor por nosotros.

Pero el Hijo como Hijo del hombre es siempre de nuevo luz en las tinieblas. Que Él sea el Hijo que proviene de las tinieblas de los hombres tiene su fundamento, en verdad, en que Él es la luz. Pero esa luz brilla en nuestras tinieblas, que no quieren esa luz. Regalando su Hijo a cada uno de nosotros, el Padre nos da –como el Hijo en la eucaristía– la posibilidad de ser juzgados por Él en el amor y, por eso, al mismo tiempo nos da la posibilidad de irradiar lo que hemos recibido. Pero nosotros preferimos las tinieblas a su amor. Por nosotros Él ha anulado el juicio, para que nosotros fuéramos entregados solamente al amor. Pero nosotros deseamos el juicio, no el amor. Más bien, queremos ser

medidos así como nosotros mismos queremos medir. Queremos ser alabados y reprobados dentro de un orden de valores que nos sea conocido y accesible; queremos, pues, poder comprender y corroborar el fallo y el juicio sobre nosotros mismos. Mientras no amemos, no queremos someternos al juicio del amor. Encontraremos que ese juicio del amor es injusto, precisamente porque mira al amor como único criterio. Por ejemplo, podría suceder que en ese juicio un gran pecador –que ha hecho muchas cosas que nosotros hemos evitado cuidadosamente y tal vez con gran esfuerzo moral– sea perdonado tan sólo porque ha amado, mientras que nosotros, que hemos acumulado un tesoro vistoso de virtudes y prestaciones morales, fuéramos condenados porque –casi casualmente– tan sólo no falta esa virtud del amor. Nosotros, que poseemos claramente el sentido de la justicia, no podemos reconocer un tal juicio como justo. Pero no notamos que nuestro verdadero pecado radica precisamente en ese no aceptar el juicio del amor. Quisiéramos poder comparecer como nuestros propios abogados, exigimos una defensa, queremos escuchar una justificación de la sentencia que nos permita aceptarla y someternos a ella con buena conciencia. Esto significa: queremos precisamente un juicio, una recompensa, una justicia. No queremos el amor que deja tras de sí a la justicia. Que a un pecador le fuera mejor que a nosotros en el juicio lastimaría nuestro sentido de justicia. Sentimos temor ante la falta de claridad del puro amor. Como las tinieblas temen a la luz que rompe y absorbe su oscuridad, así nosotros tememos al amor que hace estallar nuestro yo, que deja que en nosotros el tú se haga más grande que el yo y así

quisiera dejarnos participar en la relación entre Padre e Hijo. Sentimos temor de la vida que Dios tiene en sí; buscamos seguridad y limitación, y éstas, justamente, son tinieblas. No queremos el crecimiento en Dios y hacia Dios, no queremos ser entregados a una vida que nos supera. Queremos la soledad de nuestro yo, a pesar de todo el anhelo que alegamos tener. No queremos ser entregados a la comunidad. Pero si Dios permite a cada uno de nosotros poseer a su Hijo como nuestro Hijo, ser los hombres del Hijo del hombre, entonces con ello nos da la posibilidad de no ser ya solitarios, sino de encontrar en el Hijo la comunidad de todos los que poseen junto con nosotros la misma marca de la paternidad. Haciéndonos sus hijos, el hermano de su Hijo, los miembros de su Iglesia, el Padre nos introduce en su relación con su Hijo: no somos tan sólo uno en el Hijo que regresa a su Padre, sino también uno en el Padre que genera a su Hijo. Pero esto es lo que tememos, porque tememos a la vida y al amor.

5,28. No os asombréis de esto, pues viene la hora en la que todos los que están en los sepulcros oirán su voz.

No os asombréis: «sed míos de tal manera que estéis abiertos a lo que no comprendéis. Regaladme vuestra fe, filialmente, infantilmente; tomad de mi mano lo que viene; no importa lo que pueda ser, tomadlo con gratitud, sin cuestionar; con hambre, no con desconfianza; prontos para la entera amplitud de posibilidades, sin examinar». Quien se asombra, critica, compara, se ocupa mucho más de lo que ya sabe y posee y ha hecho experiencia, de lo que él es, de lo que su

razón ve como dado de una vez para siempre, que de lo que Dios le ofrece de un modo totalmente nuevo y elemental. Quien está abierto para Dios, no debe sorprenderse de nada. El hecho de asombrarse muestra que está ocupado consigo mismo en lugar de ocuparse de Dios. Quien vive en Dios sabe tan intensamente que Dios siempre supera todo y excede toda espera, que le es quitada toda comparación con lo que ya ha sido. El asombro extrañado es el inicio de la duda y de la incredulidad, porque es el inicio del querer contradecir y tener siempre razón.

Pues viene la hora, en la que todos los que están en los sepulcros oirán su voz. Por tanto, no deben asombrarse de lo que ni siquiera pueden esperar y creer, de lo que no corresponde para nada a su experiencia. Y el Señor no dice: «No os asombréis, aunque...», sino expresamente, *pues...* «Todo esto llegará. Y llegando os superará, porque será la obra de Dios. Donaos a esta obra desde el principio. Asombrarse significaría: detenerse y poner límites. Pero, justamente aquí cuenta avanzar y dejar caer las barreras. Tan intensamente que nada, tampoco lo inesperado, pueda haceros desviar de vuestro amor a Dios. Tampoco lo inverosímil: el hecho de que los muertos *en los sepulcros oirán su voz*».

5,29. *Y ellos saldrán fuera, los que han hecho el bien para la resurrección de vida, pero los que han obrado el mal para la resurrección de juicio.*

Esta división corta tajante a través de todo lo dicho hasta ahora. Pues se habló del deshacerse del juicio de justicia en el juicio de amor. Así nos es confiada la primera parte:

la ecuación entre juicio, amor y vida eterna. Y sin embargo, los que han hecho el bien son separados de los que han obrado el mal. Son separados de un modo tan tajante como si los hombres pudiesen ser divididos realmente entre aquellos que hacen el bien y aquellos que hacen el mal. Como si todos no fuesen tinieblas, como si todos no dijese «no» a la luz, siempre de nuevo. Esta separación súbita y absoluta nos pone ante un enigma incomprensible. Sin embargo, fue mostrado Abraham como el que estaba dispuesto a ofrecer el sacrificio que Dios le exigía. Existe, pues, realmente la disponibilidad para el sacrificio. Existe la posibilidad de abrirse a lo incomprensible. Existe la posibilidad de la donación. Lo que se espera de los que hacen el bien no es otra cosa que esta disponibilidad. Los que hacen el mal son los que de ningún modo están dispuestos a sacrificar, los que no intentan en lo más mínimo abrirse al amor, ser sensibles y receptivos para el amor al prójimo, para el amor de Dios. Los que hacen el mal son aquellos que no hacen otra cosa que negarse a la donación.

Entre los que hacen el bien existe una posibilidad infinita de grados y matices. Ellos pueden participar realmente en el amor, difundirse con el Señor en su eucaristía. Pero también pueden decir un sí bien débil, casi inaudible, a algún amor, alguna vez, al amor al Señor, o a Dios, o al prójimo, o a un ofrecimiento cualquiera, no importa lo ínfimo que pueda ser si tan sólo acontece en el amor. Entre los que realmente obran el mal no existe esta graduación: son aquellos que simplemente y siempre dicen no, los que sólo y sin cesar están ocupados en decir no, para no caer en la tentación de pensar siquiera un instante en un sí, porque

están dispuestos a conocer sólo un amor: el amor propio. Estos resucitarán para el juicio.

Existe, pues, no obstante todo, un juicio. Es como si estuviésemos ante una paradoja. Antes se dijo que el Padre le había entregado al Hijo todo el juicio y que el Hijo podía dar la vida a todos los que quisiera y con ella la redención, el amor. A esta voluntad no se le pone ningún límite. Pero ahora aparecen límites. Que el Señor haga retroceder tan lejos como sea posible esos límites del mal radica en su esencia de redentor. Y bien podría parecer que esos absolutos contradictores fuesen tanto el límite, tanto y tan sólo límite, que ya no existiesen. Pero el Señor no dice esto. Pues a Él, no a nosotros, el Padre le ha entregado todo el juicio. Lo que Él *nos* muestra es la posibilidad de este juicio de doble resultado.

5,30. Yo no puedo hacer nada por mí mismo; según lo que oigo, juzgo; y mi juicio es justo, porque no busco mi voluntad, sino la voluntad del que me ha enviado.

Antes el Señor dijo que poseía todo el juicio y, en verdad, como juicio del amor. Dios le ha entregado el poder de juez, porque es Hijo del hombre. Allí donde Él no es el Hijo del hombre, allí no tiene el poder de amar y de administrar el juicio del amor. Porque los hombres participan en la paternidad, está en sus manos el querer tenerlo por Hijo. De este modo, Él está allí, por así decirlo, con las manos atadas, esperando a los que ha de juzgar, esperando también a los malos. Éstos son aquellos a los que no ha sido dado tenerlo como Hijo. Los que lo reconocen como Hijo

se han puesto bajo el juicio del amor. El Hijo no puede hacer nada por sí mismo, porque sólo puede hacer lo que ve hacer al Padre, y porque la condición puesta por el Padre para el juicio del amor es que su Hijo también sea Hijo del hombre. En esta condición fue enviado por el Padre y fuera de esta condición no puede hacer nada, porque sólo en esa condición es lo que es: el Hijo. Los que tienen al Hijo por Hijo son aquellos de los que fue dicho (en el versículo 27) que tienen y conocen un prójimo. Ellos forman la comunidad de los que aceptan al Hijo y hacen el bien. El Hijo no puede hacer nada por sí mismo, pues como Hijo está ligado al Padre y a nosotros, a esa doble paternidad, a ese doble engendramiento.

Yo juzgo según lo que oigo. Escuchando, escucha como Hijo y, por cierto, como Hijo del Padre y como Hijo del hombre. Él escucha hacia ambos lados. Debe siempre y en cada caso escuchar atentamente si algo, lo que sea, une de modo vivo su filiación divina y su filiación humana. Si en la vida del que Él ha de juzgar se encuentra algo, lo que sea, que se ajusta a esa relación de amor, que *haya sido* comprendido, que *pueda* ser comprendido, que *pudiera* ser comprendido por su amor vivo, una posibilidad —al menos potencial— de una fe. Escuchar, pues, si en el hombre que se ha de juzgar algo, lo que sea, es capaz de amor.

Mi juicio es justo, porque no busco mi voluntad, sino la voluntad del que me ha enviado. Dios lo ha enviado en el amor con la tarea del amor. Lo ha enviado bajo un determinado punto de vista, lo ha puesto bajo una determinada condición, tanto en lo que concierne a su misión como a su ser Hijo. Y el juicio no es pronunciado más que en el interior de esa relación determinada por el Padre. El Señor no dice

nada más. No delata lo que Él hace con los que juzga, no excluye la posibilidad de que, finalmente y a pesar de todo, cada uno sea juzgado en el juicio del amor y, por ende, en su juicio. Anunciarles esto a los hombres, no es parte de su tarea.

Menos aún dice que salvará a los que no tienen el amor. Más bien, interrumpe abruptamente el entero discurso. Si todos nosotros tuviésemos la certeza de ser juzgados sólo por el amor, esta certeza adormecería en nosotros el amor. La posibilidad de un juicio diverso deja que se encienda en nosotros el amor al Señor. Él separa entre buenos y malos. A los buenos los quiere juzgar en el amor. De los malos dice que Él igualmente los juzga, porque le fue entregado todo el juicio. Aquí interrumpe. Pues ya ha dicho casi demasiado. Le entrega la totalidad al Padre, vuelve a poner su juicio en las manos del Padre. Le confía su voluntad, para concluir el contenido de su misión en ese abrupto movimiento hacia arriba. Y con ello deja, en esperanza, que los que le pertenecen en el Padre reconozcan que por ese movimiento Él es, hasta el fin, el amor.

EL TESTIMONIO

5,31. *Si diese testimonio de mí mismo, entonces mi testimonio no sería verdadero.*

Con estas palabras, el Señor no puede aludir, naturalmente, a que de algún modo Él no dijese la verdad. Sólo puede querer decir que Él no diría la verdad si diese testimonio de sí mismo. Si fuese un hombre como los demás y como tal

diese testimonio de sí mismo, entonces su testimonio no sería verdadero.

Sin embargo, Dios exige un *testimonio* de cada hombre. Pues en la creación Dios ha dicho una palabra que reclama una respuesta. Dios se ha testimoniado al hombre y exige como respuesta testimonial del hombre que éste le testimonie su verdad. No puede renunciar al testimonio del hombre, nunca lo hace. Ningún pecador es abandonado y dado por perdido por Dios. Hasta el fin exige de él que regrese y, por eso, también que clarifique la situación entre ambos. Dios exige un testimonio y este testimonio debe contener la verdad y la respuesta absoluta y decisiva de la criatura frente a Dios. Pues aquí Dios no puede conformarse con la verdad convencional, temperada e indecisa que los hombres suelen intercambiarse entre ellos.

Pero el hombre, por sí mismo, no es capaz de dar un tal testimonio de sí. Por su naturaleza él conoce dos clases de verdades. A la primera pertenece lo que considera verdadero por la experiencia de sus sentidos, lo que vive y experimenta sensiblemente. Esta verdad está remitida y es relativa completamente a su yo y de ningún modo es apta para ofrecer la base fundamental de un testimonio objetivo. Puede testimoniar cómo le sabe una comida, por ejemplo: le resulta demasiado dulce. Pero la misma comida puede parecerle demasiado agria a otro. No podía prever este hecho, y aunque lo conozca, no puede aclararlo. El ámbito de la experiencia sensible de cada individuo es completamente subjetiva y por eso no puede ser intercambiable. Tampoco el amor humano más alto puede romper esos límites entre seres humanos. La esposa puede poner todo su empeño al

preparar los alimentos para complacer el gusto de su esposo, pero nunca experimentará cómo a él de hecho le sabe la comida. Aquí no existe un puente entre yo y tú, y por tanto ninguna verdad. Lo que en ese ámbito alguien dice de sí, alude por completo a él mismo; por cierto, puede expresar lo que prefiere y lo que rechaza, pero incluso para él mismo queda finalmente oscuro e inaccesible el fundamento de su valoración. Su propio gusto puede cambiar. En este reino, en fin, él no puede hacerse entender. Puede hablar detalladamente sobre sí mismo, describir sus experiencias, representarse desde los puntos de vista más variados tan objetivamente como sea posible; pero nunca podrá explicar a otro lo que él realmente experimenta, lo que siente, cómo lo toca este color, qué gusto tiene para él aquella fruta.

Junto a esas verdades de su experiencia sensible, los hombres conocen distintas especies y grados de verdades más generales, de las que hablan y en virtud de las cuales están en diálogo e intercambio espiritual. Son verdades de la vida diaria que se apoyan más o menos en convenciones. Estas verdades son, por cierto, independientes de la experiencia personal de los individuos, pero por eso mismo tampoco son aptas para expresar algo esencial y decisivo sobre el individuo como persona. No tocan su esfera personal, su destino último y, por tanto, tampoco le permiten dar un testimonio verdadero acerca de sí mismo.

La verdad que está a disposición del hombre en su vida diaria es tan tenue y tan precaria que no le permite dar un testimonio de sí ante Dios, ante la verdad última y absoluta. Sólo podría hacerlo, si Dios le abriese las puertas de esa verdad eterna misma, si el hombre pudiese ofrecer su testimonio

y su respuesta a Dios precisamente en la palabra en la que él es en el origen junto a Dios, en la que él fue creado y que en pro de él permanece depositada junto a Dios. Por el carácter precario de toda verdad mundana, es exhortado en la verdad a pasar por alto el propio testimonio de su sensibilidad y de su juicio convencional para percibir su verdad real desde Dios mismo y, respondiéndole a Dios, volver a entregársela.

Pero, porque el hombre no quiere esto, porque, más bien, trata de dar testimonio por sí mismo, por eso cae en el pecado. El pecado consiste en que él no quiere escuchar su verdad de la boca de Dios y entregársela, sino que la quiere poseer por sí mismo. Este intento de ser y estar en la propia verdad es falsedad y mentira. Y mientras el hombre persiste en ese estado, todo intento de decir la verdad propia y de dar testimonio de sí mismo será una expresión de la mentira. Aun cuando haciendo esto traiga a su boca verdades reconocidas, sin embargo esas verdades estarán al servicio de la mentira y serán una expresión y una función de la mentira. Le sirven al hombre para ocultarse a sí mismo frente a Dios y, por tanto, también para no verse a sí mismo como él es en la verdad. Un tal testimonio es orientado y coloreado intencionalmente. El pecador no puede verse en ese testimonio como es en verdad, su pecado se lo impide. Éste consiste, precisamente, en la pretensión de no verse como él es. En la superficie, el pecador está dispuesto de buen grado a dar cualquier testimonio solicitado. Pero sobre su interioridad más profunda, sobre su núcleo y su esencia no quiere revelar nada. Se oculta a sí mismo en ese testimonio. Es tanto más locuaz sobre sí, cuanto menos quiere entregar su interior. Intenta desviar a los demás del núcleo de la

pregunta por medio de un diluvio de verdades parciales que, finalmente, no son más que mentiras. Estas verdades parciales, en tanto no expresen convenciones generales, están enteramente arraigadas en la sensibilidad personal del individuo. De ésta da testimonio incansablemente el pecador. Porque su sensibilidad le transmite sensaciones que él tiene por su vivencia personal, por eso expresando esas vivencias cree testimoniar su verdad propia. En verdad, lo que él testimonia no es otra cosa que su egoísmo: su negativa a vivir en la verdad. Dios exige del hombre un testimonio total, en el que el hombre ha de mostrarse sin velos ante Él. El pecador está dispuesto a dar cualquier testimonio, sólo no lo está para este testimonio único y total. Está dispuesto a descubrir sucesivamente cada aspecto de su ser, si durante ese tiempo puede seguir cubriendo los demás aspectos. A nada le tiene tanto miedo como al diagnóstico de fondo; con gusto confesará y dejará tratar los síntomas parciales de su enfermedad. Teme a la visión de conjunto sobre su estado y piensa que, si a él todo le parece confuso, también Dios perderá la visión general. Tal vez Dios olvide hacerle la única gran pregunta, la que no es posible responder con mil respuestas parciales sino, de nuevo, sólo con una única palabra. También teme que Dios pueda sacar provecho de su testimonio. Encuentra que todo está en orden si Dios exige un testimonio total de los sacerdotes, de los religiosos y también de ciertos laicos. Ese testimonio de los demás, de la «Iglesia», debe sonar tan convincente y deslumbrante que lo dispense de dar su testimonio. Si alguien exige un testimonio, él sólo tendrá que señalar a los testigos confiados por la Iglesia. De éstos, él

exige el testimonio absoluto. Pero para él mismo, sólo conoce el compromiso.

El testimonio que Dios exige del hombre es un testimonio total: un testimonio de la palabra y un testimonio de vida y, al mismo tiempo, la unidad de ambos. Pues, si palabra y vida no se identificaran en un hombre, uno de los dos testimonios sería falso, y luego no sería el testimonio de todo el hombre. Si un hombre conoce la verdad de Dios, entonces para él no es difícil dar un testimonio de palabra de esa verdad. Pero este testimonio sólo alcanzará su verdad plena si concuerda con el testimonio de vida. Si un hombre no vive según la verdad que proclama, su testimonio no actuará como su propia convicción y, por tanto, tampoco de modo convincente. Pero, así como es fácil dar a la verdad de Dios un testimonio de palabra, es difícil darle un testimonio de vida. Pues, primero, el hombre permanece un pecador que no puede expresar perfectamente en su vida la verdad de Dios. Y luego, el testimonio de vida, cuando es dado, es sencillo, quizá escondido, no tiene la sensación del testimonio de palabra, y por eso tampoco su clara unicidad. El testimonio de vida puede ser recibido por los hombres de un modo bien diferente de como fue dado. Se le pueden imputar motivos muy diversos, puede escogerse de él lo que agrada a cada cual. Aun el testimonio más verdadero puede ser falso si es recibido por pecadores que lo tergiversen. En este sentido, incluso el testimonio del Señor no es verdadero ante los judíos. No reciben el testimonio de palabra del Señor, porque tienen sed de la sensación de Sus acciones, pero tampoco reciben el testimonio de vida del Señor, porque habla contra ellos. Lo juzgan enteramente a

partir de motivos propios, de la propia subjetividad y de sus convencionalismos generales, atemperados. El testimonio que ellos toman es muy diverso del que el Señor les dio. Juzgando al Señor, le prestan a Él la esencia propia de ellos. Esto mismo le ocurre a todo testimonio real de una vida cristiana. Éste no actúa como verdadero testimonio porque los hombres no quieren aceptarlo como tal y en ese no querer tampoco pueden aceptarlo. Aunque un hombre quisiera intentar dar un testimonio verdadero, tratando de unificar su testimonio de palabra y su testimonio de vida, su testimonio no sería verdadero porque no sería recibido como tal. Los hombres censurarían su testimonio de palabra, porque su vida no correspondería con él, criticarían su testimonio de vida, porque no les diría ninguna palabra tan clara a la que ellos no pudieran dar un sentido equívoco.

Existe sólo *una* posibilidad de dar un testimonio verdadero definitivo: que nosotros testimoniemos la absoluta verdad de la verdad absoluta. La verdad absoluta sobre nosotros es la verdad depositada junto a Dios, determinada y administrada por Dios. Esta verdad nosotros la experimentamos sólo en la fe. Únicamente en la fe puede el hombre experimentar la verdad acerca de sí mismo. Pero esta verdad consiste en que él, mientras no quiera verse en Dios creyendo, es un pecador y en que él, tan pronto acoge esa verdad de Dios creyendo, se libera de su pecado. Así, pues, tampoco en la fe puede verse en la verdad de modo de tener una visión total de su verdad. Él ve siempre, también a partir de Dios, un *único* lado de su verdad. O él se ve como alguien que está enredado en el pecado y, de este modo, desconcertado en la mentira: entonces no ve el pecado como es en sí,

sino como actúa sobre el pecador. O él se ve de alguna manera separado de su pecado (por ejemplo, en el momento en que depone testimonio de su pecado ante Dios): entonces ya no se ve a sí mismo así como él se presenta y actúa en conexión con su pecado. También en la fe, por tanto, el hombre permanece ordenado a lo que Dios le dice sobre sí mismo. El hombre no juzga ni se testimonia a sí mismo en la fe, pues en este caso también su testimonio en la fe no sería verdadero (y no sería ningún testimonio de la fe), sino que sólo da testimonio de lo que en la fe escucha testimoniar a Dios sobre él. Este testimonio de Dios es la verdad del hombre. Pues el hombre consiste decisivamente en lo que Dios hace de él, en lo que hace continuamente de él, y no en lo que él cree ser en sí mismo. Lo que un hombre es en verdad lo decide la mirada con la que Dios le mira y que, gracias al Hijo, es una mirada del amor y no de la justicia. Y este testimonio de Dios, que nosotros en la fe testimoniamos junto con Él, también recibe su verdad perfecta cuando es restituido a Dios, la verdad absoluta. Si fuese dado meramente al mundo, al hombre o al creyente mismo, no sería recibido como testimonio verdadero, y por eso no tendría el carácter de la verdad absoluta.

Un testimonio plenamente válido puede darlo sólo quien, viniendo de la verdad eterna, regresa a la verdad eterna: el Hijo del Padre eterno. Pues Él no da testimonio de sí mismo —en ese caso su testimonio no sería verdadero—, sino del Padre, de quien procede. Y en última instancia, no da ese testimonio al mundo, que no lo recibe, sino al Padre, al que Él retorna. También si da testimonio de sí mismo, lo cual debe hacerlo en virtud de su misión, da testimonio de

sí siempre solamente como el Hijo enviado del Padre. Y porque hace esto, por eso la verdad eterna del Padre se testimonia en Él. Cualquier otro testimonio dado por los hombres debe, para ser verdadero, ser dado en el interior del testimonio del Hijo, podrá elevar una pretensión de verdad, como testimonio de palabra o de vida, sólo si se encuentra en el interior del camino del Hijo.

El testimonio del pecador está completamente fuera de ese camino. Su testimonio de palabra es invariablemente falso, porque se nutre del pecado y, a la vez, está determinado para el pecado. Es una exteriorización del pecado. Es mentira, porque el pecado, si se mira en el mismo pecado, no puede ser otra cosa que mentira. También el testimonio de vida del pecador es mentira. Su acción permanece en el interior del pecado y le es servicial. El testimonio que Dios quisiera de él sería, en primer lugar y ante todo, el detener su acción pecaminosa. Pero este testimonio es el que el pecador no quiere dar.

El testimonio del cristiano, por el contrario, es el intento de dar testimonio en el interior del testimonio del Señor. Su testimonio de palabra es el intento de dar testimonio directamente desde la palabra de Dios en Cristo. El cristiano emprende ese intento, aunque se sabe pecador. Pone todas sus tinieblas dentro de la luz del testimonio del Señor. No se detiene en esas tinieblas, si bien existen y son verdaderas. Sino que se aleja de la verdad de esas tinieblas, para dirigirse a la verdad de la luz de Cristo y en el nombre de Señor hablar de su luz. Este testimonio podría estar en la luz del Señor, pero no ser recibido por los pecadores. Los pecadores buscarían en esto sólo una expresión de sus pecados, formarían

una especie de síntesis y conglomerado a partir de lo que ven como el testimonio de ellos mismos y de lo que el cristiano ve como su propio testimonio en el testimonio del Señor. El testimonio del cristiano podría ser dado en la luz del Señor y, por tanto, ser verdadero, pero al mismo tiempo ser recibido y absorbido por el pecado y, por tanto, ser falso.

El cristiano también puede intentar dar un testimonio de la verdad por su acción de hecho. Puede intentar vivir en Dios. Entonces sus hechos y sus acciones serían la expresión de ese intento. Si esto se realiza en la fe y en el amor, entonces el pecado es secundario frente a ello; la dirección de la vida se mueve desde el pecado hacia la luz del Señor. Pero todo esto será un intento y jamás dejará de serlo. Por sí mismo el cristiano nunca logrará unificar plenamente su existencia y su testimonio. Sin embargo, va arrastrando al pecador, que él es, al encuentro de la luz de Dios, y así ese pecador se vuelve secundario; la realidad importante y primaria es la luz, hacia la que él se dirige, incluso el mismo pecador que va a la rastra se convierte en instrumento ofrecido al Señor para su obra. Ahora no se trata tanto del pecador personal que se pone a disposición de la Persona del Señor, más bien, se cumple una especie de neutralización: en el testimonio vivido se encuentran ahora cara a cara el instrumento del Señor y la obra del Señor, y contraen una unidad real. Pero los pecadores tampoco aceptan este testimonio de vida del cristiano. Más bien, proyectan sus acciones en las acciones de los cristianos y buscan en el pecado los puntos de contacto entre ambas acciones. En la manifestación objetiva de esas acciones existen por todas partes tales puntos de contacto, que no se daban en la esfera puramente

subjetiva de los sentidos y del gusto. En el espacio y tiempo, las acciones chocan entre sí, si bien sus motivos verdaderos quedan ocultos. En esta esfera objetiva existe siempre la posibilidad de interpretar mal el testimonio de vida de los cristianos y explicarlo según el pecado.

El testimonio del cristiano puede ser dado únicamente en el interior del testimonio perfecto del Señor. También el Señor testimonia con la palabra y con la vida. Cada una de sus palabras es un testimonio total, íntegro y absoluto, que viene del Padre y va hacia el Padre y quisiera incluir a los hombres en su movimiento. Pues es dado para ofrecer al hombre la oportunidad de acompañar en el camino a Dios. Pero este testimonio del Señor no es aceptado. Los que no creen sólo escuchan de ese testimonio lo que Él no dice, es decir, lo que su pecado les inspira. Pero también los creyentes impregnan el testimonio en su recepción según su capacidad receptiva. Ellos lo relativizan, donde Él lo entiende absoluto. Tampoco ellos han aprendido a escucharlo así como es dicho. Pues no sólo nunca comprenden la palabra en toda su grandeza ni la escuchan en la pureza y en el amor perfectos en que fue dicha, sino que siempre se imaginan poder escuchar y recibir ese testimonio como seres independientes y de igual condición frente a Dios. Quieren determinar por sí mismos el sentido, el contenido, la competencia y los límites del testimonio. Toman sólo una parte del testimonio ofrecido, no solamente de hecho, sino bien conscientemente. Lo reciben como algo cerrado, mientras que el testimonio siempre es dado para abrirlos hacia Dios. Lo toman como un resultado, mientras que el testimonio quisiera poner en ellos el punto inicial de un

movimiento que los lleve consigo a Dios. El testimonio del Señor se dirige tanto al cristiano en el cristiano, que éste apenas lo comprende. El pecador en el cristiano le estorba el camino. Escuchamos Su verdad y aceptamos Su testimonio, sólo si escuchamos realmente en la fe, si ya no es el hombre finito sino la gracia de Dios en nosotros, el hijo de Dios en nosotros quien percibe el testimonio del Señor. Sólo en Dios se puede percibir el testimonio de Dios. Y también aquí el escuchar permanece incoactivo.

El testimonio del Señor es también un testimonio vivo. Sus acciones hablan tan claramente como sus palabras. Su actuar y sus milagros dan testimonio de su procedencia. Esas acciones simplemente nos superan y nos catapultan, por decirlo así, hacia el interior de la verdad de Dios. Son más difíciles de comprender que la palabra proclamada. La palabra se ajusta al pensamiento humano, reverbera en el alma. En cambio la acción nos arrebatada y eleva hacia ella, nos arrastra con ella. Sacude a todo el hombre, no sólo al oído. Esto acontece plenamente cuando el testimonio de la acción y de los milagros se transforma en testimonio de la pasión. Aquí el testimonio del Señor se hace apremiante, impele a la conversión; origina en el cristiano que lo ve y comprende una especie de cambio, de inversión, una herida, un vértigo que lo urge e impulsa hacia Dios con la fuerza propia del Señor en la pasión. Este testimonio conmueve, sorprende, y quien es aferrado por él ya no sabe hacia dónde es llevado. Es un correr hacia Dios, y ya no se pregunta si uno mismo corre o si es arrastrado. Este testimonio se ha hecho de tal modo verdad por la gracia del Señor que sólo cuenta el andar mismo, sin importar si uno es activo o

pasivo. Este testimonio del Señor no toca al cristiano como personalidad cerrada e independiente, sino como una persona que es llevada y que sigue, como una pregunta asumida en Su palabra que el Señor mismo responde. Aquí, en la pasión, el testimonio del Señor se hace verdadero también para el mundo, porque la fuerza del Señor da la verdad a su testimonio. Aquí su verdad deviene apremiante y manifiesta, tanto que ya no puede ser rechazada. La verdad de la pasión, que el Señor aclara y manifiesta al creyente, tiene la fuerza de poder asumir y llevar consigo. Es una obra del amor. Pero lo es únicamente para los creyentes (y que el mundo venga a la fe, acontece precisamente por la fuerza de este testimonio de sufrimiento); para los incrédulos las acciones de Cristo, igual que sus palabras, configuran una ocasión para reflejarse a sí mismos en ellas y para explicarlas según la norma de sus propios pecados.

Pero el testimonio del Señor es y permanece un testimonio desde Dios, en Dios y para Dios. Dios exige de cada hombre un testimonio, pero de ninguno tanto como del Hijo. De Él exige un testimonio absoluto. Lo exige porque sabe que también lo recibe. Sin embargo, no puede renunciar a exigirlo, pues el testimonio exigido y el absoluto forman una unidad que está contenida desde el principio en el amor mutuo de Padre e Hijo. El testimonio del Hijo tiene por contenido su entera vida terrena y en ésta cada contemplación y cada acción es un testimonio para el Padre. Es una respuesta al Padre ya antes de que la pregunta fuera formulada, una respuesta pronta desde siempre y de antemano y que se adelanta a toda pregunta. Nunca el Padre debe hacer una pregunta sin estar seguro de la respuesta del

Hijo, sin verla ya ante sí. Al cristiano le es dado crecer en y hacia ese testimonio perfecto del Hijo. Cada testimonio del cristiano que sólo mira al Señor y sólo tiene ante sus ojos Su testimonio, es un testimonio verdadero. Es un testimonio que en el Señor tiene su perfección y en Él pre-existe, y que sólo es denominado «nuestro testimonio» porque por gracia nos es concedido crecer en esa plenitud perfecta. El testimonio del Señor es el único testimonio verdadero, porque es verdadero siempre y eternamente. Nosotros, que intentamos testimoniar según el ejemplo de su testimonio, somos verdaderos siempre sólo por instantes. Él es el espejo perfecto del Padre. En nosotros, la imagen del Padre sólo centellea de vez en cuando. Nosotros nos alejamos de la vida de la verdad por el pecado. Pero el Hijo es, también en la muerte y en el abandono del Padre, el testimonio perfecto del amor del Padre.

5,32. Otro es quien da testimonio de mí, y Yo sé que el testimonio que da de mí es verdadero.

El *otro*, del cual habla el Señor, es tanto el Padre como Juan el Bautista. Juan da testimonio y su testimonio es verdadero. Juan es el modelo del que da testimonio en Dios. Ha recibido una misión de Dios y en el interior de esa misión da testimonio del Señor. Por eso su testimonio es verdad. Es el primer ejemplo y, a la vez, el modelo ideal del hombre que da testimonio. Toda su existencia consiste en ese testimonio. Da testimonio ya antes de haber nacido. Es despertado a ese testimoniar por la Madre del Señor; el sobresalto en el cuerpo de su madre no es sólo un milagro,

es ya un testimonio expreso. Aunque es un hombre y por tanto un pecador, su testimonio es absolutamente verdadero. Pues no da testimonio de sí mismo, sino del Señor. Sólo aparece para mostrar al Señor, disminuyendo él mismo. Juan no puede faltar en la obra de salvación del Padre y del Hijo, pues esa obra cuenta para el testimonio divino con el necesario complemento del testimonio humano. Es tan necesario que entra en acción antes del Hijo mismo. Sin embargo, es un testigo verdadero sólo en el testimonio del Señor.

Pero también el Padre es ese *otro* que da testimonio del Señor. Su testimonio es comprensivo, abarcador, extenso, ya comienza antes de que el Hijo mismo aparezca: en las promesas de la Antigua Alianza. Luego el Padre da testimonio de Él en la concepción de María y, del modo más claro, dejándole vivir en la tierra su vida de Hijo. En ese camino acompaña al Hijo tan estrechamente que no permite ninguna separación. Aunque el Señor vive en la tierra y el Padre permanece en el cielo, aunque la diferencia entre ambos es manifiesta, sin embargo viven uno en el otro. Por eso, también el Padre obra siempre en la acción misional del Hijo: también la obra independiente del Hijo es una obra y un testimonio del Padre. Cuando un hombre envía a otro a cumplir una tarea, el enviado puede intentar cumplir en el amor la tarea según el plan del que envía. Puede apropiarse de sus intenciones tan bien como pueda e intentar acomodarse a ellas, pero permanecerá siempre un hiato entre tarea y ejecución. Entre Padre e Hijo no existe la más mínima diferencia. El testimonio del Hijo por el Padre es idéntico al testimonio del Padre por el Hijo.

En virtud de ese testimonio del Padre por el Hijo, también el Hijo debe dar testimonio de sí mismo. No lo hace como simple hombre, pues en ese caso su testimonio no sería verdadero. Lo hace como el Hijo que testimonia por sí mismo que Él es testimoniado por el Padre. El Hijo no da testimonio de sí mismo como Persona, sino de su misión. (Cf. 8,33 ss.). Él se acredita como el prometido Redentor del mundo por sus palabras y por sus acciones, y esta prueba de identidad es su testimonio. Él ya lo ha hecho y lo volverá a hacer; hacerlo pertenece a su vocación. Su misión misma lo constriñe a dar testimonio de sí. Ininterrumpidamente remite a su camino: a su origen y a su fin, a su vía desde la luz del Padre a las tinieblas del mundo y retorno a la luz paterna. Como testimonio vivo del Padre, el Hijo da testimonio de sí mismo.

Quien es testimoniado debe, por su parte, dar testimonio de sí mismo. Por eso el cristiano también ha de dar testimonio de sí en unión con el testimonio de sí del Señor. Su misión cristiana lo urge a esto. Y este testimonio cristiano de sí es doble. Testimonia, de modo primario, que quien da testimonio es un agraciado. En la fe él sabe lo que ha recibido de Dios: la fe, la gracia, la misión. Esto conforma su esencia ante Dios. Y de esto mismo da testimonio como cristiano. Sus argumentos no son ya humanos, sino cristianos. Pero no por eso pasan por encima al hombre, tampoco al hombre que da testimonio. Como Juan por su testimonio une a sus discípulos primero a sí mismo, para luego poder entregárselos al Señor, del mismo modo quien da testimonio hace referencia a su propio testimonio, para hacer atentos a los hombres al contenido de ese testimo-

nio, que es Cristo. Pero el cristiano que testimonia está llamado a dar testimonio, sobre todo, cuando y donde su testimonio no puede obrar como verdadero. Pues donde obra como verdadero, donde fue plenamente aceptado, en el fondo ya no sería necesario. El testimonio es necesario allí donde están los pecadores, a los que en primer lugar ese testimonio les parece incomprensible y abstracto, que de ningún modo están dispuestos a recibirlo como un testimonio verdadero. Este testimonio, junto con el testimonio de sufrimiento del Señor y por la fuerza del sufrimiento y del no ser aceptado, es necesario allí donde ayuda a vencer las tinieblas del pecado. Donde no existe esta oposición, el cristiano no necesita dar ningún testimonio de palabra, pues allí hablan por él sus acciones y hechos y le quitan la obligación de hacer visible su misión por medio de palabras expresas. El Señor, en cambio, da constantemente testimonio de sí, pues Él es la palabra eterna y eternamente viva.

Pero el hombre ha de dar en el Señor un segundo testimonio. El Señor nos ha dejado otro motivo que nos urge a dar testimonio, como una impronta que sella su promesa y la verdad de su redención, a saber: dar testimonio de nuestros pecados en la confesión ante su representante vicario. Por cierto, este testimonio que Él nos exige es muy limitado, tan sólo una especie de negativo de su testimonio positivo. Para que Él pueda dar testimonio de su luz en medio de nuestras tinieblas, nosotros debemos confesar y testimoniar nuestras tinieblas ante su luz. Estos dos testimonios no son del mismo rango ni están en equilibrio. Sino que nuestro testimonio es tan sólo el intento de una apertura frente a la luz, un intento impotente, acometido en

las tinieblas. Este testimonio mismo no puede ser la verdad ni obrar la verdad. Y el Señor, que exige este testimonio, tampoco lo deja ser verdadero como tal. Él deja que la verdad de ese testimonio se abra por un pequeño instante, para de inmediato dejarla desaparecer otra vez como no verdad en su absolución. El pecado que yo confieso es ciertamente verdadero, quizá mi arrepentimiento también lo sea, y también el hecho de que yo quiero tener por verdadero mi pecado e intento describirlo en el interior del amor de Dios. Pero en el instante en que esa verdad centellea, en el instante en que ella se expresa en mi arrepentimiento y en mi intento de verdad, la gracia ya está presente, cancelando esa verdad y absorbiéndola en sí. Y si bien mi acción no es anulada, sin embargo en esta luz es declarada nula y deshecha en su efecto. Si yo hubiese asesinado diez hombres y luego me hubiese confesado, sin duda allí yacerían todavía los diez cadáveres, pero no sería verdad que yo soy un asesino. El pecador en mí los ha matado, pero por su perdón el Señor ha cancelado precisamente a ese pecador en mí. Y por eso, el testimonio que un hombre da de sí nunca es verdadero, porque él, por sí mismo, no puede ni excluir ni incluir en su testimonio el efecto de la gracia que todo lo transforma; ni lo tiene en su mano ni lo abarca con su mirada. Y cuando en la confesión él ya no puede verse ni soportarse a sí mismo, porque un presentimiento de su propia verdad lo sobrecoge y él da testimonio de ella, en ese momento este testimonio también termina de ser verdadero, porque es absorbido en el amor del Señor que siempre perdona.

En la confesión, el cristiano da testimonio en el Señor de lo que él es fuera del Señor. Pero también esto él sólo

puede verlo con los ojos del Señor, es decir, con los ojos de la verdad, si él está en el Señor. Tampoco su confesión de los pecados es un testimonio del hombre sobre sí mismo. Pues en tal caso no sería verdadero. Más bien, la verdad de ese testimonio está incluida en la verdad del Señor. En la confesión, el hombre le vuelve la espalda a su no verdad, que es su pecado, para abrirse a la luz de la verdad del Señor.

Como el hombre puede hablar con Dios también en el silencio, porque es creado en la palabra y nada es creado sin la palabra, por eso él testimonia en la confesión no sólo por medio de lo que dice, sino también de lo que no dice. No puede, por cierto, callar nada voluntariamente, pero precisamente cuando se esfuerza por decir todo, experimenta cómo en su confesión también declara lo no dicho y lo inexpresable. Ya el hecho de que él esté allí como un penitente dice más de lo que puede expresar en palabras y a través de cada acusación formulada resuena algo inexpresado. Pues también en la confesión da más testimonio el Señor que el pecador. Detrás de la media verdad del pecador está la verdad total del Señor, que conoce el pecado y respalda su confesión. El padre confesor y el penitente son asumidos juntos en una obra de Cristo que todo lo supera. Cada uno de ellos se convierte en una parte de Su vida, sin poder abarcar con la mirada ni el desarrollo ni la gracia de la confesión. Ellos toman parte en el encuentro mismo entre Redentor y redimido. Tan personalmente el sacramento de la confesión toca al pecador individual, tanto más lo supera la gracia de la confesión, que más allá de él, como supra-personalmente, entra a formar parte del puro acontecer sacramental de la Iglesia.

5,33. *Vosotros habéis enviado [a preguntar] a Juan, y él ha dado testimonio de la verdad.*

Los que fueron enviados a Juan exigieron su testimonio, estaban convencidos de que él sería capaz de darlo. Para esto, ellos mismos debían encontrarse en un estado que conoce de la existencia de la verdad, aunque este su estado no pretenda de la verdad otra cosa que conocimiento. Se encontraban en ese estado porque siendo judíos poseían las promesas. Y también recibieron el conocimiento gracias al testimonio de que Juan no es el Mesías. Juan podía decirles la verdad, porque como enviado estaba allí para dar testimonio de ella. Todo el que tiene una tal misión de Dios y la comprende puede decirle a otro hombre la verdad acerca de sí. Misión y declaración son una sola cosa, porque en Dios son una sola cosa.

Cristo posee la verdad. Juan da testimonio de ella. Los hombres la buscan. Los que buscan seriamente la verdad se acercan a ella hasta el punto que, al menos en el ámbito de su propia misión, están en ella y pueden confesarla junto con Juan. Ellos son pecadores, pero su pecado —que bien podría impedirles estar en la verdad— puede replegarse de tal modo al trasfondo, ser entregado de tal modo a Dios, que esos pecadores pueden ser verdaderos en su misión y en el interior de su tarea. En la confesión, el pecador intenta alcanzar el estado en el que puede escuchar la palabra de Dios que perdona. Esta palabra redentora le regala al pecador la verdad. Algo muy parecido acontece también en la misión. Pues, así como Dios no puede tolerar ninguna falsedad en el acto de perdonar, tampoco puede tolerar

ninguna falsedad en el acto de la misión. En la medida en que el hombre, aun siendo pecador, vive en el interior de su misión, vive en la verdad. La misión es su verdad ante Dios. La vida en el interior de la misión es, por ende, una especie de confesión permanente, porque el enviado debe vivir y actuar como si sólo la misión fuese su realidad. En la misión no responde de sí mismo, sino que representa a quien lo ha enviado. Éste, sin embargo, es la verdad. Así confesión y misión se pertenecen mutuamente. Como penitente en la confesión el hombre confiesa acusándose de sus pecados, como enviado en la misión confiesa a Dios alabando y no hablando de sí. Ambos actos se complementan formando una unidad de la verdad: la confesión de la culpa y la confesión de la gracia. La declaración de la culpa acontece en la gracia y por la gracia, y toda gracia está referida a una misión.

5,34. Yo no recibo testimonio de un hombre, sino que digo esto para que vosotros os salvéis.

El Señor no necesita el testimonio de ningún hombre, pues Él es junto a Dios y en Dios, y ahí se encuentra la verdad del hombre. Aun cuando el testimonio de un hombre sea verdadero y precisamente si lo es, su verdad no radica en el testimonio, sino en Dios. Y para revelar su verdad, Dios no está ligado a la forma del testimonio humano. Puede servirse de ella, si lo desea. Puede dejar brillar su luz en las tinieblas, donde no existe ningún hombre. Pero también es libre de dejar brillar su luz entre los hombres por medio de los hombres. Es libre de dejarla resplandecer en

su eterna soledad en sí mismo, y también es libre de incluir a los hombres en esa luz eterna.

Pero digo esto para que vosotros os salvéis. ¿Qué es lo que dice? Que la verdad es en Dios. Que el hombre debe confesar su pecado para que la gracia y la verdad puedan actuar. Y dice esto, *para que vosotros os salvéis.* Esto es el resultado de la entera explicación sobre la confesión y la misión. Todo ello significa redención. Pues la redención consiste en ser liberados de nuestros pecados y en recibir asignado un espacio de misión para vivir. Ambas cosas en unidad son la verdad. Esta verdad tiene dos caras y precisamente en esta dualidad es una: es verdad como el acto —que siempre se renueva— de la absolución en la confesión y como el acto —único que todo lo comprende— de la misión del Señor y de nuestra misión en Él. La confesión da al cristiano la posibilidad de recibir la absolución, todos los días si quiere o en determinados períodos de tiempo dejados a su buen criterio. Pero, supratemporalmente, de un modo ininterrumpido, permanente y no según su elección del momento, el cristiano puede ser absuelto por su misión, por vivir en su misión. Entre estos dos polos de la verdad se ubica en el medio una tercera realidad que une a ambos: el año cristiano, el año de la Iglesia. En las determinaciones que aquí tienen lugar, por ejemplo, en el precepto del tiempo paschal en el que el cristiano debe recibir los sacramentos, la gran absolución supratemporal penetra en la rueda del tiempo mundano. Dios deja a cada cristiano una gran libertad en la configuración de su vida de fe, pero, por otra parte, limita esa libertad dentro de un cierto orden eclesial.

En la insistencia de la exhortación pascual de la Iglesia radica tanto el recuerdo de la gran absolución como también la clara indicación de que los sacramentos que podemos recibir diariamente son la expresión temporal de esa grande y única redención. La Iglesia abarca las más diversas posibilidades y manifestaciones de vida cristiana. En ella existen hombres que viven completamente en la misión y a partir de su misión participan en la vida sacramental; existen otros que a partir de los sacramentos y por su recepción son siempre de nuevo elevados a la altura de su misión, de la que de otro modo caerían; o aquellos que, recibéndolos, presienten y atrapan al menos algo de esa misión; finalmente, aquellos que la Iglesia siempre debe exhortar e incluso mover a los sacramentos con una cierta fuerza y autoridad exterior. Pero todas estas formas de ser cristiano son conservadas en unidad por la Iglesia como Esposa de Cristo y mediadora entre Cristo y el cristiano, entre la esfera personal de la libertad de Cristo y la esfera personal del cristiano individual. Y en este papel de mediadora, la Iglesia no puede prescindir absolutamente del carácter suprapersonal e incluso rígido del ministerio. Sólo así puede reunir ambas esferas, coordinarlas. Por eso la Iglesia es necesariamente ministerial y jerárquica. Justamente esta ministerialidad es la garantía más segura para que ella tenga el Espíritu Santo, que es el Espíritu de Cristo. Pues, en el Espíritu Santo, el espíritu de los cristianos singulares se ordena bajo el Espíritu de Cristo. El Espíritu Santo es el Espíritu de la verdadera libertad personal, tanto de Dios como de los hombres. Pero esta libertad subsiste en la misión dada a los hombres y cada misión es un ministerio y exige

obediencia. La coordinación de las misiones es el orden eclesial. La Iglesia tiene la tarea de apacentar sus propias ovejas, no puede abandonarlas a una vida privada caprichosa con Cristo, pues tal vida nunca sería una vida cristiana. Debe exhortarlas y lo hace por la disposición ordenada de la vida sacramental. Precisamente en este lado ministerial de su liturgia está protegida y oculta la vida interior de la Esposa del Señor, que siempre de nuevo se apoya sobre la vida del Esposo para vivir con Él y por Él y participar en su vida divina.

5,35. Aquél era una lámpara que arde y resplandece, y vosotros quisisteis gozar por un tiempo de su luz.

Juan el Bautista está aquí como modelo e imagen del santo por antonomasia. Él ejemplifica, representativamente, el sentido de los santos como guías hacia el Señor y la trágica incomprensión que encuentran en la Iglesia. El santo arde. Y porque arde, por eso también ilumina y resplandece. La luz que esparce es el fuego del Señor, pues él brilla sólo desde ese fuego y arde en ese fuego. Calienta e ilumina el mundo con ese fuego de Cristo y su misión es conducir a los hombres hacia ese ardor luminoso del Señor y hacer que allí ellos mismos ardan. Pero los hombres quieren deleitarse en ese fuego sólo una «horita», por un breve momento. Por un tiempo tan breve que ellos mismos no pueden encenderse, y así la lámpara no pasa de ser insignificante. Pues temen las consecuencias del fuego. Ellos mismos no quieren arder. Sí quieren, por cierto, tener al santo como una imagen por encima de ellos, pero no como un modelo

junto a ellos. No quieren saber nada del amor que consume al santo. Se angustian ante la posibilidad de ser totalmente consumidos. Buscan, en el fondo, más lo que apaga que lo que enciende. Pues apenas han pescado al vuelo un mínimo de amor, ya están persuadidos de poseer el todo. Y cada chispa les resulta la ocasión para los peores temores, porque no comprenden que si el Señor enciende, también cuida de las llamas. Por eso, en adelante seguirán interpretando mal la exhortación de su luz. Sienten muy bien que de Juan proviene algo resplandeciente, algo que ilumina y calienta. Pero no quieren saber nada con que esa luz, esa calidez, proceda del Señor y conduzca a Él. En ella no quieren ver más que una luz limitada, una luz que se agota en la persona humana de Juan. Esto también les da el derecho de entregarse de un modo parcial a esa luz: le ofrecen sólo un pequeño lapso de su precioso tiempo. Establecen un límite doble: limitan la luz del santo y limitan el tiempo que ponen a disposición para contemplar la luz. En lugar de prestar atención a la luz misma, miran a la lámpara, la cual poco importa. Una lámpara siempre está puesta al servicio de la luz. Y, justamente, si el Señor mismo es la luz, la lámpara es sólo un instrumento meneguante de la luz. Pero si la lámpara debe cumplir su misión, han de caer absolutamente ambos límites; sólo así puede resplandecer la luz misma y ser recibida en su plenitud. Por eso Juan es el paradigma De los Santos. Si él fuera la luz, habría sido tal vez «un hombre ampliamente dotado», un «genio religioso». Pero entonces no sería ningún santo. Él mismo sería algo; pero el santo es un instrumento de la luz del Señor, si no, nada.

5,36. *Pero Yo tengo un testimonio que es mayor que el de Juan. Las obras, pues, que el Padre me ha dado para que las cumpla, las mismas obras que realizo dan testimonio de mí, de que el Padre me ha enviado.*

Los judíos han recibido, en primer lugar, el testimonio de Juan, por el que saben que él arde. Pero el Señor posee un testimonio mayor. Él no dice *doy* un testimonio mayor, sino *tengo* un testimonio mayor. Lo tiene en sí: Él es el testimonio mismo. La luz de este testimonio es absolutamente mayor, no se limita a ninguna hora y a ningún tiempo, su testimonio mayor hace saltar cualquier medida. Él no dice cuán grande sea su testimonio. Sólo dice: *Es mayor*. No lo designa con un superlativo, sino con un comparativo, el cual sin embargo es infinito y, por tanto, es el verdadero superlativo. Pues el Señor crece sobre todas las cosas, no conoce una norma por encima de Él, no sabe de ningún límite. A toda pregunta acerca de Él, la respuesta siempre será: «Yo soy mayor». Un *mayor* que no puede ser comprendido, pues es siempre mayor que todo lo comprendido y todo punto de comparación se estrella contra su crecimiento eterno. Él es siempre-más. Si se preguntara al Señor quién es, la respuesta sería: «Yo soy más». Si se le preguntara: «¿Qué quieres de mí?», la respuesta sería: «Quiero más». Él es un ser que crece en sí y, por eso, también una creciente exigencia. En el más que dice de sí mismo está también el más que debe exigir de nosotros. Pero Él *es* más y nosotros debemos *devenir* más. Y cuanto más devenimos (si nosotros realmente creciéramos), tanto más alto Él aparece sobre nosotros, como el que *es* más desde siempre. Y cuanto más

comprendemos lo que dice, tanto más comprendemos que Él es más que lo que comprendemos, pero también tanto mayor se hace la exigencia de ser más nosotros mismos, porque sabemos que Él nos quiere dar siempre más de lo que hoy podemos acoger. Nosotros sólo podemos recibir la paz de ese *ser-más*, si permanecemos en la *vida* del *devenir-siempre-más*. Pero no es que Él sea la paz del ser y nosotros la inquietud de la vida que deviene. Pues *Él* es también la vida en la que nosotros devenimos más. Él mismo ha dicho de sí que es la vida. Esa vitalidad que Él tiene en sí es lo mismo que el crecimiento infinito, el *siempre-más*. Sólo que ella significa para Él *ser-más* y para nosotros: participar en ese *ser-más* como *devenir-más*. Cuando dice de Juan que es una lámpara que arde y resplandece, con ello ha dicho que Juan posee la vitalidad del *devenir-más*, porque su vida consiste en hacer resplandecer siempre más la luz, la luz que es el Señor, y por eso luz que es siempre más.

Ahora bien, el testimonio mayor que el Señor reclama para sí reside en las *obras* que Él cumple por encargo del Padre. Ellas testimonian de Él y de su misión. Este don del Padre es un don doble: primero comprende las *obras* que el Padre da al Hijo para que las realice; luego, comprende la *gracia* para realizar esas obras. Bajo el primer aspecto las obras pertenecen al Padre, que las entrega al Hijo para que las realice. Bajo el segundo, son las obras del Hijo, y el regalo del Padre consiste en que el Hijo pueda ejecutarlas como obras propias. Allí, Él es el enviado del Padre, el que cumple la tarea del Padre en la tierra y hace las obras del Padre. Aquí, Él mismo es el que actúa, el que ha dado su sí libre al Padre y con ello deviene el que actúa por sí mismo,

libre y espontáneamente. Así se muestra la distancia entre la misión del Hijo y la de un hombre corriente. Si Dios elige a un hombre para darle una tarea, entonces, primero y antes de cualquier otra cosa, exige su sí, para sólo luego confiarle su misión. Dios necesita el sí —en cierto modo— ilimitado del hombre, antes de poder darle una tarea determinada. Así sucedió con María. Con el Señor sucede al revés: desde toda la eternidad el sí del Hijo divino está decidido y contenido en el Padre, porque el Hijo desde toda la eternidad posee la misma voluntad que el Padre. Al entregarle la misión, el Padre no necesita esperar primero el sí del Hijo. Más bien, el Hijo da ese sí *después* de la recepción de su tarea, como *hombre*. Las obras que el Hijo realiza son hechas en el interior de la voluntad divina del Padre, que es al mismo tiempo su propia voluntad divina. Si Él actuara como un simple hombre, entonces su actuar sería un intento. Él *intentaría* hacer la voluntad del Padre. Su cumplimiento sería eternamente incoativo y durante toda la duración de su misión debería dar siempre un nuevo sí. Debería siempre de nuevo examinarse y preguntarse a sí mismo si todavía está en el interior de la misión. Debería ofrecerse a Dios siempre de nuevo y tener de Dios la garantía siempre nueva de que en este instante está completamente en el centro de su tarea y no se ha desviado de ella. Pero, porque Cristo es Dios en naturaleza humana, por eso en Él tarea y cumplimiento son una sola cosa. No existe ningún tiempo ni ningún espacio intermedio entre el mandato del Padre y la realización del Hijo. En el interior del actuar de ambos no existe ninguna vacilación, ninguna deliberación, ningún consultarse, ninguna posible diferencia de opinión.

(No se habla aquí de la pasión y de la tentación del Señor, pues en estos misterios el Señor asume libremente la condición *humana*. Pero, también esto tiene lugar en obediencia a la tarea divina y está allí decidida e incluida). El Hijo trae consigo de tal modo su obediencia al Padre desde el más allá al más acá, que también en la tierra vive completamente de la plena unidad de la voluntad entre Padre e Hijo. Su obediencia es la obediencia de un Dios. Sin embargo, al mismo tiempo ella es como tal el modelo de lo que *podría* ser la obediencia perfecta de un hombre frente a Dios. Si su obediencia no fuera también este ejemplo, si ella no tuviese este lado humano, si fuese puramente divina, entonces ella no nos tocaría, no despertaría ningún interés en nosotros. Ella permanecería hasta el fin el misterio interior entre Padre e Hijo, inconcebible en palabras y pensamientos humanos. Pero así, como obediencia del Señor en la carne, nos es propuesta como el ejemplo perfecto. Pues su obediencia es igualmente divina y humana: en las pruebas más duras de la tentación y del sufrimiento se apela al hombre en Cristo, no al Dios, y es el hombre el que obedece con fuerzas que se agotan. Y también en todas las demás obras del Dios encarnado la obediencia es tanto divina cuanto humana. Es divina hacia fuera, en su resplandor, en su lado activo, en su actuar. Es humana hacia dentro, en su receptividad en la que Él está abierto a Dios, en todos los casos en los que se relaciona de un modo receptivo, ante todo en la tentación y el sufrimiento. Por eso obra milagros únicamente en el lado activo de su obrar, que es divino. Nunca obra un milagro en su pasividad humana; por ejemplo, el milagro

de no sentir el sufrimiento, de no experimentar la tentación en el desierto, de no sentir hambre y sed, de descender de la cruz, etc. Receptivo, Él es hombre; activo, es Dios. Porque sus obras son, en primer lugar, obras divinas y sólo como tales contienen el modelo inalcanzable de un actuar humano, por eso Él puede decir: *Las obras que Yo realizo*. Si fuesen obras humanas, Él debería decir: «Las obras que intento realizar». De nuevo reside aquí una contraposición entre el Señor y nosotros: mientras el Señor en su actuar es divino y en su padecer es humano, para nosotros radica lo divino más en la recepción pasiva, lo humano más en la mediación activa. Cuando nos es concedido transmitir lo divino, entonces eso ya está siempre humanamente fragmentado y debilitado. La recepción de lo divino en nosotros es mucho más originaria, más vital, más transparente que su mediación. A través de su paso por nosotros, lo divino siempre debe, en primer lugar, superar nuestros pecados o al menos nuestra inclinación y nuestra disposición a pecar, y allí sufre una pérdida de fuerzas. Pero cuando lo divino pasa a través del Hijo, por el contrario, se fortalece por su pureza perfecta.

Precisamente por eso sus obras dan testimonio de Él. Pues en Él ni se decoloran ni se debilitan ni se fragmentan. Ellas son las obras puras del Padre. En sus obras se reconoce, al mismo tiempo, que son las obras del Padre y que el Señor mismo las actúa en la tarea del Padre; que el Señor, por tanto, es el enviado perfecto del Padre: el Padre le ha dado tanto hacer las obras del Padre cuanto hacerlas como las propias obras del Hijo.

5,37. *Y el Padre que me ha enviado, Él mismo ha dado testimonio de mí. Pero vosotros jamás habéis escuchado su voz, ni visto su forma.*

Las obras del Padre siempre dan testimonio tanto del Padre cuanto del Hijo: son obras del Padre, *aunque y porque* el Hijo las cumple. Si Él no fuese el Hijo, entonces jamás podría realizar plenamente esas obras, que como tales dan a conocer la unidad del dador y del realizador de la tarea. Precisamente esta unidad es la que los judíos dejan pasar en su mirar y escuchar. Pues esta unidad —que es el sentido y el núcleo de la obra del Señor, y por cuya fuerza se ve y se escucha en la forma y en la voz del Hijo la forma y la voz del Padre— únicamente llega a ser comprendida en la unidad del hombre que es la fe. Esto es explicado en lo que sigue.

5,38. *Y no tenéis su palabra permaneciendo en vosotros, porque no creéis en el que Él ha enviado.*

Los judíos poseen, por cierto, el testimonio del Padre en el Hijo, pero no han escuchado su voz ni han visto su forma, porque no creen. La unidad de tarea y cumplimiento es dada en Dios en la unidad de la Trinidad, pero es asimilable en el hombre en la unidad de fe, amor y esperanza. Fuera del Hijo nadie ha visto al Padre, nadie ha escuchado su voz. Pero si el hombre ve al Hijo con los ojos de la fe, que le revelan al Hijo tal como es, si escucha al Hijo con los oídos de la fe que le dan la capacidad de percibir la voz divina del Hijo, entonces puede reconocer en el Hijo también al Padre, contemplar su forma y su rostro y escuchar su voz.

El hombre aquí no debe preguntar curiosamente dónde comienzan el ver y el escuchar. Experimentará por sí donde comienzan y hacia donde conducen, donde se anuncian y donde cobran vida, si creyendo se dona al Hijo y acepta su voz. Ver y escuchar la forma y la voz divinas está íntegramente comprendido en la fe, son una función de esta fe, que sin embargo sólo es posible en el amor; pues el amor hace ver y escuchar. Y el amor que entra en contacto con el Hijo se vuelve como tal creyente, de inmediato y por sí mismo. Un amor que no lleve a la fe, el Hijo no podría quererlo; sólo por la fe se legitima un amor a Él. Lo que de otro modo se haga pasar por amor a Cristo podría ser lo que sea, pero no amor.

Creando, entonces, los hombres oirán y verán, y la palabra del Padre permanecerá en ellos, la palabra que era en el origen, por la que todo fue creado, la palabra que contiene en sí fe, amor y esperanza, la palabra que viene del Padre y retorna al Padre. En esta fe la palabra de Dios está *permaneciendo*. Este permanecer es lo contrario a un persistir inerte o incluso a un quedarse inmóvil. Nada es más vivo y más móvil que ese permanecer de la palabra de Dios en el creyente. Si una vez es correctamente escuchada, entonces ella, por una parte, es creída y, por otra, comienza a actuar. Ella sólo puede permanecer en cuanto actúa, es decir, en cuanto es transmitida y vuelta a dar. Esto no significa que ella es dada al ser sembrada y recogida al ser cosechada, pues muy a menudo uno es el que siembra y otro el que cosecha. Pero la siembra es fecunda, aun cuando no se vea la cosecha, y tan pronto la palabra de Dios cae en la tierra de la fe, allí comienza a actuar y a multiplicarse, en

el creyente mismo e igualmente en su ambiente. El permanecer de la palabra es su transformarse en una fuente que, creciendo siempre, se derrama y se esparce. Por eso el misterio de la fe es tan cercano al de la eucaristía. Pues también aquí la hostia muerta y seca se transforma en una siembra viva e infinita por la palabra ministerial del sacerdote, y también aquí esta transformación acontece para la fe, en la fe, hacia la fe, por la fe. No se entiende ahora la fe personal del sacerdote, sino la fe de la Iglesia, la substancia misma de la fe, sustancia que el Señor otorga a la Iglesia y, sin embargo, *permanece* en Él mismo. La transustanciación en la Misa es un regalo del amor del Señor a la fe. Es comparable a un vale que puede ser librado únicamente contra el nombre del creyente, que tiene valor sólo para él y sólo con su firma adquiere su valor. Entre el pan y el cuerpo del Señor existe tan poca relación interior como entre un vale y los bienes que representa. Para el creyente, la relación es realizada únicamente por la libertad del Señor. Su amor al Padre y a los hombres se hace concreto para la fe en la hostia: el Señor le da a un individuo poder ministerial sobre sí, pero en vista de toda la comunidad y por amor al Padre, para por la fe conducir a todos a la visión del Padre.

Si alguien cree en el Hijo, en él es quitado el límite entre el más acá y el más allá, desaparece también el límite entre santos y pecadores, ya no existe nada que separe al Padre del hombre, pues en todas partes está presente el Señor que une como mediador. Al creyente ya no le será posible escuchar la palabra tan sólo como palabra, sin dejarla vivir de inmediato en sí y en torno a sí. Así, también caerán los límites entre acción y contemplación. Todo se hará uno en

el amor al Padre, porque este amor será finalmente tan sólo unión a Él, movimiento hacia Él, incluyendo todo lo que el creyente es y hace, todo lo que Dios es y ha creado. Este amor último e ilimitado se llamará entonces: fe cristiana. Éste es el cumplimiento último, el logro de lo que Dios había planeado creando al hombre y haciendo surgir la Nueva Alianza de la Antigua. Y este cumplimiento no es una posibilidad lejana, utópica, sino una exigencia que apremia de modo inmediato y que contiene en sí la posibilidad del cumplimiento.

Dios dilatará tanto los ojos y los oídos de la fe que ellos verán y escucharán *todo*. Ya no están ligados a los límites y posibilidades humanas. Por la gracia de Dios son expandidos al infinito. La vista y el oído humanos tienen en sí su límite: la luz se vuelve demasiado luminosa para el ojo, el tono demasiado sonoro para el oído. Pero tan pronto la fe es realmente fe, tan pronto el Hijo es realmente aceptado, caen todos los límites humanos. El más allá no comienza *detrás* del telón de lo que se ve en este mundo, más bien reside en ver el rostro de Dios y escuchar su voz a través de todo lo terreno y humano, a través del Señor encarnado, a través de los santos, del prójimo, de todo lo terreno en general. Pues la gracia que Dios da en la fe es tal que vuelve a encontrar y a reconocer la gracia de Dios en todas las cosas. Sólo donde en el mundo o en un hombre existe (o existiese) el pecado absoluto e ilimitado, allí no puede (o podría) verse a su través a Dios. Pero donde esté presente tan sólo un principio de gracia o para la gracia, allí se une la gracia de la tarea en el creyente con esa gracia real o posible, la aumenta y se transforma para ella en un camino hacia Dios. Donde

sea que en un hombre aún existiese espacio para la gracia junto al pecado –y el creyente tiene la tarea de cuidar de ese hombre y conducirlo a Dios–, allí se hace visible y gráfico para el creyente, por la fuerza de esa gracia, también el pecado del otro, se le ilumina en sus particulares, para que en esa luz sea posible ayudar al pecador a liberarse del pecado. Y más que lo que ese hombre le dice sobre sí mismo, el creyente lo escucha de Dios, que es quien le instruye sobre ese hombre. También en ese sentido el creyente se ha transformado en alguien que ve y escucha, y por medio de él se une gracia con gracia. Se cumple una especie de eucaristía de la gracia, se cumple, en verdad, el movimiento de la eucaristía no tanto en su dispersión cuanto en su reunificación en el Señor. La vida de la fe en los más diversos hombres tiene la particularidad de reunificarse en el Señor y de confluir en Él y –a través del Señor como fe y amor– en la unidad del Padre. Pues, finalmente, la fe proviene del Padre, y así ella conserva la tendencia –siempre con el Hijo y llevando consigo al creyente– de regresar a su hogar junto al Padre.

5,39-40. *Vosotros investigáis las Escrituras, porque pensáis tener en ellas la vida eterna. Y son ellas las que dan testimonio de mí. Pero no queréis venir a mí para tener vida.*

Los judíos buscan la vida eterna en sus escrituras. En ellas buscan, por tanto, a Dios y a su Hijo. Pero no buscan con la fe, sino con sus ideas preconcebidas. Lo que buscan ha de serles útil, tener el sentido que ellos esperan. Y están tan llenos de su propia espera, que no les queda nada para la espera de Dios. Quisieran apuntarle a Dios lo que Él debiera

decirles. La vida eterna, hacia la que tanto aspiran, sería en el fondo su muerte eterna. Pues lo que ellos se representan como vida eterna no es más que la eterna perpetuación de sí mismos, de su ser terreno actual. No quieren ver que su vida terrena sólo puede ser el preludio, el presentimiento de su vida eterna. Buscan la vida eterna en la prolongación de sus propios deseos y representaciones y no entienden que para alcanzarla deberían hacer justamente lo contrario: conformar su vida terrena según el plan de Dios, o mejor aún, dejar que Su amor la configure; que su acción principal debería ser la contemplación en la que se abren a Dios para dejar que Él actúe y sólo entonces –tan bien o mal ellos puedan– ayudar a Dios en ese actuar. Su acción debería situarse en la prolongación de la acción de Dios, y no viceversa. Su actuar debería ser: dejar que se obre en ellos, pero no de un modo pasivo y sin participación, sino en el ofrecimiento silencioso de sí, en la donación callada. Pero esto les resulta difícil. Ellos quisieran subrayar el sentido de su acción con palabras y aclaraciones; no quisieran exponerse al peligro de ser mal comprendidos. En última instancia, están llenos sólo de sí y, por tanto, son ciegos para las escrituras de Dios.

La escritura da testimonio del Señor. En el Antiguo Testamento, ella deja entrever su esencia y lo predice. Y aunque aún no ha aparecido en la carne, el Señor ya es entonces visible estando incluido en el Padre y en la revelación del Padre. Pues todo indica y todo se dirige hacia el Señor. Siguiendo el sentido de la escritura, los judíos habrían debido llegar hasta Él. Allí encontrarían la vida. El Señor cuida de la vida eterna de los hombres, no el mismo hombre. Por eso el Señor exige sólo la fe, no la acción propia y per-

tinaz. El sentido de la vida humana ya no debe ser el pertinaz sentido propio. Debe ser el sentido del Señor. Todo esto ya es visible en el Antiguo Testamento. En los momentos de gracias gloriosas ya se muestra tanto del amor de Dios, que esa gracia casi no es comprensible sin el amor del Padre por su Hijo. Ciertamente, porque la noche de la separación entre Padre e Hijo aún no ha acontecido, el Hijo como tal todavía no puede ser visto, sino a lo sumo presentido. Y sin embargo, en ese presentimiento la unión del Padre y del Hijo, siendo el amor por excelencia, es clara y manifiesta.

5,41. *Yo no recibo mi gloria de los hombres.*

El Señor no necesita ser testimoniado por los hombres para recibir su gloria perfecta. Él mismo es la gloria del Padre, sin que algo de esa gloria provenga de los hombres. El testimonio positivo o negativo de los hombres no puede alterar en lo más mínimo la objetividad de su gloria. Ellos pueden y deben dar testimonio de Él y encontrarlo glorioso. Pero eso no fundamenta su honor y gloria, como si Él fuera perjudicado si ellos le escatiman su reconocimiento. Pues su honor es el honor de Dios, es un honor absoluto y de modo alguno dependiente. No está sujeto a los límites del ser hombre, a la carne, a la soledad, a la lucha contra el pecado y a su superación. Es honor y gloria que descansa en sí, pero crece, porque es testimonio del amor del Hijo por el Padre, como también del amor del Padre por el Hijo, quien le concede gloria permanente y creciente, gloria que no es otra cosa que la expresión inconcebible del Ser trinitario.

5,42. *Pero Yo os conozco, que no tenéis el amor de Dios en vosotros.*

El Señor no puede explicarles o hacerles visible la gloria que posee de parte de Dios. Pues el presupuesto de ello sería que ellos poseyeran el amor a Dios. Sin el amor, no pueden comprender nada de Dios. Mientras no amen a Dios y, en verdad, no lo amen de modo absoluto, no pueden concebir ni el carácter absoluto de su amor y de la gloria del Hijo ni, en sustancia, el ser Hijo del Señor. Y porque no pueden comprender la filiación como filiación de Dios, por eso tampoco comprenden que el Señor pueda ser Hijo del hombre. El Señor sabe que ellos no tienen ese amor, pues si lo tuviesen, serían en Él (y en ese caso Él debería conocerlos como tales, como amantes), tendrían en Él la vida eterna y participarían en el amor entre Él y el Padre. Los conoce como tales que no son en Él, que no los conoce en Él, pero para los cuales habría espacio en Él. Echa de menos dolorosamente el cumplimiento de ese espacio en Él, lo siente como un vacío doloroso. Y no sólo en Él es ese vacío un dolor, en el seno del Amor trinitario mismo se siente la ausencia de esa participación que falta de la creación del Padre.

5,43. *Yo he venido en nombre de mi Padre, y vosotros no me habéis recibido. Si otro viniere en su propio nombre, a ése recibiréis.*

Sólo quien no viene en su propio nombre puede traer la plenitud del amor. Y éste trae consigo esta plenitud precisamente cuando no viene en su nombre, cuando tiene

espacio para el amado. Pero los hombres no aceptan al Señor, precisamente porque Él viene en nombre del Padre, no en su propio nombre, y por tanto sin el presupuesto que ellos esperan de un hombre. Se han imaginado que si el Hijo viniese, o bien aparecería en la conocida forma humana, con marcadas propiedades humanas, un carácter perfiladamente humano, un destino claro y comprensible; y que por eso también sería posible tomar ejemplo de sus «virtudes», crecer en Él y llegar a imitarlo. O bien, que vendría como Dios y sería como Dios tan distinto a los hombres en su modo de manifestarse que podría ser fácilmente reconocido y también fijado. Sea como fuere, esperaban algo que fuese ciertamente más grande que ellos pero que contuviese todas las posibilidades del trato directo. Por tanto, o un hombre perfecto provisto de todas las virtudes pero sin misterio en su comunicación con Dios, de modo que su relación con Dios fuese penetrable a la mirada humana y bien comprensible para ellos. O un Dios velado en el misterio divino, que permanecería impenetrable para ellos. Entonces se hubieran inclinado una vez más frente a ese poder divino, del que saben que quiere ser adorado y cuyas exigencias frente a ellos se agota en el deber y la obligación de esa adoración. Por lo demás, la ley mosaica seguiría teniendo validez. Sólo esto habría sido nuevo, sólo en esto se habrían sentido acrecentados: ahora sabrían que una vez más una promesa ha pasado al cumplimiento. Este Dios, con el que soñaban, habría debido esparcir un esplendor en torno a sí que les hubiera permitido celebrar fiestas espléndidas, como las que conocen y aman, con pompa y con una suma de gloria humanamente sentida.

Pero, ahora, Dios los pone ante el problema infinito, completamente incomprendible de este Hijo que a sus ojos es un hombre como todos los demás, pero que siempre comparte un misterio con Dios. Y este misterio no sólo vive y subsiste en su encarnación, de la que ellos saben que se funda en el misterio, sino igualmente también vive y subsiste en su permanente ser Hijo y permanecer Hijo, en su entero camino en la tierra –durante el cual Él permanece unido misteriosamente con el Padre en un intercambio impenetrable– y, finalmente, en el misterio de la Trinidad misma. Ellos hubieran esperado, ya que el Hijo habla de su intimidad con el Padre y se la muestra, que Él al mismo tiempo hubiera entrado en una relación íntima con ellos, y así ellos hubieran recibido de alguna manera una mirada exhaustiva en ambas intimidades. Se habían representado esta intimidad como un objeto que se puede conocer e investigar.

Pero, como sea que Él hubiera aparecido, como hombre o como Dios, de todos modos debería ser una especie de superhombre, en el que se encontrara la plenitud de todas las virtudes y también la receta moral con la que ellos pudieran alcanzar una perfección semejante. Saben muy bien que en su propia vida siempre se interpone el pecado y que este pecado proviene sobre todo de su carne. Siempre encuentran disculpas por esa presencia del pecado en ellos, pero, en definitiva, saben muy bien que en su interior reina un completo desorden. Ven los instintos que actúan en ellos como la expresión de la fuerza del mal y de la concupiscencia, que por ser tan fuerte no pueden acabar con ella. Es el pecado de la carne en el sentido más amplio, en todos sus modos de actuar que ellos no logran contener. Por tanto,

pensaron que de ellos se esperase, sobre todo, que vencieran a ese instinto y se transformaran en hombres perfectos, en cuerpos que hallasen en sí y por sí la fuerza y la posibilidad de terminar con los impulsos instintivos. La perfección que esperaban en el Señor debería ser tal que mostrara signos claramente visibles de la lucha superada, del éxito cumplido de la virtud. Y, por cierto, pensaron que para cada error y cada pecado existiría un camino moral particular, un método específico de superación. Ellos conocían determinados instintos que consideraban buenos y justos según su origen, de los que sabían que el pecado o el germen del pecado sólo se encontraba en su exageración o en su falsa satisfacción o falso uso. El Señor como hombre perfecto dispondría ahora de un juego increíble de posibilidades, para hacer frente y acabar con cada una de las tentaciones. Ellos divisaban el ideal en una incesante batalla ética. Y tanto mayor es ahora su sorpresa cuando no descubren en el Señor la menor huella de una batalla moral, el menor dejo de un dominio sobre sí, el más leve principio de pecado. Pensaron que podrían leer al Señor como se lee un libro de moral, como una recopilación de prescripciones de la ley. Pero, ahora, Él no dice una sola palabra sobre una lucha moral. Su única respuesta a todas sus preguntas es siempre la misma y exige sólo una cosa: fe en el amor. Él muestra siempre sólo una dirección: hacia el Padre. Y el misterio de la santidad que Él exige de ellos radica en que amen al Hijo y en ese amor cumplan la voluntad del Padre. Esta única respuesta significa para Él el punto inicial de cada interpretación subsiguiente de su mandamiento. Y la entera lucha personal de ellos, sus pecados personales y su

superación, su crecimiento hacia la perfección, todo esto está contenido en esa primera sentencia y le está subordinada. Habían pensado que deberían recibir un elogio por cada una de las faltas que superaran, que terminarían con sus pecados pieza por pieza, que en medio de esa lucha existiría siempre un descanso, una mirada retrospectiva, una pausa. Su sueño de perfección era un sueño escalonado. Pero, ahora, cuando toda la perfección es trasladada al amor, el fin ya no puede ser jalonado, no sólo el fin último sino tampoco sus estadios previos. El fin se ha hecho infinito, significa perfección por excelencia y el camino hacia él (pues existe en verdad un camino) no conoce ningún grado, ninguna etapa, ningún simple adelanto, sino a lo sumo una especie de avanzar a ciegas y a tropezones sin una mirada de conjunto. Y es claro que el camino, visto a partir de los hombres, permanece inacabable, que la muerte nos encontrará en medio del caminar, que todo será inconcluso y que ese estar en camino puede ser transformado en un arribo sólo por Dios, que a pesar de todo no se nos ahorrará ninguna fatiga, que en cierto modo hemos de esforzarnos casi sin esperanza, que la esperanza recibe su legitimación sólo allí donde ella es conservada junto con las otras dos, la fe y el amor, allí donde hermanada con ellas configura una unidad perfecta.

Todo esto significa el desplomarse de sus más altas expectativas. Por eso, la aparición humana del Hijo de Dios es para ellos una desilusión inmensa. Su concepto de progreso se estrella de lleno contra la más simple exigencia de Él. Ellos podrían, si quisieran, luchar contra sus propias faltas particulares con métodos y medios adecuados; podrían robar

menos, mentir menos, aquietar su concupiscencia, y así registrar un cierto progreso. Pero es claro que esa especie de progreso, que mide y compara y jalona, en el sentido del Hijo no se acercaría siquiera un paso a Dios. Pues con esto caerían en otro pecado, aún mucho más malo: la vana justificación de sí. Todo su progreso se cumple en el interior del pecado; sí, tiene al pecado mismo como medida: el más o menos de pecado. Ellos ven en todas partes sólo ese más y ese menos. Miden lo positivo por su distancia de lo negativo. Miran a lo negativo, para medir lo positivo. Pero el Señor exige que se mire sólo a Él y de ninguna manera al pecado o a uno mismo. Ellos piensan que se debería evitar siempre más la ocasión de pecado, que se podría aprender a evitar el encuentro con el pecado. Pero el Señor deja a los suyos en medio del mundo y no les ahorra el contacto con el mal y la tentación. Les quita tan poco la tentación como los instintos. Les deja todo esto porque para ellos es necesario, lo necesitan para sentirse y saberse pecadores y encontrar en Él al único Dios y redentor. En Él y sólo en Él los suyos deben apartarse del mundo y dirigirse al Padre. Sólo en esta conversión Él quiere ser para ellos el camino. Pero sus enemigos no quieren un camino tal. El Señor trae lo que posee a partir del Padre: fe, amor, esperanza. Ellos, por el contrario, quieren un método de moral y buenas costumbres. Fe, amor, esperanza no se dejan comparar con el pecado, no dan ningún asidero ni ningún motivo humano para hacer progresos. No se dejan medir en absoluto.

Si viniese otro en su propio nombre, lo recibirían. Pues tal hombre vendría en nombre de su propia perfección. Traería una doctrina y un método, una enseñanza para

superar los instintos y los pecados: por la propia fuerza, por el propio ser. Esto les habría causado una impresión mucho mayor, porque hubiera sido mucho más evidente para ellos. Se podría siempre controlar y fijar intenciones y resultados. Lo que los hombres hacen con predilección: juzgar y medir, alcanzaría aquí su suma total, su desarrollo pleno. Quien viniese en su propio nombre, sería para ellos como un libro que se podría leer y dominar página por página, apropiándose de un concepto tras otro. Un lector estaría en la segunda página, el otro en la séptima; sería posible conversar sobre el tema e instruirse mutuamente, la totalidad sería muy interesante y, a la vez, inofensiva. Todo tendría un sentido coherente y continuo y podría deducirse un aspecto de otro. Sería un sistema religioso o ético que ellos aceptarían con alegría. Sería posible entregarse a menudo a otras ocupaciones y, luego de un tiempo adecuado, proseguir en el sistema allí donde se habían detenido. Lo ya aprendido podría ser sucintamente repetido, para no correr el peligro de construir sobre una base tambaleante. Pero en el «sistema» del Señor, cuya esencia es el amor, no existe ninguna visión de conjunto: aquí todo es infinito, todo es relativizado por el amor, nada se deja deducir, el amor tiene la primacía en todo.

5,44. *¿Cómo podéis creer vosotros, que recibís gloria unos de otros, y no buscáis la gloria que viene del único Dios?*

Ellos quieren aprender unos de otros, en el sentido de querer saber, abarcar y comprender unos de otros. En el interior de ese juego, que practican juntos, se encuentra también

lo que ellos llaman religión y moralidad. Todo queda cautivo en lo humano como un modo de expresarse, una manifestación, una forma de exteriorizarse de lo humano. En *esta* forma humana Dios les es comprensible y el hombre transparente. En *esta* realidad humana desean permanecer y quieren estar inmunizados contra toda sorpresa. No asumen ninguna obligación de la que no tengan una exacta visión de conjunto. Y en caso de tener que creer, sólo lo harían poniendo a la fe en clara dependencia de pasos anteriores que les son bien conocidos y evidentes. No buscan, pues, la gloria que proviene de Dios solo. Ellos buscan la gloria sujeta a lo humano. Pero precisamente por eso no pueden creer. Para poder creer, deberían buscar sólo a Dios, deberían capitular, entregarse, doblarse, donarse a lo que Dios es. La perfección, es decir, la correspondencia a las intenciones de Dios, está únicamente en esa entrega creyente a Dios en el amor.

5,45. *No penséis que Yo os acusaré delante del Padre. Vuestro acusador es Moisés, en quien habéis puesto vuestra esperanza.*

El Señor no los acusará. Si lo hiciera, entonces ellos comenzarían otra vez a medir y juzgar, a ver en qué medida fueron tratados justamente y en qué medida injustamente. Y no reconocerían el amor, lo único que Él anuncia. De este modo, no les da ocasión de pecar contra el amor. Su acusador es Moisés, la Antigua Alianza, en la que ellos echan sus raíces. Esta misma Antigua Alianza está llena del Señor, como totalidad no es otra cosa que su promesa. Ellos lo buscan en esa promesa, pero no lo encuentran, porque Él

ha venido como el cumplimiento. Tampoco entienden que por su descuido del Hijo crece para Moisés la obligación de acusarlos frente al Padre. Pues Moisés es responsable del sentido verdadero de la ley. El Señor les llama la atención para conmoverlos en su camino, se sirve de las propias representaciones y argumentaciones que les son accesibles para poder llegar a tocarlos. El Señor aparta la vista de sí, de su ley del amor, retrocede al punto de vista de la Antigua Alianza. Pues ya aquí han de ser puestos en evidencia y ser convencidos. Ya aquí están en la injusticia y en el error.

5,46. Pues si creyeráis a Moisés, me creeríais a mí; porque él ha escrito de mí.

Ya en el interior del Antiguo Testamento su fe es arbitraria. Quieren creer sólo en una parte de la revelación, porque siempre buscan justificarse a sí mismos. Siempre creen tener derecho a dar y recibir explicaciones, sólo aceptan lo que es transparente a su razón. Su camino humano debe tomar tanto su ventaja innata como todo su recorrido desde ellos y en ellos mismos. Creen con la más absoluta seriedad en su propia acción, en lugar de creer en el amor de Dios, en su propio juicio, en lugar de creer en el juicio de Dios. Se ven a sí mismos en el punto central. Miden con su propio amor y no con el amor siempre mayor del Señor. No soportan el comparativo al infinito en el que son puestos por el amor del Señor, porque no pueden abarcarlo con su mirada. Quieren el crecimiento si éste tiende a un fin limitado que puede ser alcanzado; el «más» no puede ser ni le está permitido ser un «siempre-más». Quieren haber llegado de

una vez. Por eso son enemigos no sólo de Cristo, sino también del Antiguo Testamento que en Moisés ya ha exigido la fe pura, la entrega pura a la guía y al mandamiento de Dios. Moisés estaba en contacto con Dios, por tanto estaba abierto al misterio, a la nube, a la oscuridad, a lo siempre-mayor de Dios. De esa apertura da testimonio cada palabra que escribió. Si el Señor hubiese querido aparecer antes de Moisés, éste habría creído de inmediato. Si estuviesen los judíos aún hoy en el lugar de Moisés, su fe habría permanecido abierta, movediza, vital; el Señor los habría encontrado como aquellos que le estaban esperando y ellos mismos lo habrían reconocido como al largamente añorado. Un judío creyente es el mejor dispuesto a convertirse en un cristiano creyente.

5,47. Pero si no creéis en sus escritos, ¿cómo creeréis en mis palabras?

Para ellos, la ley de Moisés es simple letra escrita. Porque es palabra escrita, la toman como un documento fijo y, por tanto, limitado y comprensible. Para ellos, la ley posee la fuerza de un protocolo sellado y corroborado de una vez y para siempre. En ella no existe ninguna clase de sorpresa; todo es fundamentalmente claro y delimitado. Su interpretación procede como la investigación de un texto científico o de una tarea histórica. Para ellos, la Escritura es la copia exacta de aquel ideal de perfección que se habían formado del Mesías y, acto seguido y haciendo referencia a él, de ellos mismos. Ambos, ideal y copia, se complementan como el interior y el exterior. Ambos están perfectamente

sin vida. Lo viviente en la letra de Moisés es el remitir a Cristo, el introducir a la fe. Pero de esto no quieren saber nada. Por eso en Moisés ya han rechazado también al mismo Señor. Y tanto menos pueden creerle si les anuncia la ley de la vida y el amor liberado de la letra. No quieren ser arrebatados en el movimiento eterno de la vida, en el que el hombre podría devenir infinitamente más, porque el Señor es infinitamente más. ■

