HANS URS VON BALTHASAR

MEDITAR CRISTIANAMENTE

HANS URS VON BALTHASAR

MEDITAR CRISTIANAMENTE



HANS URS VON BALTHASAR

MEDITAR CRISTIANAMENTE

SAINT JOHN PUBLICATIONS

© Saint John Publications, un sello editorial de The Community of St. John, Inc., 2026 | Original alemán: *Christlich meditieren*, 1984 (© Johannes Verlag Einsiedeln) | Traducción de Juan Manuel Sara | Esta publicación se distribuye gratuitamente en balthasarspeyr.org y puede ser compartida libremente sin ánimo de lucro | Disponible en papel: visite balthasarspeyr.org para hacer su pedido | ISBN 978-1-63674-114-7 | https://doi.org/10.56154/xk | Este libro electrónico ha sido generado el 27 de junio de 2026 ■

BALTHASARSPEYR.ORG

CONTENIDO

Introducción 7

I. *El Hijo como Palabra del Padre*
1. La Palabra mediadora 11
2. Introducción a la meditación 17
3. La luz del Espíritu Santo 25

II. *El ejercicio de la meditación*
1. La presencia 31
2. La Palabra silenciosa 36
3. Permanecer en la Palabra 44

III. *Unión*
1. El camino mariano 53
2. El camino eclesial 67
3. Por los caminos del mundo 79

INTRODUCCIÓN

Todo se decide en la cuestión de si Dios ha hablado al hombre –de sí mismo, ciertamente, y también de su designio al crear al hombre y su mundo– o de si lo Absoluto es, y sigue siendo, el silencio más allá de todas las palabras de este mundo.

Si vale lo segundo, entonces todos los caminos quedan abiertos; es más, deben ser recorridos: los caminos por los que el hombre –bien consciente de que este mundo pasajero y, por tanto, engañoso no puede ser la verdad– se lanza a la búsqueda de lo inefable por sendas empinadas que dejan a la espalda la pluralidad fugaz, en una ascesis heroica y un abismarse místico que le permitan derribar los muros de la prisión de su yo demasiado estrecho, quizá de manera momentánea, quizá de manera definitiva. Todas las formas de meditación del ser humano que busca a tientas al Dios altísimo, «por si acaso pudiera alcanzarlo» (Hch 17,27), se asemejan entre sí, y tanto más cuanto más radical se hace la búsqueda que trasciende todo lo que es pasajero: desde el Lejano Oriente hasta las formas finales de la Antigüedad mediterránea en Plotino, cuyas indicaciones para alcanzar el éxtasis místico también intentó seguir (en vano) el joven Agustín.

Pero si vale lo primero –que Dios, en efecto, ha hablado–, entonces entramos en el espacio bíblico, el espacio de las tres religiones monoteístas, pues también el islam está profundamente marcado por motivos del Antiguo y

del Nuevo Testamento. Entonces, según su sentido más propio, la meditación solo puede ser el acto de ponderar interiormente y de hacer propia, cada vez más profundamente, la palabra que Dios ha dicho sobre sí mismo y sobre el mundo. Y la única cuestión que queda abierta es dónde esa palabra alcanza su forma plena, en la que todos los elementos singulares válidos se recogen en una unidad desbordante. ¿Puede darse esto en las suras del Corán, transmitidas al Profeta por el ángel Gabriel, esas estrofas que el musulmán piadoso ha memorizado y repite día tras día en actitud de adoración? ¿Puede un ángel hablar de Dios de manera tal que revele lo más íntimo de Él? «Nadie conoce lo íntimo de Dios, sino el Espíritu de Dios» (1 Co 2,11).

Una pregunta similar, aunque no idéntica, ha de dirigirse también al Antiguo Testamento, cuya ley fue asimismo transmitida por ángeles (Ga 3,19; Hch 7,38), cuyas instrucciones pasaron por boca de los profetas («Así dice el Señor»), en múltiples «preceptos, estatutos, promesas, ordenanzas, mandamientos» (Sal 119), constantemente meditados, recitados, «murmurados», reflexionados por los israelitas piadosos, aunque aún les quedaban profundas preguntas irresueltas –¡Job, Qohélet!–, en verdad irresolubles en el plano de la Antigua Alianza. Para su solución se requería aquella consumación de la «Alianza» entre Dios y la humanidad que lleva a término dos cosas a la vez: por un lado, que Dios hable por sí mismo, por otro, que Él hable como un hombre, iluminando así también las cuestiones fundamentales de la existencia humana: el sentido

del sufrimiento, de la caducidad y de la muerte, así como la consumación definitiva en Dios de todo el peso real de la vida mortal, en la resurrección del hombre muerto a la vida eterna. Todo esto lo resume el comienzo de la Carta a los Hebreos con una fuerza concentrada:

«Muchas veces y de muchas maneras habló Dios antiguamente a los padres por medio de los profetas. En estos últimos días nos ha hablado (a todos) por medio del Hijo, a quien instituyó heredero de todas las cosas, por quien también creó el universo. Él, resplandor de su gloria e impronta de su sustancia [...] (por su cruz) realizó la purificación de los pecados y (resucitando) se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas. Y llegó a ser tan superior a los ángeles cuanto más excelente que el de ellos es el nombre que ha heredado» (Hb 1,1-4).

Y al consumarse la autocomunicación de Dios en ambas direcciones –Dios habla desde su propia profundidad y, hablando como hombre, desvela a la vez las profundidades del ser hombre–, se despliegan con claridad las dimensiones de la meditación cristiana. Esta solo puede comenzar allí donde Dios se revela como hombre, es decir, donde este hombre revela a Dios en toda su profundidad real; por eso, este punto de partida es y permanece insuperable. Y ella solo puede realizarse allí donde el hombre que revela, el Hijo de Dios Jesucristo, revela a Dios como su Padre en el Espíritu Santo de Dios, que Él nos comunica verdaderamente para que nosotros también podamos sondear, en este Espíritu que se nos ha dado, las profundidades insondables de Dios, que solo el Espíritu de Dios

puede sondear (1 Co 2,10): «Pero nosotros hemos recibido el Espíritu que viene de Dios para que conozcamos las gracias que nos han sido dadas por Dios» (*ib*. 12).

La meditación cristiana es, por tanto, plenamente trinitaria y plenamente humana a la vez. Nadie necesita, para encontrar a Dios, dar la espalda al ser personal y social del hombre; pero todo el que quiera encontrar a Dios debe, en el Espíritu Santo, ver el mundo y a sí mismo tal como se contemplan desde Dios.

I. EL HIJO COMO PALABRA DEL PADRE

1. La Palabra mediadora

«Nadie conoce al Padre sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Mt 11,27). «A Dios nadie le ha visto jamás: el Hijo-Dios único, que está en el seno del Padre, *autós exegésato*, Él lo ha explicado, nos ha dado su exégesis» (Jn 1,18). «No es que alguien haya visto al Padre; sino aquel que ha venido de Dios, ese ha visto al Padre. En verdad, en verdad os digo: [...] Yo soy el pan de la vida» (Jn 6,46ss.).

No somos nosotros quienes, mediante técnicas que pueden aprenderse, nos procuramos con nuestro propio esfuerzo el acceso al conocimiento del Absoluto: es Dios quien se revela libre y espontáneamente, Él se explica a sí mismo en su Hijo, Él nos da una palabra que sacia al alma hambrienta. El hombre, se nos dice, ha sido creado a imagen y semejanza de Dios (Gn 1,27), para que Dios pudiera un día poner en él su imagen perfecta –de Él, que es el Invisible– (2 Co 4,4; Col 1,15), su impronta plena y perfecta (Hb 1,3). El hombre Jesucristo no es elevado *a posteriori* a esta imagen de Dios, Él mismo ha sabido desde el principio que es esta imagen. El «pero Yo os digo» solo puede ser, como superación de la autoridad de Moisés, el Yo de Yahveh y de su propia palabra. «Antes de que Abraham existiera, Yo Soy» (Jn 8,58): esto constituye el escándalo intolerable para el pueblo, un pueblo que estaba

acostumbrado a la mediación de los profetas. Se atenta contra la vida de Jesús «porque llamaba a Dios su propio Padre, haciéndose a sí mismo igual a Dios» (Jn 5,18). Le quieren apedrear «por blasfemia, porque tú, siendo hombre, te haces Dios» (Jn 10,33).

La pretensión de Jesús no tiene comparación alguna en toda la historia de las religiones. Él exige un amor absoluto hacia sí mismo, posponiendo cualquier amor humano, por más sagrado que sea, incluso el amor justo y ordenado a uno mismo (Lc 14,26). A quien no entra a Dios por Él, la única puerta, lo acusa de ladrón y de salteador (Jn 10,8). Quien en Él no escucha y no comprende la Palabra de Dios y no le ama como la Palabra de Dios, no puede reclamar para sí ninguna relación con Dios: «Si Dios fuera vuestro Padre, me amaríais a mí [...] ¿Por qué no comprendéis mi lenguaje? Porque no podéis escuchar mi Palabra» (Jn 8,42s.). «El que no me ama no guarda mis palabras. Y la palabra que escucháis no es mía, sino del Padre que me ha enviado» (Jn 14,24). «El Padre mismo os ama, porque vosotros me habéis amado» (Jn 16,27). La condición para el amor recíproco entre Dios y el hombre, la condición del verdadero amor de la Alianza, es pues, según lo que exige Jesús, el amor a Él, el Dios-hombre y el que representa y encarna perfectamente la Alianza: camino doble de Dios hacia el hombre y del hombre hacia Dios.

De ahí que la meditación cristiana solo puede ser, en su centro, una contemplación amorosa, reflexiva y obediente de este hombre que *es* la autoexpresión de Dios. Él es la exégesis de Dios y su doctrina para nosotros: «Todo el

que va más allá y no permanece en la doctrina de Cristo, no posee a Dios. El que permanece en la doctrina, ese posee al Padre y al Hijo» (2 Jn 9). Este permanecer significa creer, y a esta fe se le conceden los ojos para ver lo divino a través de lo humano de Jesús: «El que me ve (realmente), ve al Padre» (Jn 14,9). A la meditación cristiana le es dado percibir, no solo en las palabras, sino en todos los estados y actos de Jesús, el estado y la actitud de Dios. Si Jesús se enoja (como a menudo en Marcos), si blande el látigo, experimentamos cómo y por qué Yahveh, el Dios celoso, se ha enojado. Si llora sobre Jerusalén, que «no ha querido», está revelando la tristeza del Señor de la Alianza por haber derramado en vano su amor. Si se deja rogar —en Caná por su Madre, en Cafarnaúm por el centurión romano, en Siria por la mujer pagana— y así es movido a «cambiar de opinión», está mostrando cómo la oración perseverante, finalmente, arranca lo anhelado del corazón de Dios (Lc 18,1-7). Si no teme dejar sin respuesta —y aparentemente en la estacada— a las dos amigas en Betania, está indicando de antemano que en la cruz se sentirá abandonado por el Padre, aunque antes ya sabía que «la hora viene, y ya ha llegado, en que [...] me dejaréis solo. Pero no estoy solo, porque el Padre está conmigo» (Jn 16,32; cf. 8,29): Dios no abandona, incluso —y precisamente— cuando, percibido desde los ojos del mundo, abandona.

Todo en Jesús es palabra. También su silencio ante los tribunales humanos. Su ser golpeado y escupido. Sobre todo, su muerte después del fuerte grito, un grito inarticulado, al que sigue la helada mudez del cadáver; ninguna

palabra de Dios es más elocuente que este estado extremo del hombre mortal; pues, si no tuviéramos esta palabra, esta autoexpresión de Dios, no sabríamos que, a través de toda tiniebla, «Dios es amor»: una frase que ninguna otra religión del mundo se ha atrevido a pronunciar. Nada necesitaba más la prueba de su verdad que esta frase: y aquí está. «El que lo vio lo atestigua y su testimonio es válido, y él sabe que dice la verdad, para que también vosotros creáis» (Jn 19,35). Lo que, más allá de eso visto y atestiguado, se narra del Resucitado es aún más transparente hacia Dios —paradisíaco es una palabra demasiado débil para ello—, y precisamente por eso nada en el Evangelio es más delicada y profundamente humano que la conversación con Magdalena junto al sepulcro, con los discípulos en el Cenáculo, que la amorosa reprimenda a Tomás y la concesión de lo que pide, que la escena en el camino a Emaús, que el gesto de bendición en el momento de la ascensión; y esto hasta la aparición gloriosa a Pablo, a quien se le vuelve a aparecer consolándolo y fortaleciéndolo en los momentos más duros (Hch 18,9-10; 23,11; 27,24). Todo permanece corpóreo y concreto, incluso en la transfiguración: no hay nada en el mundo de la creación que sea negado en el mundo de la redención.

Así, la entera naturaleza es incorporada en las parábolas de Jesús para acercarnos a la comprensión de la esencia del Reino de Dios: el tesoro encontrado en el campo, la perla preciosa, por la que se vende todo, la simiente sembrada por el sembrador, de la que mucho se pierde o a la que un enemigo añade cizaña; la gracia es una fuente

que brota sin cesar, el amor un fuego que ha de extenderse por el mundo, y luego, de nuevo, una semilla que crece por sí misma, «sin que se sepa cómo». Los hechos que acontecen en la naturaleza, como las praderas que florecen maravillosamente o las aves del cielo que no siembran ni cosechan, son enseñanzas intuitivas para los discípulos; la relación entre la vid y los sarmientos les muestra que sin Jesús no pueden hacer nada, pero que en Él y desde Él dan mucho fruto. Los milagros de Jesús muestran ambas cosas: que la curación corporal o el dar de comer remiten al cuidado de Dios por la curación y la alimentación del alma, pero también que lo corporal es y sigue siendo una imagen genuina y una expresión verdadera de ese cuidado del alma: «¿Qué es más fácil, decir: "Tus pecados te son perdonados", o decir: "Levántate y anda"?» (Mt 9,5).

Podríamos seguir ilustrando indefinidamente esta aseveración con tantos otros ejemplos. En verdad, todo el Evangelio está lleno de palabras encarnadas, palabra corpórea tras palabra corpórea, imagen simbólica tras imagen simbólica: cada una limitada desde el punto de vista terreno, pero abierta hacia lo ilimitado de Dios, reveladora de su Ser inagotable y desbordante. Ahora bien, esta apertura de lo finito hacia Dios ya está siempre presente en Jesucristo, se encuentra desde siempre en Él, en la medida en que, como hombre, dirige cada una de sus palabras que dice al mundo al mismo tiempo hacia el Padre, como palabra de oración. Esto es algo que a menudo olvida el que medita. Él no debe dar una respuesta inventada por sí mismo a la palabra de revelación que viene de Dios —¡cuán

deficiente sería tal respuesta y cuán lejos quedaría de la exigencia de la Palabra!–, sino que ya posee el arquetipo de la respuesta en la Palabra misma. «Quien está en camino hacia el Señor, está incluido en su diálogo con el Padre, en su oración. Toda forma de su sufrimiento, toda asunción del pecado, tiene lugar dentro de su diálogo con el Padre.

»E igualmente toda conducción de los hombres: el que viene a Él, viene al Padre, porque Él conduce a todos al Padre». Y los discípulos que lo escuchan «perciben como dos cosas: escuchan su palabra bien sonora que se dirige a ellos y al mundo. Pero en ella al mismo tiempo escuchan lo que les dice en su oración al Padre».[1] Junto con la escucha, al que medita se le ofrece esa fe que no es un mero acto en el interior del hombre, sino que es un abrirse desde sí hacia Dios y, por lo tanto, es oración. No es que al hombre que escucha se le entregue algo ya hecho y acabado que pudiera y debiera devolver tal cual a Dios; más bien, junto con la apertura contenida en la palabra, se le otorga su propia apertura: la gracia como libertad. Que esta libertad regalada sea el Espíritu Santo de Dios es algo que tendremos que considerar más adelante. Aquí solo debía hacerse visible, ante todo, que Jesucristo, como la Alianza consumada entre Dios y el hombre, es esencialmente dialógico en su ser Verbo-Palabra, si bien el diálogo divino-humano que Él realiza y media en su ser acontece,

[1] Adrienne von Speyr, *El sermón de la montaña. Meditaciones sobre San Mateo 5-7*, Madrid, Saint John Publications, 2025, 99 [original alemán: *Bergpredigt*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1948, 92-93].

también ya desde siempre, más allá del simple hablar recíproco de dos personas separadas.

2. Introducción a la meditación

Quien quiera oír algo debe prepararse para poder escuchar haciendo silencio. Si habla él mismo, o si en él hablan sus propios pensamientos, deseos y preocupaciones, el ruido que estos hacen hará imposible su capacidad de escucha. Por eso, toda instrucción sobre la meditación comienza con la exigencia de crear silencio y vacío interior, para que haya espacio para lo que ha de recibirse. Se habla de «desconectar», de «concentrar» la conciencia difusamente dispersa, de emprender el «camino misterioso hacia dentro», etcétera. Sin embargo, puede dudarse con razón de que tal esfuerzo, en su mera negatividad, conduzca ya a esa disponibilidad positiva para escuchar que distingue a la meditación cristiana de otras formas de contemplación, en las que, al no resonar ninguna palabra de parte de Dios, tal disponibilidad resulta innecesaria.

Cristianamente hablando, el silencio necesario no es, en el fondo y en primer lugar, algo que el hombre deba crear por sí mismo; más bien, el creyente ha de percibir y hacerse consciente de que el «aposento» oculto y silencioso al que debe retirarse (Mt 6,6) y en el que está junto al Padre en lo secreto, él lo posee ya desde siempre en sí mismo y, a la vez, en Dios, de manera semejante, quizá, a como esos «pequeños», sin saberlo en su inocencia, tienen sus propios «ángeles en los cielos, que ven continuamente el rostro

de mi Padre celestial» (Mt 18,10). Nuestras inquietudes y preocupaciones terrenales están ya desde siempre en el platillo que se eleva de la balanza, mientras que el otro, el que desciende, pero que también es nuestro, nuestro ser en Dios, tiene un «peso de gloria sobre toda medida» (2 Co 4,17). No necesitamos primero abrirnos un acceso a Dios por iniciativa y poder propio; «nuestra vida está» ya desde siempre «oculta y protegida con Cristo en Dios» (Col 3,3). Por ende, para prepararnos para la meditación no se necesita un largo trabajo de adaptación psicológica, sino solo una breve toma de conciencia en la fe acerca de dónde se halla desde siempre nuestro verdadero centro y peso real. Parece que estamos lejos de Dios, pero Él está cerca de nosotros; nosotros no necesitamos abrirnos trabajosamente el camino hasta Él, sino que sucede, más bien, tal como nos lo describe la parábola: «Estando él todavía lejos, lo vio su padre y, conmovido, corrió, se echó a su cuello y lo besó» (Lc 15,20). Y el discurso que el hijo ha aprendido de memoria: «Padre, ya no merezco ser llamado hijo tuyo, trátame como a uno de tus jornaleros», queda ya superado por ese gesto del padre, que dice a los de la casa: «¡De prisa! Traed el mejor vestido y vestidlo, ponedle un anillo en su mano y sandalias en los pies». De modo semejante, en la parábola del banquete nupcial del rey: «Todo está a punto», se les dice a los invitados (Mt 22,4), solo que ellos no quieren venir. La plenitud de Dios es accesible sin necesidad de hacer antesala; no se necesita un largo viaje hacia el «cielo», ni un descenso hasta el fondo del «abismo» (Rm 10,6s.), la palabra de Dios que Él me

dirige a mí no es «demasiado difícil ni inalcanzable», sino que está «bien cerca de ti: en tu boca y en tu corazón» (Dt 30,11.14). La «preparación» del niño-hijo es un salto a los brazos del Padre; y en este acto, el amor del Padre –es decir, la voluntad y los planes de Dios– adquiere de por sí la preponderancia sobre todo lo propio, que desde siempre, lo queramos o no, ya es reconocido y considerado por Dios e incorporado en sus planes.

Así, por tanto, cuando la oración preparatoria de los *Ejercicios Espirituales* pide la «gracia a Dios nuestro Señor, para que todas mis intenciones, acciones y operaciones» en esta meditación «sean puramente ordenadas al servicio y alabanza de su divina majestad» (*EE* n.º 46),[2] esta petición no es dicha desde una distancia ajena, sino que debe ser el salto del niño al corazón del Padre, corazón que siempre tiene razón y es la norma evidente de todo hacer y dejar de hacer del niño. Esto también nos dice y nos expresa que la preparación de nuestro corazón nunca puede ser calculadora, orientada a obtener por medio de la meditación algo por cuenta propia para *nuestra* satisfacción y *nuestro* beneficio, sino que consiste precisamente en dejar ir, en abandonar toda voluntad propia en el fundamento del amor divino desinteresado.[3]

[2] Los *Ejercicios Espirituales* (en adelante *EE*) se citan según el texto llamado autógrafo, con la ortografía solo ligeramente modernizada, tal y como aparece en las *Obras completas de San Ignacio de Loyola* editadas por la Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid [3]2021). [N. del T.]

[3] Así, un sacerdote no preparará su homilía durante la que es propiamente su meditación, que debe ser un fin en sí misma, aunque, por

Ahora bien, este abandonarse a lo que Dios dispone, precisamente también en la meditación que está por comenzar, incluye como de por sí la petición (*EE* n.º 48: «demandar a Dios lo que quiero y deseo») de que, por don de Dios, se me revele el sentido destinado para mí de la palabra que me es dirigida. La palabra de Dios es como un sacramento, que sin duda actúa por sí mismo lo que dice y significa, pero para hacerlo debe caer como semilla en una tierra bien preparada y removida. En la petición hay humildad, una humildad que no pretende poder forzar por sí misma el acceso a las profundidades de Dios, lo cual no impide el propósito de esforzarse seriamente por el contenido que me está reservado. Para el creyente de fe sencilla, aquí no existe la más mínima tensión: él sabe que, siguiendo a Cristo, ha de esforzarse para realizar la voluntad de Dios, sabe que en la oración no puede esperar que le den todo ya masticado, que «Dios no da pan sino en campo sembrado». Y al mismo tiempo sabe que todo «madrugar», todo «velar» y «construir» queda simplemente en vano si Dios no concede gratuitamente el éxito (Sal 127). La petición no se dirige a un vacío informe; sin querer anticipar nada, ella se orienta a la voluntad de Dios, que aquí y ahora, en esta meditación, quiere donarme una gracia determinada: *Eso* es lo que yo quiero de Ti, lo que *Tú* quieres y deseas mostrarme y regalarme.

otro lado, él necesite naturalmente una oración contemplativa aparte al preparar la homilía.

Pero aún falta un elemento. La palabra que Dios me dirige está ya siempre ahí, concreta y esperándome, allí donde Jesucristo la ha hecho presente en la tierra. Los Evangelios nos narran escenas, diálogos, instrucciones y milagros de Jesús que –como se ha mostrado antes– son todos ellos palabra de Dios al mundo. Palabra de Dios transmitida por palabras humanas y por los caracteres escritos por los evangelistas, palabras y caracteres a través de los cuales hemos de mirar para percibir la palabra que Dios mismo quiere decir. Ahora –al comenzar la meditación– no es el momento de detenernos a examinar exegéticamente esta transmisión como tal; ese esfuerzo puede realizarse fuera del tiempo de meditación, en un estudio sin duda provechoso. Ahora, en cambio, no estoy frente a un texto que puedo comparar horizontalmente con otros textos y quizá relativizar a partir de ellos, sino frente al texto a través del cual me encuentro confrontado –verticalmente: hacia lo alto y hacia lo profundo– directamente con la palabra de Dios. Sin embargo, como creyente cristiano hay algo que no puedo ni debo olvidar: que Jesucristo, como Palabra definitiva de Dios, no puede ser reducido ni fijado en enunciados individuales, sino que solo se nos hace comprensible teniendo en cuenta la totalidad de su destino: como el que vive por nosotros, muere por nosotros y resucita por nosotros. Él se deja encontrar en cada una de sus palabras, en cada uno de sus gestos y escenas de su vida, muerte y resurrección precisamente como este Uno indivisible. Yo sé de esta unidad en la fe, y con esta fe medito ahora cada una de sus palabras: esta

situación concreta a orillas del lago, en la tormenta andando sobre las aguas, en el templo, en la multitud, en el grupo de los discípulos, en el Monte de los Olivos y en el camino de la cruz…

Todo es concreto, cada cosa lo es; toda cosa debe ser representada con los sentidos y la imaginación, sin los cuales un mero entendimiento no sería humano en absoluto ni correspondería al Verbo hecho hombre. Mediante los sentidos y la imaginación de un creyente, que como tales se convierten por sí mismos en sentidos «espirituales» e imaginación «espiritual», ya que están al servicio de la fe y, junto con el «objeto» que se abre hacia Dios –precisamente el hombre Jesucristo que revela a Dios–, también ellos, por su parte, se abren a lo divino. Pretender abstraerse de los sentidos, de la imaginación y de los conceptos finitos para entrar en contacto con Dios no puede sino alejarnos de Aquel que se ha dado a conocer a sí mismo como «el camino» y «la puerta». Sin que «salga una fuerza» del cuerpo de Jesús, no puede sanarse la que lleva años enferma; sin que Jesús ponga su saliva en los ojos del ciego, este no puede ver; sin que exhale su aliento corporal sobre sus discípulos, estos no pueden recibir el Espíritu. El cuerpo de Jesús –Él lo sabe– es ahora el templo en el que habita Dios (Jn 2,21). Si se considera que el máximo acercamiento del creyente a Dios se realiza en el misterio eucarístico de la carne y la sangre entregadas de Jesús, entonces deben rechazarse, por inadecuados al camino cristiano, todos los intentos de meditación que pretendan «elevarse» desde lo corporal hacia lo «puramente espiritual».

Pero volvamos una vez más a la comprensión de que Jesús, que tiene esta historia tripartita –vida mortal, muerte, vida eterna en el cielo, pero también en los sacramentos–, no puede estar compuesto de muchas y diversas palabras, sino que, como esta Persona incomparable que es Dios y hombre, es siempre indivisiblemente Uno. Cuando pronuncia una frase, cuando dice una parábola, cuando hace un milagro, en todo ello es siempre perceptible y comprensible como el Uno, que precisamente desde este punto concreto revela al Dios uno, vivo y trinitario. Por lo tanto, no necesitamos desviarnos de la palabra, de la parábola, del milagro para –mediante más «material»– obtener un conocimiento mayor o un acceso más fácil. En el Uno, que desde un punto de vista puramente mundano puede parecer limitado, está todo lo que en esta meditación nosotros necesitamos para percibir lo que el Dios uno y –en esta unidad– total quiera comunicarnos. Desviarnos de lo concreto, supuestamente para informarnos mejor o para enriquecer el propio conocimiento, sería una forma de dispersión.

A lo sumo, esa palabra, parábola o milagro pueden ser contemplados en el abanico de variaciones interiores de la existencia de Jesús: una bienaventuranza, por ejemplo, «Bienaventurados los pobres en espíritu», abre su riqueza si en primer lugar la escuchamos como una palabra del hombre Jesús; si contemplamos cómo Él mismo es pobre ante el Padre, de cuyo alimento depende (cf. Jn 4,34), alimento que le es proporcionado por el Espíritu Santo; cómo, además, a través de esta bienaventuranza invita a

los discípulos y al pueblo que escucha a vivir esa misma pobreza ante Dios; cómo finalmente sitúa en una luz definitiva las intuiciones más profundas de la Antigua Alianza, los «pobres de Yahveh», en esta su palabra programática. Pero la palabra del hombre Jesús gana, totalmente a partir de sí misma, su última profundidad en el Sufriente, pues todas sus palabras han sido dichas desde siempre en vista de la Pasión, son préstamos tomados de ella; así como Jesús, por ejemplo, puede perdonar pecados ya antes de la Pasión solo porque en la cruz hará penitencia y expiación por todos los pecados, de la misma manera solo desde la cruz se revela lo que es la pobreza última en espíritu. Sin embargo, ningún creyente puede detenerse en la cruz, pues el amor supremo realizado en ella se vuelve manifiesto en el «bienaventurados» de la Resurrección como manifestación del «de ellos es el Reino de los Cielos»; desde luego, ambas cosas ya eran verdad antes, pero ahora se demuestran de un modo manifiesto. Lo que no quiere decir que la palabra sobre la pobreza esté superada: de ninguna manera, más bien se demuestra que en Dios hay una pobreza perfectamente bienaventurada, ya que ninguna Persona divina quiere tener algo para sí misma, sino que lo tiene todo —toda la divinidad— solo en la donación y entrega a las demás (¡de lo contrario tendríamos tres dioses uno al lado del otro!), de modo que la única e idéntica palabra del Jesús idéntico —a través de la vida, muerte y resurrección— vale igualmente para la tierra, el descenso a los infiernos y el cielo; su verdad es, por tanto, mucho más amplia, universal y divina de lo que jamás hubiéramos

imaginado en el mejor de nuestros sueños. Y, claramente, sería parte de todo esto también un cuarto elemento: que esta bienaventuranza de la pobreza se muestra también en la Eucaristía, que es el corazón de la Iglesia, y, así, en toda la existencia eclesial: pues es la bienaventuranza de Jesús el vaciarse de sí mismo hasta el punto de convertirse en espacio vital de todos los que lo reciben y, a través de ellos, de todos en general. Este es su «espíritu», su actitud o disposición fundamental, que al mismo tiempo es su Espíritu Santo, que Él nos comunica en su eterno volverse pobre, en su eterno vaciamiento.

Todo esto es solo un ejemplo para mostrar que en una palabra de Jesús está contenido Él mismo como un todo, y precisamente también como el todo que Él es y permanece a lo largo de su historia; para mostrar que en una palabra Él puede expresar el ideal del hombre tal como debe ser en el seguimiento, el ideal que Él, Cristo, es en su Persona y el ideal que Dios es en su Ser uno y trino. Con esto solo se pretendía mostrar la riqueza de dimensiones dentro de la unidad, no proponer un método que deba aplicarse de una manera rígida.

3. La luz del Espíritu Santo

Las inmensidades de la palabra de Dios se abren a quien medita cristianamente solo por medio del Espíritu divino que le es regalado. ¿Cómo podría él comprender lo íntimo de Dios, interioridad que se abre por sí misma, sino por medio del Espíritu de Dios que le es comunicado (1 Co 2,10)?

Esto se hace inmediatamente evidente al considerar una indicación para la meditación frecuentemente repetida, según la cual el orante contemplativo debe tratar de entrar tan concretamente como sea posible en la escena que desea contemplar: debe estar presente en el establo de Belén como uno de los pastores, acompañar en la huida a Egipto, hacerle un encargo a Jesús, el carpintero de Nazaret, asistir a una curación en la sinagoga de Cafarnaúm, encontrarse entre los cinco mil milagrosamente alimentados, etcétera.

Este esfuerzo es exigido con justa razón si lo que va a ser objeto de contemplación ha de aparecer al que contempla como una realidad concreta y portadora de salvación, y no desvanecerse en abstracciones impotentes. Sin embargo, todo este situarse concreto en la escena seguiría siendo un dudoso experimento psicológico si no estuviera justificado por una fe mucho más profunda: creer que, antes de todo esfuerzo humano, es el Espíritu Santo quien ha sustraído lo que una vez aconteció históricamente, arrebatándolo de la mera historia, elevándolo más allá de todo tiempo histórico y haciéndolo presente en todo tiempo, ofreciéndomelo siempre como algo actual, antes de que yo me esfuerce por hacerlo presente o por alcanzar una «contemporaneidad».

Jesús sabe que en la tierra su tarea única e irrepetible permanece válida para todos los tiempos: «El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán» (Mt 24,35); sin embargo, deja en manos del Espíritu la tarea de hacer

realmente presente para todos los tiempos esta actualidad de sus palabras, acciones y sufrimientos. No se trata simplemente de traer a la memoria lo que fue históricamente único y ya ha pasado, sino de un verdadero re-presentar, de un hacer presente.

Aquí aparece el estrecho paralelismo entre palabra y sacramento. No sería correcto aplicar ese hacer presente obrado por el Espíritu únicamente al caso del sacramento, y no también al de la palabra del Evangelio (que, como hemos visto, abarca tanto las acciones, el sufrimiento y la resurrección del Señor como las palabras que pronuncia). Orígenes lo ha subrayado con fuerza al interpretar el pasaje donde se ordena al profeta Ezequiel y al Vidente del Apocalipsis comer la palabra en forma de rollo. Orígenes, padre de la Iglesia, sabe que «el verdadero alimento del espíritu es la palabra», y «¿qué podría ser más nutritivo para el alma que la palabra?». «Así como el pan corporal es recibido en el cuerpo que es nutrido y se convierte en su sustancia, así también el "pan vivo bajado del cielo" –es decir, la palabra de Dios– es recibido en el espíritu y el alma, y comunica su propia fuerza a quien se ofrece para ser nutrido por él».

Por eso se exhorta insistentemente a los fieles: «Vosotros, que soléis asistir a los santos misterios, lo sabéis: cuando se os da el cuerpo del Señor, lo guardáis con todo cuidado y veneración para que no caiga ni una miga al suelo. […] Pero si aplicáis tan gran cuidado para preservar su cuerpo –y lo hacéis con razón–, ¿cómo podéis entonces

creer que sea una falta más leve descuidar la palabra de Dios que descuidar su cuerpo?».[4] El Logos de Dios es un todo: su cuerpo físico es inseparable de su palabra expresada de modo igualmente físico (siempre tomada en todas sus dimensiones); por tanto, en la celebración de la Misa, palabra y sacramento son inseparables, y esa misma unidad se impone también en la meditación. Y esta actualización unificadora que tiene la capacidad de hacer realmente presente sigue siendo primariamente la acción del Espíritu Santo.

Esta actualización no coloca al orante contemplativo simplemente ante un texto que pudiera poseer un «significado supratemporal», sino ante el acontecimiento mismo atesorado en el texto, acontecimiento que, al hacerse realmente presente, pierde por completo todo lo que, a raíz de los milenios que tiene detrás, podría hacerlo aparecer como envejecido y gastado. No, el acontecimiento, al hacerse y estar ahora presente para mí, es total y perfectamente nuevo, intacto, dotado de una juventud divina. Como si hubiera sido pensado y destinado por primera vez para mí, precisamente para mí. Y se me presenta en toda su amplitud y se me abre en su sentido más profundo y fundamental. La actualización que hace presente la escena acontecida en el lago de Genesaret tendría poco sentido si con ello no se me abriera al mismo tiempo la importancia

[4] Textos de *De oratione* 27, *hom.* 27 *in Num.* 1 y *hom.* 13 *in Ex.* 3, según la antología *Geist und Feuer* editada por H.U. von Balthasar (Friburgo, Johannes Verlag Einsiedeln, [4]2020), pp. 309 y 313.

y significación perenne, es más, eterna, de lo que en ella acontece: qué implica y significa que el Dios-hombre da la vista a un ciego, endereza a una mujer encorvada, sana a otra que está en cama y con fiebre, de modo que pueda levantarse y servirle… Cada uno de estos acontecimientos, casi innumerables, tiene un firme arraigo en la tierra, pero su alcance se pierde en las alturas inabarcables de la vida trinitaria divina. El Espíritu no «espiritualiza» lo terrenal, sino que muestra la ilimitada auto-revelación de Dios que habita y está contenida en lo encarnatorio. Y esto, como se ha dicho, no en la atemporalidad de una verdad filosófica o científica general, sino en el irrumpir y acercarse directamente a mí de su actualidad histórica única –pero, por ello mismo, no superable–, en la medida en que yo me exponga a ser alcanzado y tocado por ella.

Todo esto no significa, naturalmente, que el que contempla pueda prescindir del esfuerzo personal, ni limitarse a dejarse mostrar, como en una película, lo que el Espíritu ha revelado. Pero sí significa que debe permanecer consciente de que sin el Espíritu, que «sondea las profundidades de Dios», no puede de ningún modo penetrar en estas profundidades. El Espíritu es el verdadero experto en descubrir estos misterios, ocultos a la mirada puramente humana, pero ya ofrecidos y manifiestos en la encarnación perceptible por los sentidos. Lo es tanto más cuanto que Él está presente simultáneamente en el misterio objetivo que meditamos y en la profundidad subjetiva de nosotros mismos, como puente que nos introduce en el misterio. Lo es además en cuanto es un Espíritu «que mueve» (Rm 8,14),

es más, «que empuja fuera» (Mc 1,12) o lleva más allá de lo que ha sido hasta ahora, que no permite quedarse en algo hallado superficialmente, sino que nos infunde la conciencia del siempre-más de Dios. No busca ninguna inquietud, pero tampoco tolera una quietud ociosa; sopla más allá del buscar y del encontrar, del movimiento y de la quietud. Podemos y nos es concedido encontrar descanso y renuevo en Dios, pero no en nosotros mismos.

II. EL EJERCICIO DE LA MEDITACIÓN

Las orientaciones para el ejercicio y realización de la contemplación son escasas en la literatura. Generalmente omiten la parte central decisiva: se ocupan ampliamente de la introducción y de los diversos actos preparatorios, para luego pasar a la fase final, donde se trata de la contemplación adquirida y la infusa, así como de su mutua delimitación. Para la «meditación» de verdades de fe más abstractas, existe la instrucción de los *Ejercicios Espirituales*: primero, hacer presente en la memoria el objeto que se va a considerar, luego iluminarlo con nuestro entendimiento (aunque rara vez se explica cómo debe hacerse), para por último aplicar lo encontrado a nuestra propia vida y modo de actuar por medio de nuestra voluntad (*EE* n.° 50). Sin embargo, si se observa más de cerca, en la instrucción preparatoria para la «contemplación», que invita a ponerse vivamente en la escena a contemplar, ya hay algo más que una mera introducción; más bien, hay algo que co-determina la realización de la contemplación en su totalidad. Esto mismo es lo que ha de ser tratado ahora, ante todo.

1. La presencia

Algunas cosas sobre este tema ya han sido insinuadas, pero ahora se trata de ir al centro. Cuando contemplamos una palabra o una escena del Evangelio, no contemplamos un

texto, sino a Aquel de quien trata y a quien se refiere el texto: la Persona de Jesucristo. Esto significa más que lo dicho anteriormente –es decir, que el Espíritu hace presente la escena para nosotros superando los milenios–; significa, más bien, que, con ocasión de este texto del Evangelio, es Jesucristo quien se nos ofrece como el Presente, como el que se vuelve y se dirige a nosotros, y precisamente a través de este texto en el que Él se expresa, de esta palabra que pronuncia o de este milagro. Por tanto, no simplemente en virtud de una omnipresencia universal de Dios, sino de la Presencia que se hace concreta precisamente en esta palabra, en este gesto, en este comportamiento. La «vuelta» o el paso de la letra que está ante nosotros, no hacia el espíritu, sino hacia el Señor vivo, parece difícil para algunos, aunque en el fondo es lo más sencillo: yo estoy ante mi Señor y Él «se vuelve» personalmente hacia mí. Este solícito volverse hacia mí es Él mismo, en cuanto es la Palabra, el Verbo del Padre, en todas sus formas humanas, ya sea hablar o callar, júbilo hacia el Padre o lágrimas sobre Jerusalén, advertencia o consuelo, gesto humilde o soberano. En cualquier caso, Él es Palabra. Y ahora Palabra que se dirige y me habla precisamente a mí.

Pero ya en la vida humana, dirigir la palabra a alguien nunca puede separarse de ese volverse hacia el otro, solícito y personal; la persona quiere expresarse, quiere ser percibida y notada. Así, en cada forma de hablar de Jesús está Él mismo como aquel que quiere revelarse y donarse como Persona, como Palabra del Padre. La palabra concreta hablada (o callada) no es separable de la Palabra que Él

mismo es. Y esta Palabra que Él es no quiere simplemente alcanzarnos, llegando por ejemplo solo hasta nuestro oído sensorial o espiritual, sino que, al dirigirse a nosotros, quiere tocar nuestra persona en su núcleo más íntimo. Por eso, cuando antes subrayamos la cercanía tan grande que existe entre la palabra y la eucaristía, la contemplación pudo compararse con la comunión. Cristo, que parece estar ante nosotros, pide entrar en nuestro ser para un banquete común: «Mira que estoy a la puerta y llamo; si alguno oye mi voz y me abre la puerta, entraré en su casa y cenaré con él y él conmigo» (Ap 3,20). Y sabemos lo que significa en Jesús esta reciprocidad en el compartir la comida: llega hasta un intercambio de lo más íntimo; cada uno se convierte en alimento para el otro.

En la contemplación, este intercambio no tiene la (solo aparente) uniformidad del sacramento, sino que muestra su inagotable riqueza a través de todas las variaciones de la palabra evangélica. Pues, de hecho, cada vez que en el Evangelio Jesús le dirige la palabra a alguien, podemos y debemos entendernos como los destinatarios de esa palabra, no solo en las palabras de exhortación, de consuelo o incluso de advertencia a los discípulos, sino también en las duras reprensiones a los fariseos (Mt 23). Tampoco estas palabras tienen un valor meramente pasado, sino uno decididamente presente para la Iglesia, para nosotros. No hay escena en la que no estemos involucrados: la escena en la casa del fariseo Simón, en la que tenemos que escuchar tanto la palabra dirigida a este como la palabra dirigida a la pecadora a sus pies: ambas nos conciernen. Y así en

todo. Y cada vez, la palabra individual no es una declaración casual, sino una manifestación del ser mismo de Jesús. De su ser infinitamente rico y nunca contradictorio, siempre unitario, mientras que de nuestra parte existe esa diversidad que suscita los contrastes en la manifestación de Jesús: nosotros somos los ingratos, los apartados, los no convertidos; nosotros, los que buscamos la conversión y el volvernos hacia Él; nosotros, los llamados que nunca pueden estar tan seguros de sí mismos y de su condición como para que Jesús no pueda preguntarles: «¿También vosotros queréis marcharos?». (Y de hecho, ¿no huyeron todos, casi todos, en la hora decisiva?). Así pues, no hay palabra ni gesto de Jesús del que podamos decir: esto no me concierne.

Por otra parte, hay que tener en cuenta que, como cristianos, solo podemos contemplar a la luz de la Nueva Alianza, es decir, no podemos imaginarnos otro juez de nuestra culpa que no sea Aquel que, al cargar nuestros pecados, es al mismo tiempo nuestro Salvador y Redentor. Las cinco meditaciones sobre el pecado en el libro de los *Ejercicios Espirituales* terminan todas con un «coloquio» con el Crucificado; incluso la última meditación, muy seria, sobre el infierno, concluye con un agradecimiento al Salvador y Redentor que no me dejó caer en el peligro de la condenación «acabando mi vida», sino que más bien «siempre ha tenido de mí tanta piedad y misericordia» (*EE* n.º 71). No cabe duda de que «el amor perfecto expulsa el temor» (1 Jn 4,18), pero nunca nos atribuiremos tal amor perfecto. «El temor mira al castigo», y nosotros

sabemos que lo hemos merecido. Sin embargo, tenemos la gracia de entender este castigo como una forma de la misericordia de Dios, que quiere purificarnos, y afirmar que estamos dispuestos a aceptarlo de Él en este sentido. Este es un tema amplio, inmenso, pues la disponibilidad para el castigo por nuestra culpa no es separable de la compasión, del padecer junto con Jesús por toda culpa, y por ello está también, de manera subyacente, unida a la disponibilidad a expiar con Él por la culpa de otros, conocidos y desconocidos.

Jesús se nos hace presente como la Palabra de Dios del modo más inmediato en los Evangelios; por eso, nuestras meditaciones se centrarán y apoyarán preferentemente en ellos. Pero también las cartas de los Apóstoles no nos hacen presente a nadie más que a Él, ya hablen directamente de Él o de su manifestación en la vida del cristiano, como ocurre de manera inmediata en toda la existencia de Pablo, que se interpreta a sí mismo completamente en referencia a Jesús. O bien la resonancia del Evangelio en los Hechos de los Apóstoles, o incluso todo lo que en la Antigua Alianza se dice en vista del cumplimiento venidero que se realizará en el Mesías. «Vosotros investigáis las Escrituras, ya que creéis tener en ellas vida eterna, pero no queréis venir a mí para tener vida. […] Si creyerais a Moisés, me creeríais a mí, porque él escribió de mí» (Jn 5,39-40.46). Una meditación sobre palabras y eventos del Antiguo Testamento no sería cristiana si no se realizara en la presencia de Aquel que los lleva a cumplimiento y ordenada a Su plenitud.

Una última consideración: no se puede contemplar al Señor presente como un objeto o una idea, sino únicamente como a Aquel que es el don del Padre para nosotros y que, por ello mismo, nos dirige una exigencia, pues toda gracia contiene la exigencia de corresponderle, toda contemplación (*theoría*) ya contiene en sí el aspecto decisivo de la conversión (*praxis*). Por eso, al meditar no existe una delimitación nítida entre los actos del entendimiento y los de la voluntad. Pablo, sobrecogido por la visión del Señor y derribado en tierra, solo tiene *una* respuesta: «Señor, ¿qué quieres que haga?» (Hch 9,6). No como si la mirada del que medita debiera apartarse prematuramente de Jesús para hacer aplicaciones morales sobre sí mismo, sino que en el mismo acto de mirar, para ver y comprender mejor y más profundamente, siempre ha de realizarse también una transformación del propio estado. Una transformación que, en última instancia, no procede de mi mirada sobre mí mismo, ni siquiera de mi mirada sobre Jesús, sino de su mirada sobre mí, que es juez y «discierne los pensamientos y sentimientos del corazón. [...] Todo está desnudo y patente ante los ojos de Aquel a quien hemos de rendir cuentas» (Hb 4,12s.).

2. La Palabra silenciosa

Que Jesús es la Palabra del Padre no solo en su hablar con los demás, sino en toda su existencia, que abarca toda actitud y conducta humanas, ya ha sido dicho. Cuando el Señor habla y enseña explícitamente, sus palabras solo

tienen sentido en cuanto introducen en las dimensiones de su propio ser interior, de su autocomprensión, de su misión recibida del Padre, de su vida desde el Padre y hacia Él. La palabra hablada es como la punta de un triángulo que se asienta en la tierra y se abre hacia arriba en el infinito: su palabra es solo la ocasión ofrecida para ascender hacia esa apertura. Ella invita en primer lugar a los fatigados y agobiados: «Venid a mí [...] yo (no mi palabra) os daré descanso» (Mt 11,28). Pero un Logos cerrado en sí mismo no podría vivificar, sino solamente secar, si no procediera de más allá de sí mismo –de la fuente originaria del Padre– y si no remitiera más allá de sí mismo, pues puede dar el agua que, en quien la bebe, «brota para la vida eterna»: el Espíritu Santo (Jn 4,14).

Este es el único sentido de su hablar. Allí donde la punta de la palabra hablada no se abre hacia lo alto («no comprendieron que les hablaba del Padre»), Él interrumpe el diálogo, aunque «todavía tendría mucho que hablar y que juzgar acerca de vosotros»: «¿Para qué sigo hablando con vosotros?»[1] (Jn 8,25s.). Esta interrupción del diálogo –que ya en la mayoría de las controversias del Evangelio de Juan era un diálogo de sordos– ocurre definitivamente en la Pasión, donde cualquier invitación a penetrar en las profundidades del Logos se vuelve de antemano inútil. De ahí que Jesús guarde silencio ante Caifás (Mt 26,63),

[1] Aquí Balthasar sigue una de las traducciones posibles del griego «ὅ τι καὶ λαλῶ ὑμῖν;», distinta de las traducciones españolas más utilizadas. [N. del T.]

ante Herodes (Lc 23,9) y, finalmente, también ante Pilato (Mt 27,12.14; Jn 19,9), y solo hable a través de su silencio: «Fue oprimido, maltratado, y él se humilló y no abrió la boca. Como un cordero al degüello era llevado, y como oveja que enmudece ante los que la trasquilan» (Is 53,7). Es la consumación de aquel silencio de Dios, cuyo hablar ya no tiene sentido, de ahí que también ata a su profeta Ezequiel y este queda mudo (Ez 3,25s.); en adelante, este hablará tan solo a través de gestos simbólicos (como también las estaciones del vía crucis de Jesús son palabras sonoras expresadas mediante gestos mudos), hasta el día en que un fugitivo de Jerusalén anuncie a los desterrados la caída de la ciudad y el pueblo reconozca que la palabra de Yahveh es verdadera (Ez 24,27; 33,22). Sin embargo, esto se cumple, en el sentido neotestamentario, en las palabras de Jesús en la cruz, cuando proclama la última verdad del Padre en el grito de abandono y, al mismo tiempo, se entrega a sí mismo con un gran grito a las manos mudas del Padre, para ser en el día de la muerte, el Sábado Santo, la Palabra sin palabras, pero aun así atronadora.

Ante todo hay que decir que el silencio de Dios y de Jesús nunca es sin sentido, nunca carece de significado. Su silencio es una forma que manifiesta su esencia verdadera con más fuerza que una declaración verbal explícita. Ignacio de Antioquía supo mucho de esto, y habla de ello ya en el contexto de su propia pasión. «Más vale callar y ser, que hablar y no ser. Está bien enseñar, si se hace lo que se dice. No hay, pues, más que un solo Maestro (es decir, Cristo), que habló y lo que dijo se hizo, y lo que hizo en

silencio es digno del Padre. Quien posee verdaderamente la palabra de Jesús puede también *escuchar su silencio*, para ser perfecto, para obrar (como Jesús) por su palabra y ser conocido por su silencio» (*A los Efesios* 15,1-2). Aquí Jesús actúa no solo hablando, sino también callando, y quien le sigue en esto puede ser exhortado e interpelado por su silencio: se trata, por tanto, de un silencio significativo, lleno de sentido, como el de Dios. Ahora bien, Ignacio también habla del «único Dios que se ha revelado por medio de su Hijo Jesucristo, que es su Verbo que procede del silencio» (*A los Magnesios* 8,2), y habla de la concepción de María, del nacimiento y de la muerte del Señor como de «tres misterios clamorosos (*mysteria kraugés*) que fueron realizados en el silencio de Dios (*hesychía*)» (*A los Efesios* 19,1). En este silencio de Dios se realizan los «misterios clamorosos», pero «los príncipes de este mundo» no tienen oído para ello. La concepción, el nacimiento y la muerte del Redentor son, pues, palabras sonoras, pero no escuchadas. Sin embargo, el silencio del Padre (*sigé*), del que procede el Logos, no puede interpretarse en sentido gnóstico (como si *detrás* del Logos hubiera un abismo de silencio que sería la divinidad primordial): a esto se opone el hecho de que el Hijo es el que desde siempre ya ha procedido del Padre, en el sentido del Prólogo de Juan, dado que Ignacio habla de Jesucristo «que procedió del único Padre y era junto al Uno y regresó a Él» (*A los Magnesios* 7,2). Aquí se identifica el silencio del Padre –desde siempre «lógico», entrañado de Logos, es decir, desde siempre significativo– con la procesión de esta Palabra, y con ello se fundamenta

lo dicho anteriormente: que el Logos puede manifestarse también a través del silencio.

El misterio del Sábado Santo no constituye en este sentido ninguna excepción. No solo el hecho de que Jesús se haya hecho solidario con nosotros mediante un silencio mortal es un «grito clamoroso» (*kraugé*), sino que Él desciende expresamente al silencio de aquella muerte que está muerta por estar alejada de la vida de Dios, muerte en la que ya nadie puede alabar a Dios (cf. Sal 6,6): con mayor fuerza no puede Dios proclamar que Él nos alcanza y nos recoge aun en nuestra perdición. Que en un antiguo himno se haya cantado la «muerte de Dios»[2] significa que Él ha incluido y asumido el morir del hombre (¡lejos de Dios!) dentro de la relación entre el Padre y el Hijo hecho hombre en el Espíritu Santo, Espíritu que es exhalado por el Hijo en su muerte y devuelto al Padre; significa que este silencio de muerte pertenece a su misterio revelado y vuelto amorosamente hacia nosotros.

Hay varios momentos en el silencio de Jesús. Existe un silencio en el que Jesús escucha las acusaciones contra la adúltera y, callado, inclinado, escribe en la tierra; un silencio que de pronto, al incorporarse, se condensa en esa palabra de tono judicial: «Aquel de vosotros que esté sin pecado, que le arroje la primera piedra», para luego

[2] Balthasar alude al himno *O Traurigkeit, o Herzeleid*, de Friedrich von Spee y Johann Rist, que en la segunda estrofa reza precisamente «O große Not! / Gott selbst ist tot» (¡Oh, gran desgracia! / Dios mismo ha muerto). [N. del T.]

de nuevo sumergirse en el silencio, que no es sino el eco de esas palabras poderosas en el interior de los acusadores, como lo muestra su ir retirándose uno tras otro después de escucharlas (Jn 8,1-11). Está también el silencio del Jesús de doce años que no revela a sus padres que permanecerá en la casa de su Padre, lo cual provoca su búsqueda angustiosa y desemboca nuevamente en su palabra soberana, la cual resonará durante largos años en la incomprensión de sus padres. Esta incomprensión es, en verdad, su comprensión: qué espacios desconocidos se abren con su Niño, qué santo y reverente temor requiere el trato con Él, que ha irrumpido desde lo alto en su matrimonio.

O bien un silencio para unos mientras Él habla a otros: «¿Quiénes son mi madre y mis hermanos?» (Mc 3,33). Quienes reclaman ser admitidos y recibir una respuesta no reciben más que esto. O bien, de otra manera, en las revelaciones extraordinarias sin palabra alguna por parte de Jesús, como en la Transfiguración en el monte Tabor, donde a los que la experimentan se les prohíbe comunicar lo que habían visto; así también Pablo, en el éxtasis, «oye palabras inefables que no le es dado a un hombre hablar» (2 Co 12,4). Palabras, por tanto, que están más allá del lenguaje humano y, sin embargo, son comunicación. A partir de estos ejemplos, se puede decir que todas las palabras de Jesús quedan rodeadas de una zona de silencio, que no es, en verdad, una limitación de su palabra, sino las dimensiones de esta palabra que no son «co-audibles» para el ser humano. De hecho, cuando Dios se comunica, no retiene nada para sí; solo que fuera de Él no encuentra a

ningún oyente que esté a la altura de la magnitud de su palabra. La mejor respuesta que puede recibir —«He aquí la esclava del Señor»— no sabe a dónde podrán conducir las consecuencias del «hágase en mí según tu palabra». Más adelante se mostrará que la mejor comprensión de la palabra puede darse en entregas y uniones de amor más allá de la esfera del intercambio verbal.

Pero, en este contexto, primero hay que tratar de otra cosa: de lo que en la meditación se suele llamar sequedad, aridez, desolación. El que medita se encuentra ante un texto que es pura letra, que permanece cerrado y que no se abre a ningún espacio interior espiritual, quizá ni siquiera a una presencia viva, «hallándose toda [el alma] perezosa, tibia, triste y como separada de su Criador y Señor» (*EE* n.º 317). ¿Se puede hablar aquí de un silencio de la palabra? En cierto sentido sí, pues esta parece no querer abrirse por sí misma. Este estado puede tener, como se nos enseña, varias causas: puede darse por nuestra propia culpa, «por ser tibios, perezosos o negligentes en nuestros ejercicios espirituales»; o bien como estímulo por parte del Señor para ver si nos esforzamos por penetrar en su profundidad también sin su ayuda sensible y palpable; o, finalmente, porque se nos exige que experimentemos existencialmente que el acceso a esta profundidad no puede ser obtenido por el propio esfuerzo, sino que «todo es don y gracia de Dios nuestro Señor», y no nos está permitido alzar «nuestro entendimiento en alguna soberbia o gloria vana» (*EE* n.º 322) por haber ascendido, por nuestra propia fuerza, a tal o cual «grado de oración». Podemos y debemos llamar

a la puerta, pero no atribuir a nuestro llamar una fuerza mágica a la que necesariamente deba corresponder la apertura. El aparente silencio de la palabra es, en cada uno de estos tres aspectos, una enseñanza fuerte y profunda. «Dichosos los que no ven y creen» (Jn 20,29): y creen con una «alegría» que, aunque no sentida, es «inefable y gloriosa» (*chará aneklaleto kai dedoxasmene*, 1 P 1,8), cuya «gloria», sin embargo, está en el Señor, y a la que ahora renunciamos.

Aquí la meditación cristiana se aparta considerablemente de toda técnica de meditación no cristiana, que, desde su propio punto de vista, tiende con razón hacia una meta experiencial determinada, que tarde o temprano ha de alcanzarse y que no cuenta con la liberalidad soberana propia del espacio de gracia de la Palabra que se abre desde su ser interior. Además, el camino en el no sentir –dejando ahora de lado lo que es consecuencia de nuestras propias negligencias– es un camino de seguimiento en los estados de pasión de la Palabra misma, que en la cruz se sintió «como separada de su Criador y Señor», del Padre eterno que habla; y esto en el punto culminante de la autoexpresión y comunicación del Padre que se compadece de su mundo, que «corre» mudo al encuentro de su Hijo perdido, «se le echa al cuello y lo besa tiernamente» (Lc 15,20). Esta es la palabra más allá de todas las palabras, expresada y comunicada en el grito de abandono: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?».

Así, lo que se experimenta en la meditación como sequedad, incluso como noche oscura, puede ser en lo oculto, al mismo tiempo y en toda verdad, el más luminoso

resplandecer del amor. Pero este amor debe ocultarse en la desnudez de la fe, lo único que Jesús, a quien se le ha arrebatado todo lo exterior e interior, no puede perder. Esto mismo nos confirma de un modo definitivo que en la meditación cristiana todo silencio está cargado de sentido. O, dicho de otro modo, que allí donde, en un sentido terreno, nos faltan las palabras, se abren las esferas indecibles, más allá de todo lo decible, de la Palabra y el Sentido.

3. Permanecer en la Palabra

Toda indicación para la meditación habla de la permanencia. Pueden indicarse tiempos concretos para el «permanecer», pero la duración puede variar sin que cambie la cosa misma, es decir, el permanecer mismo. Por supuesto, el tiempo debe ser lo suficientemente extenso como para que pueda darse, en general, un verdadero permanecer espiritual. En este sentido, conviene tener presente la indicación de Madeleine Delbrêl según la cual el tiempo del cristiano en la vida activa puede ser más condensado que el del contemplativo, cuyo tiempo será más extenso; que para el primero existe la posibilidad de hacer «perforaciones verticales en profundidad» que nos proporcionan el aceite mineral que arde y calienta más rápidamente que si tuviéramos que talar bosques enteros, pero también esa «perforación» requiere su tiempo adecuado.

Nosotros permanecemos allí donde no estamos de viaje, sino en casa. El paisaje de la autorrevelación de Dios en Jesucristo es nuestra patria. Es un paisaje que nunca se

termina de recorrer –siempre se muestran nuevas perspectivas–, pero que nos es familiar y, cuanto más lo habitamos, más familiar se vuelve. Se nos dice, en efecto, que somos peregrinos y extranjeros en la tierra (Heb 11,13; 1 P 2,11), que somos aquí abajo una colonia de «ciudadanos del cielo» (Flp 3,20). Pues el espacio definitivo en el que estamos en nuestro hogar es el de la misión cumplida del Hijo, que cargado con todas sus experiencias terrenales ha regresado a su patria: la eternidad de la Trinidad. Aquí todas las situaciones vividas aparecen en su verdad definitiva: en cuanto son la multiplicidad de sus «estados» (para usar el término clave de Bérulle de los *états*), quedan todas integradas en el estado eterno y unitario del Hijo en el Padre.

Precisamente hacia esta integración última se orienta la meditación. Dado que esta simplificación unitaria de todos los estados terrenales de Jesús no nos es inmediatamente accesible, haremos bien en partir, por el momento, de uno de sus misterios para girar alrededor de la unidad allí contenida. En esto reside una parte del trabajo.

Tomemos un ejemplo cualquiera: el del Niño de doce años y su conciencia de tener que estar, de manera primaria y clara, en lo que es de su Padre. Su lugar es el Templo. Probablemente ya sabe que toda la historia de sufrimiento de este Templo se cumplirá en Él. Esta necesidad de estar aquí permite vislumbrar su misión plena, hasta la destrucción del templo de piedra y del templo corporal que Él mismo es, y hasta su reconstrucción en tres días. Lo que sabe no es comunicable, ni siquiera a los seres que le son

más cercanos. Tan incomunicable como lo que sabía la Virgen cuando su embarazo se hizo visible. ¡Qué soledad existe ya en el alma de este Niño, qué carga ya le impone su Padre! Él tiene que ser, en completa soledad, el pilar que sostiene todo lo pasado y todo lo venidero. Pero lo antiguo y lo nuevo no están yuxtapuestos sin mediación: Él mismo está sentado entre los maestros y les plantea preguntas. Quiere conocer la antigua sabiduría, quiere ser instruido por ella, lo que no impide que Él, el que pregunta, tenga las intuiciones y sepa las respuestas –toda la Antigua Alianza es en el fondo una pregunta a Dios, una pregunta a Jesús–, que dejan asombrados a todos los oyentes (ahora es la Antigua Alianza la que le escucha). No pregunta como el que lo sabe todo y mejor que nadie. Existe en Él este auténtico aprendizaje de su propia prehistoria, pero esta se convierte en una pregunta dirigida a Él y lo confirma en que Él ha de ser –como templo definitivo, como ley conclusiva y como profeta y sacerdote de los últimos tiempos– la Palabra: la respuesta que todo lo cumple.

Y aquí irrumpen, como de soslayo, María y José, sin saber que ellos mismos están en la transición de lo antiguo a lo nuevo; emprendiendo el camino a casa, habían dejado lo antiguo y quedaron «consternados» (Lc 2,48), pues ellos, que buscan al Nuevo, lo encuentran ahora en medio de lo antiguo. Continuidad, pero a la vez ruptura, en la que ellos, los que no saben y no comprenden, deben primero entrar para familiarizarse con el destino del Hijo. ¡Cómo se intensificarán esta incomprensión, esta ruptura, estos dolores para la Madre mientras, compendiando en sí

misma todo lo antiguo como «hija de Sion», se transforma bajo la cruz en la *Ecclesia immaculata* (Ef 5,27)! Y cómo todo lo que en la escena entre los doctores se ha abierto repentinamente vuelve a quedar densamente velado durante tantos años: «Bajó con ellos y vino a Nazaret, y vivía sujeto a ellos» (Lc 2,51). Pero bajo el velo se sigue meditando sin cesar: «Su Madre conservaba cuidadosamente todas estas cosas en su corazón» (*ib*.), y con ella la Iglesia de todos los tiempos y ahora nosotros. Nada de esto es un puro pasado que solo tendría un «valor anticuario»: siempre hay un paso, una transición de la promesa al cumplimiento (también allí donde consideramos un episodio histórico que, de repente, se convierte en nosotros en una presencia que da cumplimiento); siempre es actual el sobresalto, la sorpresa, cuando todo lo que nos es habitual, ya conocido, se rompe; siempre es actual la respuesta asombrada y admonitoria del Señor: «¿No sabíais…?». Y siempre arde bajo el velo de lo cotidiano el acontecimiento de que en la conciencia de Jesús encuentra su respuesta todo lo incomprendido, todo lo cuestionable, todo lo desconcertante. Y esto en la paradoja que Pablo nos exige vivir: que seamos capaces de «comprender el amor que supera todo conocimiento» (Ef 3,19).

Estas no han sido más que algunas notas sobre el trabajo de girar alrededor de un misterio, recorriendo sus dimensiones; ¡cuántos otros pasos sería posible dar alrededor del mismo misterio! Pero una cosa debería hacerse visible a través de nuestro ejemplo: que los pasos no quieren permanecer a distancia, sino que tienden hacia el cen-

tro y la profundidad, es decir, hacia la actitud interior del Dios-hombre, que entiende toda su realidad terrena como instrumento en la misión del Padre y, por medio del Espíritu Santo, permanece en contacto orante con Él para captar y acoger su voluntad. En alguno de los pasos se nos abre, como si se levantara un velo, una mirada a ese centro. Entonces resuena aquí una orden imperativa: ¡detente! El hecho de que el telón se haya levantado es gracia y es una invitación a captar y acoger lo vislumbrado, a dejarse penetrar por ello, en una apertura del anhelo —y no de una voluntad de goce y posesión— que quisiera ser colmada por ello. Y puede surgir una auténtica alegría, incluso una alegría abrumadora, en que nos haya sido concedida la gracia de contemplar los frutos no simplemente a través del cristal de un escaparate, sino de «saborearlos» y «gustarlos». Estas son las palabras tradicionales para definir esta participación dada por gracia. «Mucho saber y no saborear: ¿de qué sirve?» (Buenaventura sobre Francisco, *Hex*. XXII, 21). «No el mucho saber harta y satisface al ánima, mas el sentir y gustar de las cosas internamente» (*EE* n.º 2). Ignacio deja abierto en este pasaje si este gustar se produce «por la raciocinación propia» que se abre paso en lo contemplado, «o en cuanto el entendimiento es ilucidado por la virtud divina»; lo primero difícilmente se producirá sin algo de lo segundo, pero lo segundo ciertamente no sin lo primero.

Ahora bien, el permanecer no tendrá lugar en un aspecto externo del acontecimiento, sino únicamente en una visión interior de la disposición, de la actitud, del corazón de Jesucristo; y tal visión interior solo puede ser auténtica

si en ella resplandece también su relación con los hombres en el marco de su misión. Pues Jesús no existe sino en este doble movimiento: Él es el único «mediador entre Dios y los hombres [...] que se entregó a sí mismo como rescate por todos» (1 Tm 2,1ss.). Si el permanecer maravillado de algún modo nos «arrebata» del tiempo del reloj y la sola mirada en la única profundidad nos basta, si entonces sería completamente erróneo querer seguir avanzando desde lo hallado hacia un nuevo camino de búsqueda, sin embargo puede servirnos como un claro criterio de autenticidad el hecho de que no podemos ser «arrebatados» a ningún otro lugar que al contenido concreto de esta mediación de Cristo, en quien se da la única unidad viva entre Dios y el hombre: Dios no puede ser «gustado» de otra manera que como Aquel que está abierto y entregado por nosotros en Cristo, y el hombre ya no puede ser comprendido de otra manera que como el que es alcanzado por este amor que se inclina hacia él. Dios «en sí» se nos da realmente en el Dios «para nosotros». Por eso, para decirlo una vez más, no necesitamos procurarnos otros «sentidos espirituales» para gustar a Dios que los que Dios mismo nos ha donado y que, en el interior de la humanidad divina de Jesús, bastan para tocar al Dios que aquí se nos revela y se inclina hacia nosotros. El Verbo se hizo realmente carne y nunca se ha retraído a algo puramente espiritual.

De ahí que el mismo permanecer en las profundidades del misterio nos volverá a situar, sin que se dé una interrupción brusca, en nuestra misión. Puede ocurrir que, al contemplar la misión de Cristo, la nuestra parezca

por un instante desvanecerse, pero de nuevo volvemos a encontrar nuestro pequeño lugar en su gran espacio. Sin embargo, también puede suceder que, al meditar sobre su misión en el mundo, que procede del Padre y es guiada por el Espíritu Santo, en ella vislumbremos nuestra propia misión y, desde la misma contemplación, se despierte en nosotros el profundo anhelo de un mejor cumplimiento. En ambos casos existe una continuidad, del mismo modo como antes reconocimos la continuidad entre *theoría* y *praxis*.

El lugar en el que somos invitados a permanecer es el centro infinitamente misterioso de la Alianza. Pues Jesucristo *es* la Alianza. Él es, en plena identidad, el sumo profeta por quien Dios habla a la humanidad, así como el sumo sacerdote por el que la humanidad se ofrece a Dios; y, en cuanto Él, siendo la última palabra de Dios, se ofrece a sí mismo como sacerdote, es el «buen pastor» que «da su vida por sus ovejas»; y, en cuanto es el pastor que representa a Dios, es el rey, y así se llama a sí mismo. Los tres aspectos principales según los cuales en la Antigua Alianza un hombre asume un ministerio para el pueblo –el profeta, el sacerdote, el rey como pastor– confluyen y coinciden en el «único Mediador de la Alianza», y solo pueden entenderse y apreciarse correctamente uno dentro del otro y a través del otro: en esta unidad, que trasciende todos los aspectos individuales anteriores, desemboca la meditación cristiana, pues aquí se halla la perfecta autorrevelación de Dios, más allá de todas las palabras y conceptos individuales, en una unidad no abstracta, sino absoluta-

mente concreta y más allá de toda palabra. Profecía como autoexpresión de Dios, pero no en una palabra limitada, sino en la autodonación trinitaria, que se manifiesta en el sumo sacerdocio de Jesús –contémplese Juan 17–; y esto como la deslumbrante manifestación de la gloria regia de Dios, que, al mismo tiempo, en su autohumillación y anonadamiento, es cuidado pastoral por cada oveja perdida.

Pueden transmitírsenos, en la meditación, imágenes e impresiones de la vida interior de Dios, pero la transmisión misma no puede ser sino una transmisión o mediación cristológica. Pero esto significa, a la inversa, que nada cristológico puede revelársenos y cautivarnos si no es en sí mismo trinitario, pues nadie alcanza al Padre sino en su paternidad, es decir, en su desapropiación y donación de sí al Hijo, y nadie alcanza la relación recíproca entre Padre e Hijo sino en el Espíritu Santo de ambos, que sondea las profundidades del amor de la divinidad. Esto quiere decir que las imágenes finalmente se vuelven tan deslumbrantes que Dios, que está sobre y más allá de todo lo aprehensible, solo es inteligible para sí mismo, de modo que incluso los serafines deben velar su rostro ante el resplandor sobreabundante de la gloria (Is 6,2), para no hacer sino adorar. El misterio revelado de Dios es insondable.

III. UNIÓN

1. El camino mariano

¿Qué significa «unión»? ¿Qué puede significar, cristianamente, esa realidad que es el fin último de todos los métodos o caminos de meditación concebidos? Pues la meditación cristiana ha hecho siempre suyas las tres etapas neoplatónicas del camino hacia lo Absoluto: la «vía purgativa», la «vía iluminativa» y la «vía unitiva». Y que esta última vía fuera también el fin de todos los esfuerzos de Jesucristo, lo muestra su oración sacerdotal: «Para que sean uno, como nosotros, Padre, somos uno: Yo en ellos y Tú en mí» (Jn 17,22s.). Esto mismo apunta a una forma de unión que, en cualquier caso, trasciende la situación dialógica del Antiguo Testamento, ese estar el uno frente al otro y el uno para el otro entre Yahveh e Israel. Que la criatura, como tal, no puede llegar a ser Dios lo sabe todo cristiano, y también debe saberlo todo místico cristiano, sea cual sea el lenguaje de la unión que adopte. De lo contrario, la criatura se convertiría en su propio creador y, lo que sería aún más grave y desconcertante, en su propio redentor. Pero ¿cómo puede trascenderse el estar frente a frente sin caer en semejante contradicción? ¿Debe uno conformarse con la ilusión de una unidad con Dios en el nivel de la conciencia, en la que la criatura se sintiera tan abismada en Dios que perdiera la conciencia de la distinción, la cual, sin embargo, sigue existiendo en

el ser real y a la que necesariamente regresa después de la experiencia de unificación? ¿O es posible superar de otro modo esta diferencia entre la conciencia y el ser? Esta cuestión es decisiva para la meditación cristiana, independientemente de su diálogo con otras formas de meditación que no pueden concebir una creación y una redención y que, por lo tanto, pueden aspirar directa e inmediatamente a una experiencia de unificación, incluso como criterio supremo de la verdad del ser.

Para dar una respuesta cristiana a esta cuestión[1] solo

[1] Se podría, en todo caso, antes de abordar una solución cristiana a la cuestión, presentar una consideración general precristiana de la naturaleza humana, de la que los Padres griegos han hecho uso una y otra vez para iluminar un poco el misterio trinitario y cristológico-eclesial. ¿Qué pasa con la unidad de la naturaleza humana, que en efecto solo existe en diferentes personas? La unidad es perfecta; cada ser humano es cien por cien humano, incluso el discapacitado mental y el amputado lo son. Cada ser humano tiene exactamente la misma estructura corpórea, lo que es el presupuesto evidente para la medicina humana. Además, tiene fundamentalmente la misma estructura anímica, lo que permite una psicología general válida, y sin embargo las personas humanas son unidades distintas que están una frente a otra. Esto impresionó tanto a un griego como Gregorio de Nisa que creyó poder tomar la unidad de naturaleza y la diversidad personal de los hombres como una imagen válida de la Trinidad, lo que le ha sido tomado a mal por los teólogos porque la unidad de la naturaleza humana, dicen, es «abstraída» de los individuos, mientras que en Dios necesariamente hay que entenderla «concretamente», ya que de lo contrario estaríamos postulando tres dioses, cada uno frente a los otros. Esta objeción es correcta, por supuesto, pero no toca al concepto de naturaleza de Gregorio ni al de los otros Padres griegos, para

existe un punto de partida: el misterio trinitario, que domina toda la religión cristiana. Pues, en verdad, sin este misterio no habría doctrina sobre Cristo, sobre la redención, sobre la Iglesia, sobre el Espíritu Santo, sobre los sacramentos, sobre la Comunión de los Santos, sobre la vida eterna. Ahora bien, el misterio de la Santa Trinidad nos dice algo incomprensible para nuestro entendimiento:

quienes, por ejemplo, la encarnación de Cristo como tal ya afecta a toda la naturaleza humana (santificándola, «divinizándola»). Gregorio de Nisa usa gustosamente para la naturaleza humana la imagen de la «masa» (*phýrama*), que es «fermentada» en su totalidad por Cristo, o de un río que fluye desde la fuente de Adán y Eva por medio de la fecundidad sexual a través de todas las generaciones, en una continuidad no meramente «conceptual», sino real o física. Aquí no se trata tanto de la continuación de ideas platónicas («unidad ideal») sino más bien de ideas estoicas según las cuales el Logos es tanto espiritual como material. Si pensamos en la palabra de Isaías que dice «Cubre al desnudo y no desprecies *tu carne*» (58,7), entendemos mejor la visión de los Padres griegos. No niegan con ello que el espíritu personal de cada individuo proceda inmediatamente de Dios. Podemos absolutamente entender este aspecto natural de la relación entre sustancia y persona como una primera e indispensable prefiguración de lo que —a través de la consideración del misterio trinitario y cristológico— conducirá a la comprensión del cuerpo místico de Cristo y a los muchos aspectos misteriosos de la «comunión de los santos». Desde luego, sin esta mediación teológica cristiana el pensamiento seguiría siendo pre-cristiano en la medida en que el énfasis en la unidad física de la naturaleza humana impide una comprensión plena de la singularidad y dignidad de la persona, como se evidencia en las religiones paganas y monoteístas no trinitarias, y de nuevo en el comunismo ateo post-judío y post-cristiano y en análogas ideologías («occidentales») de la humanidad.

Dios es uno y único (una sola «sustancia», dicen los teólogos), pero solo es un Dios que vive y ama porque en Él las hipóstasis del Padre que engendra, del Hijo engendrado y del Espíritu Santo que procede de ambos están la una frente a la otra. El velo de su misterio se nos hace levemente transparente únicamente a partir de la figura [*Gestalt*] de Cristo, que le reza al Padre y lo trata de tú, no solo como un hombre que está frente a Dios, sino en su totalidad personal, es decir, también como el Hijo eterno, si bien puede decir al mismo tiempo: «Yo y el Padre somos uno» (Jn 10,30); «Para que sepáis y conozcáis que el Padre está en mí y yo en el Padre» (Jn 10,38). A esta unidad no se opone la diferencia en la que Él reconoce que «el Padre es más grande» (Jn 14,28), en cuanto es precisamente el origen del Hijo, quien antes había afirmado su unidad con el Padre, una unidad inmemorial, anterior y superior a todo lo que puede ser concebido, pues el Logos mismo estaba desde el origen primordial junto al Dios que lo engendra. Es, por tanto, sumamente bueno y en todo sentido positivo que en Dios mismo exista una alteridad, gracias a la cual Dios es, ante todo y simplemente, vida interior infinita de donación de sí; y desde ahí también es libertad infinita de crear algo distinto de sí mismo, que a su vez obtiene de Él también su bondad, la bondad de su ser-otro.

Ahora bien, este ser-otro creado: ¿obtiene solo esta bondad de ser-otro, o también una participación en la misma unidad intradivina? La mística cristiana temprana se apoyó fuertemente en la «imagen» de Dios impresa en el espíritu creado, imagen que mediante la purificación

y la meditación, y mediante el recogimiento en la profundidad interior de uno mismo (*in teipsum redi*), puede ser purificada del polvo mundano que la recubre y así ser llevada a resplandecer; y luego añadió, casi imperceptiblemente, un segundo paso: somos imagen solo en la Imagen originaria que es el Hijo. A partir de este punto se abren dos caminos posibles: que nosotros nos volvamos a situar en el lugar del Hijo, que *es* tanto nuestra Imagen originaria misma como a su vez la *contiene* en sí (como el mundo de las «ideas» de todas las cosas individuales). Pero ¿es realmente practicable este camino de reintegración si no nos es abierto, en una gracia absolutamente libre, por la misma Imagen originaria? ¿Y no es la forma concreta de esta gracia precisamente la encarnación del Hijo, quien así se convierte para nosotros en el camino, es más: en vida y verdad?

Si esto es así, es decir, si cristianamente el «camino de vuelta» a la idea que es el Hijo se abre en virtud del seguimiento del Encarnado y nunca por el hecho de darle la espalda para elevarnos a un mundo puramente espiritual de ideas, entonces el «lugar» personal de la encarnación sale centralmente a la luz: la Virgen-Madre María. Y con ello, la «vía unitiva» pierde toda abstracción, así como cualquier carácter de exaltación desmedida y de huida del mundo. Pues la unión que el hombre busca se le ofrece ahora precisamente en la dirección contraria: en la encarnación del Hijo.

Y así, el acontecimiento pleno de misterio que se da en el seno de María se convierte, en el seno del mundo, en

algo comparable al misterio que vive en el seno de Dios mismo. Desde luego, la «semilla» del Padre depositada por el Espíritu Santo en el seno de la Virgen no es idéntica a la sustancia de la Madre. Pero esta semilla se nutre, sin embargo, exclusivamente de su sustancia materna para convertirse en aquel que con pleno derecho será llamado Hijo suyo. Y lo que en ella sucede fisiológicamente, la entrega de su sustancia corporal que se convierte en sustancia del Hijo, se realiza simultáneamente y no posteriormente, sino incluso previamente (*prius concepit mente quam ventre*, «concibió antes en su espíritu que en su vientre»: cf. San Agustín, *Sermo* 215), en su espíritu, el cual se dona más allá de sí, se entrega en una total disponibilidad al Hijo —¡en verdad, he aquí el arquetipo de toda meditación cristiana!—, que le fue anunciado como «Hijo del Altísimo» y que, por tanto, es su Dios. Toda su sustancia corporal-anímica de mujer está a disposición de la formación del Niño en su vientre, pero en esta donación de sí ella no se empobrece, sino que es enriquecida por Él en la misma medida en que ella se prodiga. Más aún, este enriquecimiento debe ser incluso lo primario en este intercambio (esto es lo que significa el dogma de la Inmaculada Concepción), ya que debe habérsele dado de antemano en plenitud el poder y la capacidad de prodigarse en tal plenitud.

Será difícil sentir interiormente con ella, compenetrarse sensiblemente con toda la simplicidad de su meditación, que es tan abismalmente profunda precisamente en su imposibilidad de descomponerse en momentos individuales aislados. Ella se sabe totalmente desposeída en favor del

Hijo y consiente plenamente en esa desapropiación, y al mismo tiempo sabe que recibe como don de parte del Hijo, de Dios, un ser único que la coloca, a ella que no es más que una humilde sierva, en una altura inconcebible junto a Dios Padre, con quien debe tener el mismo Hijo. No intenta siquiera pensar hasta el final lo inconcebible de este contraste; el único efecto que este misterio, hecho uno con su ser, obra en ella es impulsarla a una donación total de sí cada vez más sublime y cada vez más simple. Y precisamente así se le otorga una nueva sobreabundancia de gracia. Pero este movimiento circular no la absorbe en un torbellino, sino que permanece en una quietud serena, como la sierva disponible para todo.

Y esto es tanto más real cuanto que la unión nupcial que se realiza en ella no le concierne en primer lugar a ella misma, sino que consiste (como dicen los Padres) en las nupcias de la naturaleza divina con la humana. Ella es tan solo el lugar contingente donde se realiza este acontecimiento: la consumación de la Alianza. Lo mismo –así ha de pensar ella– podría haberse realizado en cualquier otra mujer, incluso con mayor probabilidad que en ella. Vista de este modo, esta nupcialidad aparece casi impersonal o, si se quiere, omnipersonal, pues mediante la inserción de la semilla divina en la sustancia humana, de la levadura divina en la masa humana, la totalidad de la naturaleza humana queda plenamente fermentada, plenamente santificada. Pero María no puede detenerse mucho en este anonimato, el rayo de luz vuelve a caer sobre ella, la «llena de gracia», y ella se sabe, en cuanto persona, sacada

y aislada de la sustancia humana: «Él ha puesto los ojos en la humildad de su esclava. Por eso desde ahora todas las generaciones me llamarán bienaventurada» (Lc 1,48). Ella no puede escapar de este rayo de luz y tampoco quiere hacerlo. Intentarlo contradiría su humildad. Dios ha elegido el instrumento que le ha complacido elegir, el instrumento no tiene mérito en ello. Sin embargo, siendo instrumento y «lecho nupcial», ella es, a pesar de todo, la Esposa. María está tan incluida y comprometida en lo que acontece en ella que, por su simple y discreto sí, ocupa el lugar de todo el género humano; lo está tan profundamente que en ella se recapitula y se cumple toda la fe y la obediencia veterotestamentaria desde Abraham. Así, por su simple dejar acontecer, queda asumida en el centro mismo de la consumación de las nupcias divino-humanas.

Aquí se abre un camino que, si bien es y permanece incomparable, permite sin embargo un cierto seguimiento. «Quien haga la voluntad de mi Padre, ese es mi hermano, mi hermana y mi madre» (Mt 12,50). Esto es más que una mera expresión figurada. Ciertamente, incluye el acontecimiento eclesial y también el personal, del que se hablará a continuación. Pero, primero y ante todo, aquí se da una auténtica analogía. El Hijo de Dios quiere tomar forma corporal en todos y desde todos los que se le asemejan como hermanos y hermanas en la medida en que, como Él, se consagran a hacer la voluntad del Padre. «Ah, si solo tu corazón pudiera convertirse en un pesebre, / Dios volvería a nacer y a ser un Niño en esta tierra». «Si Cristo naciera mil veces en Belén / Y no en ti, tú seguirías eterna-

mente perdido» (Angelus Silesius). Que nuestro corazón pueda convertirse en un pesebre requiere justamente una disponibilidad que no llegaría nunca a darse sin una meditación, al menos incipiente y elemental.[2]

Y de este modo se abre una puerta muy sencilla para adentrarnos en los misterios más íntimos de la meditación. Así como María piensa y se vuelve hacia su Niño, y simplemente es y está toda vuelta hacia Él, y al hacerlo recibe de Él y le da de manera inseparable, así nuestra meditación es un ser y un estar vueltos hacia Él, que no pretende en ningún momento saltar la distancia entre Cristo y yo y, sin embargo, puede llegar a saber de una unión sustancial. El ser hacia el Niño de María es esencialmente oración, ya sea como acto de oración —pensado o expresado en palabras— o como actitud de oración habitual, silenciosa. Este ser hacia Él como oración acompaña cada uno de sus actos en la tierra —sacar agua del pozo del pueblo, cocinar y limpiar—; nada perturba su amoroso volverse hacia Él. Nuestro ser no está «lleno de gracia»; necesitamos nuestros tiempos explícitos de meditación para llegar, en la medida de lo posible, a una disposición u orientación habitual hacia el Señor, que a su vez quiere crecer en nosotros.

Pero hay algo que precisamente aquí, en este punto, no debe olvidarse: que María, al dar a luz al Niño que es

[2] El tema es desarrollado con toda abundancia, histórica y sistemáticamente, por Hugo Rahner: «Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi aus dem Herzen der Kirche und der Gläubigen», en *Symbole der Kirche*, Salzburg, Otto Müller, 1964, pp. 11-87.

el Mesías, no solo encarna en sí toda la fe de la Antigua Alianza, sino también todo lo que, en la historia de Israel, ha sido vivido como una esperanza y una espera llenas de dolor, como «dolores de parto mesiánicos». La mujer del Apocalipsis «grita con los dolores del parto y en el tormento de dar a luz» (Ap 12,2). Israel ha tenido que gritar bastante, y si María ciertamente no «gritó» en su Advienta, sin embargo no se le ahorraron las angustias que una tierra debe sentir cuando ha de dar a luz un cielo. En esto, ella es recapitulación de Israel hasta el umbral mismo del nacimiento, que finalmente tuvo que ser sin dolor, porque el paso de la Antigua a la Nueva Alianza que la cumple no es una «obra» de la Antigua, sino solo el milagro de la gracia de la Nueva. Y la Nueva no queda al cuidado de la Antigua, sino que «su hijo fue arrebatado hasta Dios y hasta su trono; y la mujer huyó al desierto» (Ap 12,5ss.). Destino de quien, recapitulando la Antigua Alianza, da a luz la Nueva, que se distancia de la Madre –en la medida que ella representa la Alianza según la carne– hacia su Padre, «¿Qué tengo yo contigo, mujer?» (Jn 2,4), y la empuja a un desierto espiritual de contemplación. Un desierto en el que ella solo puede, orando y contemplando, seguir de lejos el camino del Hijo, y que termina en la cruz, donde el Hijo la entrega confiándola definitivamente al discípulo, quien la recibe «en lo suyo», en la Iglesia, de la que en adelante ella será centro y arquetipo: como Iglesia en el desierto de este tiempo.

No es que las innumerables imágenes de Nuestra Señora que nos la muestran como Madre llevando en brazos al

Niño, alimentándolo, mimándolo, jugando con Él estén equivocadas; sin embargo, revelan solo un fragmento de la contemplación mariana. Muestran algo muy importante, a menudo olvidado: que el misterioso diálogo dentro de la única sustancia, durante los nueve meses del embarazo, no se interrumpió, ni siquiera se acortó, después del nacimiento del Niño. El misterio permanece inalterado; también el muchacho que deja a su Madre sin que ella lo comprenda, también el hombre adulto que se aleja de ella sigue siendo el fruto no solo de su vientre, sino también de su fe y su amor. El diálogo en el interior de la unidad del ser continúa, si bien en una dolorosa soledad exterior, en la «pequeña habitación» (Mt 6,6) de Nazaret, mientras Jesús recorre el país predicando. Pero durante esa contemplación, Su espada, que definitivamente al pie de la cruz atravesará lo más íntimo de su corazón, está siempre actuando en su alma.

Todo esto es de una importancia decisiva para la meditación mariana y, por tanto, para toda meditación cristiana. Lo que contemplamos –Jesús en uno de sus misterios– no está frente a nosotros, sino que está ya desde siempre en nosotros, pues «Cristo habita por la fe en vuestros corazones» (Ef 3,17). Pero dar a luz a Aquel que ya está presente en un nacimiento meditativo puede –y esto probablemente sea lo normal– exigir algo semejante a los dolores de parto mesiánicos. En efecto, nosotros procedemos, en un sentido mucho más tangible y concreto que María, de una «Antigua Alianza» pecadora, que una y otra vez se aleja de Dios; no se nos ahorra el «trabajo» de dar a luz la Nueva:

un esfuerzo espiritual que conoce su propia necesidad y, al mismo tiempo, su última inutilidad, pues el paso al «encontrar» –como el del pecado original a la Inmaculada Concepción– no puede ser mérito, sino solo pura gracia. Y solo Dios cuenta los meses de nuestro esfuerzo y nos concede el fruto cuando quiere, hoy, mañana o dentro de un año.

Y en el camino mariano no se hace mención alguna de tiempos de íntima plenitud humana, sino tan solo de dos cosas: de que el dragón siempre está al acecho de la Mujer para devorar al Niño, y de que el Niño es arrebatado hacia Dios, mientras la Mujer huye al desierto, donde permanece constantemente expuesta y enfrentada al dragón con su «gran furor», si bien Dios no deja de sostenerla. La condición peligrosamente expuesta de la Mujer –que ahora se ha convertido en Iglesia, ya que tiene otros hijos que «guardan los mandamientos de Dios y mantienen el testimonio (de sangre) de Jesús» (Ap 12,17)– continúa, y necesariamente debe influir también en la meditación de esos otros hijos, que somos nosotros. Esta sigue siendo una meditación en el desierto, sea cual sea la forma que el desierto adopte: persecución de los cristianos, soledad del Carmelo o simplemente vida cotidiana profana; de ahí que ella no pueda contar simplemente con un arrebato hasta el tercer cielo ni con un gusto anticipado de la bienaventuranza, ni mucho menos aspirar a ello o pretenderlo, sino que, en medio del desierto amenazante y perseverando en la actitud de María, ha de entregarse al Niño para ser para Él «hermano, hermana y madre».

La meditación cristiana no intentará evadirse trabajosamente del mundo para penetrar en paraísos extáticos del tipo que sean, sino que, a ejemplo de María, acompañará en oración el camino de Jesús –para ella un camino inabarcable, a menudo incomprensible–, siempre dispuesta a volver a integrarse en él cuando se la necesite: bajo la cruz. Ciertamente, en esta meditación existe y se experimenta una plenitud realizada, pero de ningún modo islas idílicas, porque también sobre los años de la infancia y juventud del Hijo pesa la profecía de Simeón: «Una espada te atravesará el alma», y, tras la palabra del Niño de doce años, la sombra más profunda del no comprender. Extraña compenetración de tierra fértil y desierto, experimentada en la inquebrantable paciencia de la sierva del Señor, a quien ninguna falta de una clara visión de conjunto, ninguna privación, ninguna palabra de rechazo del Hijo aparta del camino de su obediencia de fe. Si la vida del Hijo es descrita como una «kénosis» cada vez más profunda, la vida de la Madre es su fiel acompañamiento.

Aquí cabría plantearse además la pregunta de si María puede compartir la conciencia del Crucificado de llevar ante el Padre la culpa del mundo (de la que Él no quiere distanciarse). Ella, que no ha sido tocada por ningún pecado, al parecer no puede experimentar nada de lo que el que medita cristianamente contempla en la primera semana de los *Ejercicios*: su propia culpa dentro de la culpa del mundo que proviene de Lucifer y de Adán. Pero a esta objeción hay que responder que ella reconoce la verdad real del pecado en su efecto sobre su Hijo, más aún, en la

manera en que el Hijo debe cargarlo y manifestarlo ante el Padre, más profundamente de lo que jamás podría hacerlo un pecador, ni siquiera en sus «coloquios con el Crucificado», los cuales nunca pueden llegar al punto donde se mide la verdad plena y el peso total del pecado. La *Mater Dolorosa* no sufre los tormentos físicos del que está clavado al madero, pero sufre más profundamente aquello que le causa el dolor insoportable del abandono de Dios: en esto ella sufre en toda su hondura y radicalidad, más profundamente que cualquier pecador, la «primera semana».

Todo esto no hace sino confirmarnos el tema planteado al inicio: el de un diálogo interior que, en su silencio, ya está desde siempre más allá de toda mera conversación entre dos; en la unidad de la sustancia que se da y que se recibe, en cuyo acontecer el don de poder dar mantiene toda la amplitud que va desde la maternidad hasta la adoración. Pues la Madre nunca olvida que su Hijo es el Hijo del Altísimo, concebido en ella por obra del Espíritu Santo. Y no se ha de atribuir unilateralmente la maternidad a lo puramente humano y la adoración a lo puramente divino de Cristo; en verdad, ambas dimensiones se compenetran, ya que el don de poder dar como Madre vincula íntimamente a María con la eterna donación de sí del Padre, pero su relación con lo divino no la sitúa, más allá de la relación madre-hijo, en un mero estar frente a frente.

Extraer de todo esto las consecuencias para la meditación cristiana bien puede exceder toda posibilidad, toda capacidad de expresión. Solo de manera indicativa puede decirse que la intimidad de nuestra relación con el Cristo

que habita en nosotros –en la que la mera escucha verbal se profundiza en una comunión supraverbal– nunca debería separarse de la sobriedad del servicio ancilar ni de la austeridad del desierto. Puede que existan en este desierto oasis de «consolación» en los que nos refrescamos agradecidos, pero el paisaje desértico que hay que atravesar peregrinando con paciencia es más grande. Por eso no hay que identificar simplemente el desierto del Apocalipsis con lo que comúnmente se llama *desolatio*, desolación, porque el sol en el desierto también puede ser abrasador y desecante, y el río de agua escupido por el dragón, en el que quizá nos gustaría refrescarnos, es misericordiosamente tragado por la tierra antes de que nos alcance y nos arrastre (Ap 12,15s.). En tal situación sigue siendo importante no olvidar que nosotros estamos y nos movemos en un camino mariano y que el misterio, que se oculta en nosotros y quisiera crecer por medio de nosotros y en nosotros, debe ser cuidado con una entrega maternal y, al mismo tiempo, adorante.

2. El camino eclesial

El paso de la contemplación mariana a la contemplación eclesial radica en la soberana disposición del Crucificado: Él ha puesto a su Madre en el centro de la Iglesia, que será su cuerpo y su esposa. No sorprende, por tanto, que aquí vuelva a encontrarse la misma forma de unión que permitió que el diálogo entre Madre e Hijo se desarrollara en el interior de una unidad sustancial. Ciertamente, en

una forma diferente, transformada: ahora ya no es el Niño quien vive en la Madre, sino el miembro en el cuerpo, que es tanto el cuerpo de la Iglesia como el cuerpo de Cristo. Pues la Esposa y el Esposo son «una sola carne».

No se trata aquí de presentar en detalle la relación entre los dos accesos a la unidad –la relación esponsal y la relación corporal o de miembro y cuerpo– en su entrelazamiento mutuo, sino simplemente de considerar las consecuencias de este misterio para la meditación cristiana. En primer lugar y ante todo, vuelve a hacerse ahora evidente que la unión Cristo-Iglesia –en la medida en que en esta unión se reconoce una forma definitiva de la autorrevelación del Padre– es una «palabra» que, más allá de todas las palabras particulares, se realiza en el silencio del ser el uno para el otro; como expresión más extrema de Dios, el misterio es a la vez la interiorización más íntima, de un modo semejante a como ya la unión corporal de varón y mujer no es lugar para una «conversación», sino para una afirmación total recíproca que, en el silencio recogido, habla con mayor claridad que todas las palabras individuales. Apoyándose en esta imagen (que es más que una imagen), puede hacerse visible que entre la palabra dada [*Wort*] y la palabra de respuesta [*Antwort*] solo existe una diferencia muy relativa. Se puede atribuir a la iniciativa masculina el papel de la palabra, al consentimiento y disponibilidad de la mujer el de la respuesta, pero en el ser el uno para el otro y el uno en el otro las diferencias se anulan, superándose. O si el acto de engendrar se entiende como una palabra del varón, entonces el acto de

dar a luz será una palabra realmente sobreabundante como respuesta de la mujer.

Ahora bien, en la unidad esponsal entre Cristo y la Iglesia, Él es obviamente, al ser Dios y hombre y Palabra del Padre, de un modo completamente diferente siempre la Palabra activa, sobre todo en la libre espontaneidad de su eucaristía. La Iglesia recibe –como María, la sierva del Señor– el regalo de la Palabra con «temor reverencial» (Ef 5,21). Y la palabra que ella le devuelve como respuesta es, por así decirlo, un eco de la Palabra; por supuesto, un eco activo, que la fuerza misma de la Palabra le ha dado y permitido expresar. Dado y permitido de tal modo que ella es, ante todo y originariamente, «constituida» por la Palabra (cf. Ef 5,26-27), siendo ya en su respuesta una criatura, un fruto, una generación de la Palabra. Y esto no solo una primera vez, sino siempre, una y otra vez, en la medida en que ella es constantemente «constituida» por la eucaristía del Esposo, pero recibiendo de una manera igualmente constante la potestad de «constituir» –es decir, celebrar– ella misma esta eucaristía. Siendo respuesta a la Palabra, ella es facultada para (en el sacrificio eucarístico) responder devolviéndole (en acción de gracias: *eucharistía*) la misma Palabra al Padre.

Aquí se consuma lo que en la Antigua Alianza ya estaba presente de forma alusiva, por ejemplo, cuando los salmos como respuesta de Israel son asumidos por Dios mismo como su palabra inspirada e incorporados a la Biblia. O cuando la palabra con la que María educa a su Hijo y le enseña a hablar es respuesta a la Palabra que vive en ella,

todavía humanamente sin lenguaje, infante. La Iglesia es Esposa en virtud del Esposo, que la dota con la potestad de una respuesta de igual rango: el poder de gestar y dar a luz la Palabra. Ciertamente, esto sólo se vuelve plenamente comprensible cuando en la Iglesia se distingue a su vez entre el ministerio autorizado por Cristo con plena potestad para hacerlo presente eficazmente en la Iglesia y la asamblea que recibe Su eucaristía y Su absolución a través del ministerio que lo representa. Pero en nuestro contexto esto solo significa que la Esposa no se apropia por sí misma del Esposo, sino que lo recibe continuamente en la forma de un don de sí, de un darse (así como el ministerio no se toma por uno mismo, sino que es dado, conferido, en virtud de la sucesión apostólica).

Ahora bien, para quien medita como miembro de la Iglesia esto significa que su ser está integrado en un cuerpo en el que el intercambio de don, recepción y restitución ya se ha realizado desde siempre y se realiza continuamente; que él existe en el interior de este diálogo más que oral o verbal, en verdad realmente sustancial. Por su ser, él ya participa en ese diálogo desde siempre; solo necesita, como miembro individual, correalizar lo que todo el cuerpo ya hace y ya es. Ahora bien, el cuerpo no está por encima o fuera de sus miembros, existe en ellos y, por tanto, depende de su acción responsable en la Iglesia. Lo sacramental no es suficiente: así como presupone la palabra, ha de desembocar nuevamente en la palabra, entendida esta vez como el reconocimiento interior del don recibido y la respuesta esperada, que solo en esta toma de conciencia

puede darse. Aquí es precisamente donde el miembro de la Iglesia debe realizar el trabajo de la meditación. La respuesta fuera de la meditación presupone representarse, dejar que se hagan presentes y meditar las amplitudes de la Palabra que se dona eucarísticamente; sin este trabajo, la oración de respuesta permanecería totalmente inadecuada.

Un ejemplo de esto bien puede ser la meditación de la palabra activa y eficaz dirigida al miembro de la Iglesia en los sacramentos. La palabra de la absolución, por ejemplo. Esta se podría entender, de un modo puramente externo, como algo semejante a la exoneración de una multa por una infracción de tráfico. Y algunos quizá la entiendan de este modo. Pero no haría falta un gran esfuerzo meditativo para desvelar las verdaderas implicaciones de una absolución sacramental: la muerte de Jesús en la cruz, que cargó con mis pecados y los sepultó en el infierno el Sábado Santo; detrás de este hecho, la entrega absolutamente libre del Padre misericordioso hacia nosotros, que por mí no perdonó a su propio Hijo —¡incomprensible que parezca amar más al mundo pecador que a su Hijo eterno!—; y en este acontecer, una vez más, la acción eficaz del Espíritu Santo que, en unión con el Padre y el Hijo, realiza el milagro de que una culpa que me ha separado —o habría separado— verdadera y definitivamente de Dios sea considerada inexistente por obra y gracia de este acontecimiento trinitario de amor. ¿Puede uno acaso acostumbrarse a un acontecimiento como el narrado en la parábola del hijo pródigo? ¿No ha de estremecer en lo más profundo a todo aquel que realmente lo perciba, siquiera de forma aproximada?

En una actualización real semejante, que hace presente y perceptible aquel acontecimiento originario, radica lo esencial y decisivo de todos los sacramentos de la Iglesia. Ahora bien, ya hemos dicho que también las palabras del Evangelio, de la Nueva Alianza en general, poseen en sí algo de este carácter sacramental: no son letra, sino testimonio y mediación de un Espíritu y de un obrar trinitarios que se dirigen al mundo, a la Iglesia, a cada individuo en ella. Y muchas de las palabras y acciones de Jesús son evidentemente elementos que finalmente se integran en un don sacramental: Caná, las numerosas comidas con pecadores y publicanos, el banquete en casa del fariseo con la pecadora, las parábolas del banquete, las multiplicaciones de los panes —a las que, en efecto, Juan vincula directamente la promesa eucarística—, la comida en Betania: todas ellas, acciones de Jesús plenamente expresadas en palabras, que desembocan en la suprema palabra eucarística. Palabras y acciones desembocan como corrientes particulares en el mar del sacramento, cuyo sentido total, sin embargo, ya estaba presente desde el principio en los elementos que afluyen hacia él.

A esto puede enlazarse una observación de gran trascendencia para la meditación. Así como el sacramento es la confluencia de muchas palabras y acciones particulares, del mismo modo es completamente normal, para quien medita eclesialmente, volver desde la palabra total a las palabras particulares que la explican y la hacen comprensible, y pasar así también desde la contemplación a la oración vocal. Es una creencia neoplatónica errónea que la meditación

represente un nivel de oración «superior» respecto de la oración vocal, ya sea en una forma eclesial preestablecida o personal y espontánea. Situar la oración vocal en un plano inferior sería una forma de espiritualización contraria a la encarnación. Jesús nos ha enseñado la oración vocal, pero dando por supuesto que intentemos penetrar en las profundidades de sus palabras, que, tomadas de su propia oración, Él mismo pone en nuestra boca. Esto es tanto más plausible desde el punto de vista eclesial cuanto que la oración de una comunidad reunida debe ser necesariamente en gran parte vocal, y solo en alternancia con esta oración común puede haber algo así como un silencio meditativo común.

Y este silencio meditativo común y compartido tampoco será una recaída en la mera oración privada de cada uno de los presentes, sino ahora una meditación con una dimensión comunitaria explícitamente eclesial. Pues nosotros debemos tratar de comprender «con todos los santos la anchura y la longitud, la altura y la profundidad» (Ef 3,18) del amor de Dios, algo que nunca estaríamos en condiciones de hacer como individuos aislados. Meditamos, entonces, sobre lo que se nos ha concedido y destinado, no a «mí», sino a «nosotros»; lo meditamos, ciertamente, de manera personal, pero no individualista, es decir, en última instancia, no para mí, sino para todo el «cuerpo» del que soy un miembro. Así surge desde su mismo desarrollo que la meditación eclesial pueda estar «atravesada» por la oración silenciosa de intercesión, por la acción de gracias por otros y por el ofrecimiento de sí mismo por

ellos, sin por ello convertirse en oración vocal, pues el acto primario sigue siendo, tanto en el sacramento como en la meditación en general, la recepción, la escucha atenta de lo que se nos ha dicho, dado y destinado, a cuyas dimensiones divinas hemos de abrirnos.

En el ámbito eclesial, tal oración es expresamente liturgia, *leitourgía*, es decir, propiamente: servicio reverente al amor divino que se nos regala, y por tanto lo contrario de un deseo egoísta de apoderarse de los tesoros esparcidos. La enseñanza sobre la sobriedad y objetividad mariana vuelve a ser aquí pertinente: mezclar la oración y la contemplación litúrgicas con conductas de «dinámica de grupo» o «extático-carismáticas» sería como intentar mezclar agua y fuego. La escucha meditativa exige el silencio de todos; la oración litúrgica común, la participación ordenada y disciplinada de todos.

La valorización eclesial de la oración vocal debe confirmarse, naturalmente, también en la meditación que se realiza fuera de la celebración litúrgica común. En la vida eclesial hay mucho de personal, pero nada de privado. Toda oración se realiza en la Comunión de los Santos, sostenida por ellos y, junto con ellos, dirigida hacia Dios. Cuando un cristiano intenta sondear las profundidades de un misterio del Evangelio, sabe que innumerables cristianos lo han hecho antes que él; sabe, sobre todo, que la Iglesia celestial lo está haciendo precisamente ahora mismo con él y tiene una comprensión real de las profundidades que él intenta, con esfuerzo, penetrar y desentrañar. De ahí que invocar a esa Iglesia santa le ayudará

infaliblemente a encontrar el tesoro en el campo que está buscando. Y si sabe que la Comunión de los Santos le asiste, esto también le recuerda que él mismo es un miembro de esa comunión, un miembro que a su vez debe asistir a los demás. Se ocupa de un misterio del Señor, pero este Señor no es un individuo aislado, sino la Cabeza de su Iglesia, de modo que al permanecer con el Señor, también permanece siempre en el espacio de su Iglesia. Sus palabras y acciones evangélicas, sus milagros y sufrimientos fueron realizados y llevados a cumplimiento en orden a la Iglesia y, por medio de ella, a la entera humanidad. Y no solo sus actos exteriores: también sus estados interiores e incluso su humanidad existen por el bien de todos los que han de ser redimidos. Así, junto al Cristo personal se encuentra siempre también al Cristo social.

Para ello basta con meditar una vez el desarrollo del drama eucarístico para reconocer que, desde el reunirse de la comunidad, que ya acontece en el Señor presente, su presencia se va haciendo cada vez más densa para los participantes: en las lecturas de las palabras sagradas y en su explicación; en la preparación de las ofrendas, que se realiza para que estas sean incluidas en la ofrenda del Padre: la presencia corporal del Hijo, por la que damos gracias, cuya oración repetimos, hasta entrar finalmente, al comulgar, completamente en su presencia; y, por último, en Él y con Él alabar al Padre por esta unión inconcebible, que es el punto culminante de su autoexpresión y autodonación paterna, más allá de toda palabra formulable.

Es precisamente en la dimensión eclesial de la contemplación donde se hace evidente que todas las palabras decibles están rodeadas por un aura de silencio, incluso de lo silenciado, por ser más-que-decible: un aura de la que ellas emergen como transfiguradas y, al mismo tiempo, con recogimiento discreto y contenido, y en la que deben ser dejadas para que no pierdan la plenitud de su significado. Significan más de lo que dicen. Del mismo modo que decimos de las palabras sacramentales que realizan lo que expresan. Y en lo que se realiza de modo invisible radica el peso fundamental de lo dicho y expresado.

En este modo de ser de la revelación cristiana se hace manifiesto no solo que Dios es más grande que todo lo que puede quedar contenido en los límites de las palabras formuladas o incluso de las acciones ya configuradas –el triángulo apoyado con su vértice en la tierra está abierto hacia arriba al infinito–, sino también que la Iglesia, a la que se dirige en primer lugar la palabra de Dios, nunca puede considerarse a sí misma como una forma cerrada en sí y autosuficiente. El interlocutor y destinatario de Dios es el mundo, y a este es enviada la Iglesia con el encargo de Cristo. Ella se trasciende esencialmente a sí misma, es un instrumento de Dios para el conjunto del mundo humano creado por Dios. Existe ciertamente, para el recto cumplimiento de esta misión, una legítima reflexión de la Iglesia sobre sí misma en relación con el misterio que le ha sido confiado y en el que ella misma está sustancialmente incluida. No le está permitido pregonar este misterio indiscriminadamente, no debe «echar perlas a los

cerdos», como le dice la palabra drástica, tajante, de Jesús. Sin embargo, posee su mandato misionero («enseñadles a guardar todo lo que yo os he mandado») y la responsabilidad de determinar cómo deben disponerse la predicación y la catequesis en grados cuidadosamente concebidos.

Todo esto tiene su resonancia en la configuración de la meditación cristiana. Si bien esta recorre primero el camino «hacia adentro», hacia la profundidad del misterio trinitario, para dejar que se le abra por la gracia del Dios que se dona y abandona a sí mismo, no puede olvidar que este misterio está destinado a la entera humanidad, más aún, que en la encarnación, pasión y resurrección de Cristo este misterio ya se ha ocupado, desde siempre, de la entera humanidad y ha actuado e influido en ella. La intimidad del encuentro personal con Cristo nunca debe realizarse a costa de su intención universal: su donación eucarística quiere incluir a todos los hombres, del mismo modo que en la cruz cargó con la culpa de todos; y, al reconocer esto, quien medita, en su entrega al Señor, se ofrecerá al mismo tiempo para ser él mismo entregado al mundo.

La contemplación final de los *Ejercicios* abre las contemplaciones de la vida de Jesús a una contemplación de las dimensiones cósmicas del plan divino para el mundo, y se pone a disposición de Dios, siempre de nuevo, para su realización. Junto al ofrecimiento «*suscipe, Domine*» –«tomad, Señor» lo que yo te ofrezco– está la otra palabra «*sume*»: arrebata y consume Tú mismo aquello que yo quizá no me atreva a ofrecer, lo que en mi existencia individual no quiere plegarse a tu intención universal. Al percibir la

amplitud de la donación divina, quien medita es arrancado de su supuesto ser propio cerrado en sí mismo, no en una destrucción de su ser personal, sino en su pleno cumplimiento: en la conformación al puro ser-para-los-otros que la criatura puede alcanzar en el misterio trinitario intradivino.

Solo así la meditación es verdaderamente eclesial. La superación tanto de los límites personales como de los eclesiales pertenece a la esencia del cristiano y de la Iglesia. De ahí que incluir el mundo en la meditación no sea en absoluto un acto de dispersión, una distracción; esta inclusión pertenece, por el contrario, al recogimiento y a la concentración en lo esencial: precisamente a la intención de Dios en su revelación. Pero tal recogimiento solo se logra cuando, en la contemplación, intentamos ver el mundo con los ojos de Dios. No obedece al sentido de la meditación ver el mundo como el mundo se ve a sí mismo, ni siquiera como nosotros solemos verlo —esto sería en realidad dispersión, distracción—, sino como Dios lo ve: simultáneamente en su lejanía de Dios, hacia la que él intenta huir, y en su cercanía de Dios, por la cual Él lo alcanza en la obra de su misericordia: en la misión de su Hijo. «En Él», el Dios trinitario que revela su vida de amor, «vivimos, nos movemos y existimos» (Hch 17,28). Que yo nunca contemple la donación de Dios sin su donación a todos («a uno de estos mis hermanos más pequeños», Mt 25,40) es la condición y el fundamento para que no se abra ninguna brecha entre mi meditación y mi trabajo cotidiano en el mundo.

La Iglesia es la que, en su propio trascenderse a sí misma, nos enseña a «hallar a Dios en todas las cosas» (San Ignacio de Loyola). No solo buscarlo con dificultad como si fuera una pepita de oro en un montón de chatarra, sino encontrarlo como aquel que desde siempre estaba aquí antes que yo. Si un oriental no cristiano busca en la forma de meditación que le es propia el camino al nirvana y quizá incluso alcanza la gran iluminación, no le resultará difícil percibir posteriormente también el vacío interior del mundo y de su yo mundano. Si un cristiano, en su meditación, encuentra el misterio de la plenitud de Dios en su autodonación intradivina, manifestada en Jesucristo, en su Eucaristía y en su Iglesia, tampoco le resultará difícil volver a encontrar esa plenitud en el mundo aparentemente tan vacío de Dios. Pero si no reza meditativamente, sino que solo le presenta a Dios sus intenciones personales, entonces reencontrar la plenitud de Dios en el mundo le resultará mucho más difícil. Quizá haya llegado a una cierta actitud o disposición cristiana que le permite pedir por sí mismo, por los suyos y por todo lo demás que le concierne, pero sin dejarse afectar suficientemente por la preocupación infinita de Dios. Cuando Cristo exige a los discípulos que «pidan en su nombre» (Jn 14,13), esto implica que también deben pedir desde y conforme a su disposición universal, que solo una fe meditativa puede captar existencialmente.

Gracias a esta universalidad, no solo de la omnipresencia de Dios en el mundo, sino también de sus designios

salvíficos para con él, en la vida cotidiana en el mundo no estamos más lejos de Dios que en nuestra oración o en el culto litúrgico de la Iglesia. Solo debemos percibir y asumir también subjetivamente la conexión que ya existe objetivamente, y la mejor manera de hacerlo es desde nuestra contemplación. Ella nos permite reconocer sus contenidos allí donde a primera vista no son reconocibles. Siguiendo la palabra de Cristo conocida por todos, volveremos a encontrarlo en sus «hermanos más pequeños» (Mt 25,40): los hambrientos, sedientos, forasteros, desnudos, enfermos, presos; en todos los que se asemejan a ellos y, muy especialmente, en nuestros enemigos.

Pero ¿cómo podríamos reconocerlo en los saciados, los acomodados y bien vestidos, en los deportistas en buena forma, en los ciudadanos libres y bien situados, y en todos los que viven satisfechos en su instalación, a menos que viéramos en ellos hermanos aún más pequeños, que son tan poco conscientes de su hambre y de su sed, de su extranjería y de su indigencia como la desdichada Laodicea del Apocalipsis? «Tú dices: Soy rico, me he enriquecido; nada me falta. Y no te das cuenta de que eres un desgraciado, digno de compasión, pobre, ciego y desnudo. ¡Ojalá fueras frío o caliente! Ahora bien, puesto que eres tibio, y no frío ni caliente, voy a vomitarte de mi boca». Y, sin embargo, inmediatamente después se le dice a esta misma Laodicea: «Yo a los que amo, los reprendo y corrijo» (Ap 3,15s.). El que medita debe seguir esta doble articulación de Jesús: la corrección más severa, por amor. También él puede desenmascarar, llamar a

las enfermedades por su nombre, sin embellecerlas, pero con la disposición y el sentir de su Señor, por amor. Pues en estas cosas cotidianas, demasiado mundanas, reconoce siempre de nuevo a los «muchos» por los que Jesús murió. Y precisamente su autosuficiente alejamiento de Dios es aquello que Él ha asumido y padecido hasta el fondo en todo su horror interior.

Por eso la última meditación de los *Ejercicios Espirituales*, a la que se ha hecho referencia, la que nos conduce desde la Iglesia al mundo, se denomina «Contemplación para alcanzar amor». Y se articula cuidadosamente en cuatro pasos (*EE* n.os 234-237).

En primer lugar, conviene ponderar que todo lo que proclama de manera tan ostensible su existencia o presencia concreta en el mundo es puro don, puro regalo; y no uno entregado desde una altura intocable, sino dado por un Dios que, en su don, se abaja y se despoja tanto como solo Él es capaz. Aquí ya no se distinguen creación, estado de gracia y obra de la redención; y tampoco pueden distinguirse, porque el designio de Dios de comunicarse hasta el final es indivisible. Por eso el que medita puede percibir ya, en el simple hecho de que las cosas sean, la entera actitud y disposición de Dios. Puede ser más fácil encontrar esta forma de ser divina, al menos aparentemente, en los esplendores de una naturaleza intacta —el bosque, las montañas, el desierto, el mar…—, pero ¿por qué no podría encontrarla también en el paisaje configurado por el hombre, con frecuencia feo, y en sus obras, a menudo molestamente invasivas: percibirla como el paciente

dejar espacio de Dios para las invenciones de sus criaturas? Lo que en esa paciencia y magnanimidad muchos experimentan como ausencia y vacío es, para quien medita cristianamente, cercanía llena de gracia, que en el dejar ser siempre se manifiesta también como acompañamiento, como bondadosa providencia, como misericordiosa indulgencia, como un respetuoso no imponerse. Y precisamente en este dejar ser, en el hecho de que Dios da y acompaña, quien contempla ve y reconoce, en la medida en que conoce a Jesucristo, que el Creador «desea dárseme en quanto puede según su ordenación divina» y que, al hacerlo, al mismo tiempo exige que quien recibe los dones de la liberalidad y de la compañía de Dios ponga, a su vez, su propio espacio creatural a disposición de Dios.

El segundo paso consistirá en ponderar con más profundidad la gracia concedida por Dios: ¿qué espacio podría existir que Dios libere para llenarlo con sus dones, sino en Él mismo? ¿Qué podría estar «fuera» de Él, puesto que Él llena todo espacio? Por tanto, el que medita debe percibir claramente que es Dios quien habita en los espacios por Él liberados –ya sea piedra o planta, animal u hombre– o, lo que es lo mismo, que todo lo creado, una vez soltado a su propio ser, no puede habitar en ningún otro lugar sino en Dios: en los espacios que su libertad posee para concederlos a otros. Se puede hablar de sus «obras *ad extra*», en la medida en que lo obrado no es Él mismo; pero ¿dónde podrían estar esas obras sino dentro de Él, el Uno y Trino, que por tanto es donación de sí del Padre al Hijo (pues el Padre ha creado todo por amor al Hijo), del Hijo al Padre

(a cuyos pies el Hijo pondrá el reino del mundo en su consumación), del Espíritu Santo creador a ambos (cuyo amor Él es y a quienes quiere glorificar eternamente)? El que medita, que por Cristo sabe del Dios trinitario, interpretará su inhabitación en las criaturas según las huellas o las imágenes cada vez más explícitas de este Ser intradivino que es donación de sí, imágenes que descubrirá en la disposición, el impulso y la nostalgia de todo lo creado. La imagen puede estar oscurecida, deformada o pervertida hasta un opuesto demoníaco por el egoísmo pecaminoso de la criatura, pero incluso en todas sus distorsiones sigue siendo reconocible como el verdadero sentido de la existencia donada: su ser sí mismo es un ser-para.

La compleja multiplicidad de la vida humana dejará traslucir una y otra vez, en infinitas variaciones, esta forma fundamental, que parece paradójica, quizá incluso contradictoria, cuando no se conoce el Ser trinitario de Dios. El orante contemplativo, en cambio, que por la fe posee tal saber, puede, al menos para sí mismo, como respuesta a su propio ser-imagen, aspirar a este ser sí mismo gracias al ser-para y, en la medida en que le sea posible, hacer que también otros lo reconozcan como lo único verdaderamente digno de ser buscado.

Todo esto, como nos muestra el tercer paso, no se produce en absoluto por sí mismo. El diálogo entre Dios y su mundo, entre la libertad infinita y la libertad finita, es un drama en innumerables actos en el que Dios mismo se implica y se compromete: prueba de ello es, en definitiva, la cruz. «Considerar cómo Dios trabaja y labora por mí

en todas las cosas criadas sobre la haz de la tierra, id est, habet se ad modum laborantis [es decir, se comporta como quien realiza un trabajo duro]». Cegados por las humaredas de las batallas de la historia del mundo, muchos ya no ven el compromiso de Dios o suponen que está sentado en su trono y lo mira todo desde lo alto, como un espectador sublime e indiferente. Y su meditación es entonces a menudo el intento de escapar de la batalla hacia un lugar divinamente seguro. Olvidan hasta qué punto el laborioso compromiso de Dios ya es visible en el Antiguo Testamento, donde Dios se muestra como alguien que se enoja, se arrepiente de su creación, quiere castigar y, sin embargo, se compadece una y otra vez: «Mi corazón está en mí trastornado, y a la vez se estremecen mis entrañas. No daré curso al ardor de mi cólera, no volveré a destruir a Efraím, porque soy Dios, no hombre» (Os 11,8-9). Así, finalmente, Dios toma sobre sí todo el peso, permitiendo a su muy amado Hijo humillarse hasta la muerte en el madero de la vergüenza, convirtiéndose Él mismo en «maldición» y «carne de pecado» (Ga 3,13; Rm 8,3; cf. 2 Co 5,21). Quien quisiera meditar pasando por alto esto, hacia un Dios ultramundano, despreocupado y feliz, se dejaría adormilar en una ilusión, pasando por alto la profundidad más honda y esencial de la verdad. La misión de la meditación cristiana solo puede ser: poner «toda su persona» a disposición de este «trabajo» de Dios con el mundo (*EE* n.º 96).

El último paso quizá sea el más difícil, en todo caso es el más inesperado desde el punto de vista cristiano. Meditando, debemos aprender a ver la existencia del mundo

y todos sus valores como algo que emana del origen, «así como del sol descienden los rayos, de la fuente las aguas» (*EE* nº 237). Quizá podría pensarse que el carácter evolutivo del universo tal como hoy se conoce, como lo ha mostrado un Teilhard de Chardin frente a una antigua imagen rígida del mundo, nos acerca más a la dinámica aquí aludida. En cierto sentido puede que lo haga, pero no alcanza el núcleo de lo que la meditación quiere transmitir. No se trata de una emanación horizontal de las cosas unas a partir de otras, sino de una emanación vertical desde Dios.

¿Cómo entender, entonces, este fluir «de arriba hacia abajo»? En primer lugar, de manera sencilla, en el sentido de que el «lugar» de Dios está siempre arriba y el de la criatura siempre abajo, y que nada en la criatura está definitivamente fundado de tal modo que no necesite esencialmente el constante obrar creador y redentor de Dios. Y esto vale no solo para la existencia como tal y para todos los simples estados y modos de ser de la criatura, sino también para sus actos, precisamente también para los más elevados, los que tienden hacia Dios, y de los que podría pensarse que van en dirección contraria, es decir, «de abajo hacia arriba», como el *eros* platónico nos quiere hacer creer. Pero ¿cuándo es este tender hacia Dios realmente conforme a Dios? Cuando es, según la expresión de San Agustín, puro anhelo (*desiderium*) de Dios, una actitud que ha comprendido en lo más íntimo que solo Dios puede saciar este anhelo en su amor libre y descendente lleno de gracia. El anhelo de la criatura no puede ser nunca una voluntad de poder para tomar a Dios, sino una voluntad

de donación de sí para dejarse tomar por Él. Y como tal, en sí misma, esta voluntad de entrega está marcada por la forma del amor de Dios: disponibilidad para recibir su amor descendente y voluntad de conformarse, de asemejarse, en el propio amor –tanto a Dios como al prójimo–, a ese movimiento de descenso. Es el movimiento en el que Dios nos ha revelado la esencia del Amor absoluto: cuando el Padre envía al Hijo hacia abajo, el Hijo desciende libre y voluntariamente hasta sus hermanos más pequeños, y el Espíritu Santo desciende en el bautismo de Jesús y en Pentecostés sobre la Iglesia para compartir y guiar los destinos terrenos del Señor y de su Iglesia. En este movimiento «económico»[3] de Dios hacia el mundo, Él nos regala el modelo originario del amor válido también para nosotros.

Con ello, este cuarto y último paso se convierte en una potenciación del primero, en el que se hablaba del deseo de Dios de «darse en cuanto puede según su ordenación divina», conforme a su divina condescendencia (*EE* n° 234). *Oikonomía* es la palabra para el movimiento dramático del abajarse de Dios y, en ello mismo, de su implicarse en su criatura. El matiz lingüístico que apunta a una «condescendencia» benévola de un soberano absolutista hacia sus pequeños e indignos súbditos falta por completo en la palabra griega *oikonomía*, que no significa otra cosa que

[3] «Económico», en el sentido que da la teología trinitaria a esta palabra, es decir, la manifestación y el compromiso de la Trinidad en la historia de la salvación. [N. del T.]

la dedicación, el cuidado y el empeño de Dios por su mundo. Y si esta dedicación laboriosa, como nos dice el texto, es la donación de sí mismo de Dios a la criatura llevada hasta lo extremo, entonces, según su propia esencia, esta entrega de sí nunca ha de considerarse como un hecho concluido, sino como un acontecimiento siempre actual, siempre nuevo y asombrosamente poderoso. Y esto independientemente de si se quiere designar la «conservación» del mundo en el ser como una «creación continua» o no. También independientemente de si se mira más a la voluntad de Dios de dejar que el mundo perdure en su ser o a su «poder absoluto» de ser capaz de dejarlo hundirse de nuevo en el no ser en cualquier momento. Estas especulaciones no alcanzan la experiencia cristiana de que la disposición de Dios hacia el mundo en su totalidad y hacia cada criatura en él es un acontecimiento continuamente «fluyente», del que precisamente quien medita toma conciencia de la manera más inmediata. A modo de ilustración, podría mencionarse el acontecimiento eucarístico: este hacerse presente, siempre nuevo y actual, del Señor glorificado en la temporalidad de su Iglesia. Ahora bien, este acontecimiento no puede aislarse de la forma análoga en que Él, en su disposición hacia cada uno, se vuelve hacia cada orante, cada sufriente o cada agonizante, hacia cada ser finito que existe como tal en virtud «de la suma e infinita potencia de arriba» (*EE* nº 237).

Pero hay todavía un tercer aspecto de esta «luz fluyente de la divinidad», de la que Matilde de Magdeburgo sabe decir tanto, y este aspecto apunta a lo mencionado con

ocasión del segundo paso. El «lugar» del mundo, se dijo allí, está en Dios mismo, es decir, en su vida trinitaria, que como tal es un fluir inacabable de las Personas divinas: unas desde otras, hacia otras, en otras. Un donarse siempre actual. La expresión técnica de la *relatio subsistens* [relación subsistente] no dice nada sobre este acontecimiento infinito, a no ser que se tome *relatio* como un relacionarse plenamente activo, no desde un punto estático, de manera accidental, sino como el movimiento constitutivo de las mismas Personas divinas. Y en el interior de este flujo del Amor absoluto, el mundo creado no puede ser un punto inmóvil. Para las Personas que se donan mutuamente, el mundo es una ocasión bienvenida para regalarse: el Padre creador regala el mundo al Hijo redentor, quien tras haber sometido a todos los enemigos lo pone como reino consumado a los pies del Padre (cf. 1 Co 15,24-25), pero a la vez es colocado por el Padre como cabeza y recapitulación de toda la obra del mundo. El Espíritu de ambos, como «tercero», es el que suscita, actualiza y da pleno cumplimiento a este inacabable círculo de la donación, pero no de forma que todo desemboque en Él, pues todo es conducido por Él, en el Hijo, de vuelta al Padre, quien, sin embargo, solo es fuente y origen de todo en la medida en que es Aquel que siempre y solo desde sí mismo fluye y se derrama hacia el Hijo y el Espíritu. Y, aun así, el fluir trinitario no es un torbellino sin rumbo: permanece en la estricta unidad de la «sustancia» (para emplear la palabra tradicional) simultáneamente como un orden estricto e irreversible de las «procesiones».

Ahora bien, los movimientos intradivinos pueden contemplarse desde fuera; ni siquiera dentro de ellos es posible dejarse llevar de manera puramente pasiva por ellos: aquí es necesario el consentimiento del que contempla, quien por la gracia de Dios es incorporado en su Ser que mana y fluye. La gracia de María consistió en dar a luz al Hijo eterno junto con el Padre, como humilde sierva. La gracia del Hijo encarnado es la de hacernos partícipes de su eterno nacimiento del Padre y, así, llevarnos consigo en su movimiento de vuelta hacia el Padre. La gracia de ambos es la de donarnos su Espíritu común no solo como un resultado (lo cual el Espíritu no puede ser en absoluto), sino como Aquel que siempre procede, incluso desde nosotros mismos, cuando Padre e Hijo nos incluyen en su mismo espirar el Espíritu. Todo esto pertenece a la fe viva, que por el momento no lo ve ni lo entiende; pero pertenecerá a la «visión» de la vida eterna, la cual colmará eternamente nuestra capacidad de ver y, a la vez, la trascenderá.

En este Misterio, en última instancia, es introducido de modo siempre nuevo quien medita cristianamente; lo adorará sin llegar nunca a abarcarlo plenamente con su mirada, consciente de existir en Él: «En Él vivimos, nos movemos y existimos». Las palabras y acontecimientos del Evangelio y de sus interpretaciones apostólicas le dan luz suficiente para vislumbrar, a partir de Cristo, los contornos del Misterio que Cristo mismo nos revela a fin de hacernos partícipes de Él; y esto le basta para saber que no sucumbe a ilusión alguna, sino que participa realmente

en la Verdad. Y cuando pasa de la meditación a la acción cotidiana, la lógica de la acción vuelve a ahondar en él esta certeza. ■

