

PREFACIO

"No es obra del puro azar, escribe el autor, el que hayamos venido al mundo en tal o cual pueblo". La Providencia sabe lo que hace. En el momento en que los ojos se fijan con inquietud en un Oriente tan cristiano en otros tiempos, y cuando un punzado de exploradores, a despecho de las circunstancias políticas, piensa que no hay cortina de hierro capaz de blindar las almas contra Dios, un hijo auténtico de la santa Rusia de otrora nos trae su mensaje.

Oriundo de una familia muy antigua de Rusia, y como tal perteneciente a la religión ortodoxa, Iván Kologrivof, después de los estudios realizados en el Liceo imperial Alejandro, en San Petersburgo, no se orientó ni hacia las órdenes sagradas ni hacia el estado religioso. En 1912 entró al servicio del Zar, en el regimiento de húsares de la Guardia, en cuyas filas hizo toda la guerra de 1914 a 1918. Después, como tantos de los suyos, una vez desencadenada la revolución, Kologrivof abandonó su país y fue a pedir asilo a los pueblos de Occidente.

Pero, distinto en esto de muchos de sus compatriotas, el antiguo oficial de la Guardia no llegaba desprovisto de todo. Ya en Rusia, por senderos que él no ha juzgado útil revelar, Kologrivof se había inclinado al lado de la Iglesia universal como uno de sus hijos. La lógica interior de su conversión debía impulsarlo poco a poco hacia el estado religioso y hacia el sacerdocio. En 1921 la Providencia lo conducía a la Compañía de Jesús.

Desde entonces, ya estuviese en Francia, en Alemania, en Holanda o en Roma el R. P. Kologrivof no ha cesado de poner los recursos de su información casi universal al servicio de las grandes ideas y de los problemas religiosos suscitados por el hecho de la Revolución en Rusia y en el resto de Europa. Escribió en ruso una vida de la princesa Troubretzkoi, que apareció por entregas, en 1936, en una revista rusa de París, Anales contemporáneos; escribió en alemán una obra doctrinal sobre el bolchevismo y también en alemán una vida de Constantino Leontjew.

Todos los autores cristianos, todos los fieles cultos, cuando se toman tiempo para reflexionar en las grandes verdades de la religión, saben, en la medida en que pueden acercarse a ellas, que el misterio de la Trinidad proporciona a su meditación un alimento inagotable. Ante estos abismos de riqueza los verdaderamente espirituales quedan como fascinados. Y cuando su amor se tiñe de matiz intelectual, la Persona del Verbo los arrebató con las deslumbrantes verdades que propone a su contemplación. El Oriente cristiano, en particular, que tanto trabajó en otro tiempo acerca del Verbo Encarnado, se ha mantenido desde entonces fiel al estudio de este insondable misterio. Como tantos otros, el R. P. Kologrivof se ha visto precisado a escribir sobre este gran asunto.

El plan de su obra es extremadamente firme. Después de haber explicado en su esencia y en su historia el término "Verbo", penetra, como le es concedido a las fuerzas de un hombre, en el misterio del Dios Vivo; y luego de haberse detenido en lo bajo de la curva, en la prevaricación de Adán, expone el misterio de nuestra ascensión hacia la Trinidad por medio de la Encarnación. Nuestra redención se cumple así en el dolor, pero también en la luz, por Jesucristo, gran sacerdote y víctima, que penetra nuestra vida con su claridad y con su sufrimiento.

Ya se ve: la construcción del edificio es de una simplicidad enteramente clásica. Se adapta a las arquitecturas elaboradas por los mejores teólogos; y es una satisfacción, espiritual e intelectual a la vez, el seguir una vez más las líneas majestuosas que recuerdan la economía de nuestra salvación.

Teólogo de gran clase, nuestro guía se siente a gusto en medio de las tesis dilucidadas por los santos y por los hombres de Iglesia sobre los misterios de nuestra religión. Además, esta teología, a veces difícil, está humanizada, me atrevo a decirlo, por la vasta cultura que él pone a su servicio.

Este humanismo, que no tiene nada de secular, es poco menos que universal. Abraza los Padres de la Iglesia, los teólogos del catolicismo y de la Ortodoxia, los grandes místicos, Pascal, Dostoiowski, y los más notables autores modernos del mundo del Occidente latino, germánico y anglosajón.

Tantas lecturas nos confundirían si no estuvieran colocadas una detrás de la otra de una manera muy singular. El prólogo, en el que el Reverendo Padre ha querido indicarnos sobriamente las

circunstancias decisivas de su encuentro con Dios y hacernos partícipes del alcance que él entiende dar a su mensaje, nos enseñaría —si es que no se adivinara un poco entre líneas— que se trata en él de páginas de vida.

Aun en las exposiciones puramente dogmáticas se siente el eco de una experiencia. La gracia, que ha hecho hablar tan felizmente a San Juan, a San Pablo, a San Agustín, a Pascal, ha cargado las palabras con su peso. En efecto: cualquier cosa que podamos saber, no la sabremos jamás bien mientras no la hayamos vivido, sentido una y otra vez y ordenado hacia la luz de la visión beatífica. La conversión puede ser un acto particular y hasta, en un determinado caso, excepcional, un brusco retorno que nos separa del error y del mal y nos acerca a la Verdad y al Bien. Ella es también, para cada uno de nosotros, esa obra cotidiana, oscura y nunca terminada, que debe realizarse **en** el silencio con miras a una mejor inteligencia de la religión y a una acción cada vez mejor orientada; en una palabra, una experiencia que, si es auténtica, no puede pasar inadvertida. El Reverendo Padre es menos un autor que un hombre bautizado y consagrado; y esto es lo que hace interesante todo lo que escribe.

Si él ha preferido hablarnos del Verbo, es que la Encarnación, tal como ha sido determinada en los inaccesibles designios del Altísimo, es el punto central alrededor del cual todo debe gravitar: una vez puesto el hecho de la creación y del plan de divinización que debía coronarla —plan destruido por el pecado— la Redención no podía realizarse, en la economía divina, más que por la Encarnación. Era necesario que Dios fuese completamente hombre y que este hombre fuera realmente Dios: encarnado. El Evangelio de San Juan, reverenciado con tanto fervor en la Iglesia rusa, debía hallar aquí un sitio predilecto. Si por otra parte el autor ha leído tanto, si ha citado tan profusa y ampliamente a los Padres de la Iglesia griega, es porque les devuelve el honor de haber dado ellos los primeros, acerca de nuestros tres grandes misterios, las fórmulas definitivas que elaboraron con la gracia de Dios y al precio de largas luchas: su pensamiento, brotado del fuego del combate, está aún, a pesar de la distancia, todo él ardiente de las circunstancias que lo provocaron, y nos impresiona más fuertemente aún que las conclusiones serenas, pero a las veces algo frías, de los grandes pensadores medievales. Se advertirán también frecuentes referencias a los textos litúrgicos de la Iglesia oriental. Demasiados veces los teólogos los pasan en silencio, y es muy lamentable, porque la liturgia es el testimonio viviente y colectivo de la fe y de la piedad de una época.

Una tal información indica, de parte del autor, consideraciones muy particulares tributadas a la razón cuando ésta se halla en su sitio, es decir, sujeta a la fe. "No se quiere decir, escribe él, que Dios ciegue nuestra inteligencia y exija que reneguemos de esta razón que tenemos de él". Desde este punto de vista, nada más elevado, nada más reconfortante y, en el mejor sentido de la expresión, nada más intelectual que su obra. Ella nos libra de obras insípidas, concluidas bajo el golpe de vagas emociones y sumergidas en el oleaje de un sentimentalismo que en esencia es bastante vulgar. Tales libros, tan numerosos en el día de hoy, denotan una debilidad radical de la inteligencia, y en lugar de ennoblecer los corazones a los que pretenden conmover, los entretienen con demasiada frecuencia en estados de una languidez piadosa, es verdad, pero que pronto desfallece, porque no ofrecen por todo alimento más que manjares de mediana calidad. Es como si algunos de sus autores tuvieran miedo de la ciencia y temieran elevarse, y con ellos sus lectores, a las alturas necesarias. Al contrario, se nos ha dicho, "cuando la verdad no es más un concepto abstracto, sino una persona, Cristo, nuestro Redentor, (...) el saber es en sí y por sí (. . .) un bien indiscutible. La ciencia no es otra cosa que la edificación de la verdad, y por consiguiente el mismo Cristo entre los hombres. Ella se convierte en una tarea "santa", que se puede, desde luego, profanar siempre, pero cuya íntima ley es idéntica con la conciencia del Salvador del mundo." Este pasaje nos da el tono de la obra. No se puede amar si no se conoce; y conocer a Dios, aun con los débiles instrumentos que están a nuestra disposición, es ya una participación, aunque sólo sea esbozada, de la vida eterna. No hay, pues, lugar para el temor cuando un conocimiento mejor debe procurarnos más amor.

Este amor se practicará según la gran tradición contemplativa de la Iglesia. El autor no niega el valor de la acción, y menos aún el de la ascética; pero estigmatiza con serenidad los peligros que encierra indicando la orientación verdadera de toda perfección: "La perfección no está hecha de cosas exteriores, de la multiplicidad de las restricciones y de las prohibiciones. Está en nosotros, en la renovación y en el renacimiento del hombre interior por Jesucristo (...). La moral cristiana consiste mucho menos en huir del pecado que en subir hacia Dios por Cristo y en Cristo. Nuestro

modelo debe ser Jesucristo (...) y no Hércules, el "hijo de Júpiter", o cualquier otro héroe o estoico que recorre el mundo con la maza en el puño, haciendo sus leyes y duro para con las cosas que encuentra". Entre nosotros cuántos -y no son los menos— no cesan de crear sus propias leyes; ¡mucho más fácil es agotarse en el exceso de trabajo y en la agitación que saber practicar el arte difícil del reposo en la verdad! Y cuántos, entre los mejor intencionados, son únicamente cristianos de preceptos y de párrafos (cuando esto no es un insidioso fariseísmo); ¡enumeran los árboles sin ver el bosque y se acotan vanamente en observancias porque no han visto, una vez por todas, que si estas observancias son necesarias, dependen de un principio superior que consiste muy exactamente en buscar, por encima de ellas, el rostro de Dios!)

* * *

En esta ascensión hacia nuestro último fin, no es solamente el individuo el que está empeñado en las huellas del Verbo Encarnado. Si él está solo para condenarse. no está solo para salvarse. La humanidad, mejor aún, el mundo entero debe beneficiarse con la salvación; y éste es **un** punto en el que debemos detenernos muy particularmente: la realidad de la salvación universal a la que está llamada toda la creación. Las almas renovadas, en cuerpos también renovados, deben vivir sobre una tierra nueva y sobre nuevos cielos. El cosmos entero, con todo lo que lo puebla y lo embellece, debe concurrir, en su lugar, a este rejuvenecimiento integral, a esta ordenación definitiva a la cual finalmente debe conducirle la Redención por medio de la Encarnación. Desde aquí abajo la Encarnación y la Redención han cambiado la faz de la tierra. Este punto de vista cósmico, eclesialístico en el sentido profundo y original de la palabra, se ha puesto muy poco de relieve en Occidente, pero siempre ha retenido la atención del pensamiento religioso de los rusos.

Esto es lo que explica por qué la Pascua oriental, y especialmente la Pascua rusa es celebrada con una solemnidad extraordinaria. Más aún que en Occidente la fiesta de la resurrección llega entre ellos hasta las profundidades del ser. Entre nosotros la gran solemnidad es sobre todo religiosa. Allí es a la vez religiosa, popular, y afecta a la inmensidad de lo cósmico. Quizás después de los meses de un largo invierno busca ella analogías en la renovación de la naturaleza. Para todos, en todo caso, la resurrección de Cristo, así como ha renovado el fondo de las almas, rejuvenece también el cosmos, anticipando de esa manera la gran renovación final. Sin ninguna referencia a las supersticiones paganas, la naturaleza, en la juventud de su nueva primavera, se asocia a la alegría de la bendición universal. Se comienza por una noche de plegarias, en la espera y en la oscuridad, símbolos de la fe. El santo sudario ha sido quitado y, en el momento preciso en que comienza el nuevo día, cuando nace el alba, por todas partes suenan las campanas, por todas partes se encienden las luces. La Iglesia, como el sepulcro, se abre, y al fin de la función litúrgica todos se abrazan: "¡Cristo ha resucitado!" "¡Sí, ha resucitado!" El regocijo entonces lo invade todo. "He aquí que todo está inundado de luz, el cielo, la tierra y los infiernos. ¡Toda la creación celebra a Cristo en quien ella está fortificada! (...). Hoy toda criatura está en el gozo y en la alegría porque Cristo ha resucitado y subyugado el infierno. Una Pascua sagrada (pasaje) nos ha aparecido hoy. Pascua nueva y santa. Pascua mística, Pascua muy pura, Pascua de Cristo nuestro libertador, Pascua inmaculada, Pascua grandiosa, Pascua de los creyentes, Pascua que nos abre las puertas del Paraíso. Pascua que santifica a todos los fieles. ¡ Oh Pascua, Pascua del Señor! ¡Abracémonos los unos a los otros! Digamos: "hermanos" a aquellos que nos odian. Perdonemos todo por la Resurrección y cantemos: Cristo ha resucitado...". Así habla San Juan Damasceno en su canon pascual.

Este lirismo desbordante, que contrasta con la sobriedad de nuestra liturgia occidental, traduce un alma. Y esta alma exhala con dolor un gemido análogo cuando el asunto es de la Virgen. Cerca del Verbo Encarnado, en la "cintura dorada", la piedad oriental tiene reservado, como la nuestra, un sitio de preferencia a la Madre de Dios. En Occidente la Edad Media la veneró con toda la gracia de un servicio caballeresco, y hoy nosotros sentimos para con ella un amor tierno, filial y familiar. Pero este sentimiento no se abstiene siempre de la afectación y de la insipidez de una especie de romanticismo afectuoso y a veces un poco muelle: la iconografía mariana en particular está abrumada con frecuencia entre nosotros de un sentimentalismo de bastante mala ley. El contraste con los iconos rusos o bizantinos, los cuales no son todos sin embargo obras maestras, es sorprendente. Estos iconos tienen un aire hierático, un poco estirado, impersonal, pero generalmente están hechos con una soberanía mezclada de grandeza, de calma y de serenidad. Rusa o bizantina, la Virgen es, como lo hace notar justamente el autor, menos Madona que Madre del Verbo: theotokos. Se diría que el acento está puesto exclusivamente sobre su cualidad de Madre de Dios. Sea lo que

fuere, la liturgia oriental ha reservado sus más felices hallazgos para celebrar "a la que es más honorable que los Querubines e incomparablemente más gloriosa que los Serafines". La Virgen es "el astro que hace nacer el sol", "el cáliz de la alegría", "templo santísimo, paraíso espiritual, adorno de las vírgenes", "el velo que se extiende por encima del mundo, más amplio que una nube, para proteger todos los tiempos". Y sobre todo ella es Madre de la Sabiduría celestial, de esa "Sofía" que ilumina a toda la creación, la conduce a Dios y, por el Espíritu que la anima, procura los sabrosos gustos anticipados de la eternidad.

Para llegar a esto no hay más que un camino: la imitación de Jesús en nuestro propio viacrucis. Dígase o hágase lo que se quiera, el cristiano digno de este nombre no es nunca un hombre confortable. Es inútil clamar: ¡Señor! ¡Señor!, y proceder en la tierra como si uno estuviese definitivamente establecido en ella. Estamos seguros de lo que tenemos, pero no lo estamos igualmente de los caminantes que deben afligirse y lastimarse para llegar al fin. Tal vez más que nosotros los rusos son sensibles a esta idea, fundamental para todo el cristianismo, del sufrimiento redentor. El padre Kologrivof no podía, pues, dejar de tratar largamente el medio de nuestro rescate. Lo ha hecho, se echa de ver, sin morbidez, colocando su teología a la altura misma de la cruz, pero también con compasión. El "misterio de Jesús", como dice Pascal, es la soledad, el abandono, la contemplación del mal bajo todas sus formas y en toda la extensión de sus estragos, las torturas morales unidas a las torturas físicas, la previsión de los pecados individuales, de los pecados colectivos y de la inutilidad de tantos sufrimientos para el rescate de los obstinados. La agonía del Señor fue todo esto, y también todo lo que no podemos imaginar. "El pecado debió ser sentido y vivido por el Salvador de dos maneras, por así decirlo. Primero como algo extraño, temible y horrible, algo cuya sola aproximación apenaría y torturaría hasta lo infinito su alma santa e inmaculada. Después como un contagio inmundo, proveniente del conjunto de nuestras malas acciones y que, parecido a una lepra, llegaba hasta su alma y la llenaba de un horror insoportable, como si ella fuera efectivamente culpable". Sufrimientos indecibles mejor explicados por la teología que por la sensiblería: "Desde luego Cristo, puesto que no había sido marcado con el pecado original, no estaba expuesto en sí a las debilidades, a las enfermedades, a la mortalidad del cuerpo. Todo esto no podía nada sobre Él más que por su libre voluntad. Si pues —según la divinidad— la muerte de Cristo fué, por el hecho de su determinación de sufrirla, una muerte voluntaria, ella fue sin embargo —según la humanidad—, una muerte violenta. Y esta muerte violenta, y por consiguiente contraria a la naturaleza, hiriéndolo, pese a la plenitud de vida que él llevaba en sí, le hizo sufrir más que cualquier muerte natural. Cristo probó no sólo su propia muerte, sino la misma mortalidad".

Estos diferentes puntos de vista, en los cuales se detiene con más gusto el pensamiento religioso del Oriente cristiano, nos mantienen constantemente en la teología. Esta expresión de teología evoca con frecuencia entre los fieles la idea de una ciencia austera, sutil y reservada a un pequeño número de especialistas. Es cierto que toda ciencia tiene sus sabios, y ésta tanto como las otras. Y los sabios son a veces difícilmente accesibles. Sin embargo, considerar la teología como una ciencia cerrada es restringir indebidamente su alcance; y rehusar entrar en ella es privarse de sus grandes frutos. Como todas las cosas hermosas, ella es difícil, pero lo es menos de lo que quisiera hacerlo creer cierta pereza intelectual. Literalmente es "tratado acerca de Dios" es decir, reflexión y conversación acerca de Dios, que parte de los datos de la fe y procede de la ciencia de Dios y de los santos; y habría que tener gusto en oír hablar de Dios. Muchos hablan de él sabiamente. Muchos desean que se les hable de él a la vez humanamente y, en cuanto se pueda, divinamente. El R. P. Kologrivof lo ha intentado. Tiene ciencia, y su ciencia, vivificada por la experiencia, ha sabido hacerse humana. Por eso las almas cuidadosas de Dios, cuando encuentran su mensaje, si tienen necesidad de él, deben hacer el esfuerzo necesario para no dejarlo pasar vanamente. Hallarán en él una manera de ser y de pensar que es todo un programa; porque, si hay una manera de proceder en la vida corriente, hay también una manera de proceder en la vida espiritual. Los fieles deben saber que no pueden dispensarse de ella.

Y también, porque él es muy comprensivo, desearíamos que este libro fuera leído por muchos de nuestros hermanos separados. Sabemos que algunos ortodoxos han sido conmovidos por él y que no pocos protestantes lo han apreciado altamente. En las circunstancias que han arrojado de nuestro lado a tantos emigrados, cuyas almas han venido a ser, también ellas, "personas desplazadas", muchos han conservado el gusto de Dios. Ellos no pueden ya reunirse a la luz de los cirios, bajo la

protección de sus cúpulas; pero, si fieles a la palabra interior, saben meditar estas páginas, comprenderán que tienen otra cosa que hacer en lugar de permanecer como mendigos doloridos en los pórticos de nuestras iglesias. Tal vez las grandes tribulaciones, los sufrimientos de su destierro los han madurado y conducido hasta nosotros para que sepan que pueden ser llamados, por medio del libro de uno de ellos, a participar más íntimamente y más realmente de la gran bendición de Dios.

JUAN DÉCARREAU

"Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que vimos con nuestros ojos, lo que hemos contemplado y lo que nuestras manos han tocado del Verbo de Vida; porque la vida se ha manifestado en nosotros y nosotros la hemos visto y le rendimos testimonio, y os anunciamos la Vida eterna, que estaba en el seno del Padre y que nos ha sido manifestada, ...a fin de que vosotros también estéis en comunión con nosotros, y nuestra comunión sea con el Padre y con su Hijo Jesucristo. Y os escribimos estas cosas para que nuestro gozo sea perfecto." (1 Jo., 1-4).

PRÓLOGO

Mi propósito, al escribir este libro, ha sido presentar en primer término el dogma principal de la fe cristiana en su tenor esencial, tal como fue determinado una vez por todas por los concilios ecuménicos, y luego de darle una explicación a la luz de la razón, cuando hay lugar para la discusión. Tales explicaciones son indispensables si se quiere penetrar el dogma cristiano y comulgar a la luz del Verbo, "imagen del Padre". Entre las innumerables explicaciones posibles he elegido **exclusivamente** las que me han conmovido personalmente y me han ayudado a hacer del dogma preferido de todos los cristianos, el dogma de mi vida y de mi religión personal. Esta es la razón de por qué esta obra, fuera de las exposiciones doctrinales que contiene, ofrece, además, algo que es estrictamente personal y que equivale a una especie de profesión de fe que revela **lo que Cristo es para mí.**

¿No es igualmente lógico? El camino que ha conducido hasta la vida sacerdotal a un oficial de los húsares de la Guardia en los ejércitos del emperador de Rusia, hasta la vida religiosa a un hombre que conscientemente desconocía a Dios y renegaba del Salvador, es en tal forma largo, que un libro escrito por su mano acerca de Cristo no podía dejar de ser un conjunto de páginas vividas, una profesión de fe. Una profesión de fe es, pues, lo que hay que ver en cada una de las partes, aun en los pasajes más áridos y en cada ojeada de esta obra.

Hallándome en 1919 en Lausana, fue allí donde, con la lectura de los **Grandes Iniciados** de Eduardo Schuré, encontré por primera vez **conscientemente** a Cristo. Aunque Schuré sea antropósofo de la escuela de Steiner, yo no fui aquel día a Dornach, sino que caí de rodillas. Dom

Willibrord Verkade ha escrito, me parece: "La teosofía ¿no es un «home» provisorio para aquellos que están sin asilo y que buscan entrar en la casa del Padre?"

La fe cristiana y el sacerdocio no han quitado la cruz de mi existencia. Al contrario: ella no ha cesado de adentrarse más y más en mi vida. Pero ella tiene luz; y todo lo que yo sé y comprendo hoy, lo sé y lo comprendo únicamente en la luz que cae de la cruz. Así es como se ha revelado en mí el misterio de mi propia vida: la unión con Dios. **Todo está allí.** Si el cristianismo es la explicación de la vida es porque él es la explicación, por medio de la cruz, del sufrimiento y de la muerte. Es porque él nos enseña a ver en el sufrimiento y en la muerte caminos por los cuales y más allá de los cuales tenemos que realizar nuestro ser y nuestra vida. **"Por el sufrimiento a la victoria"**, como repetía la emperatriz Alejandra de Rusia la víspera de su muerte trágica en Iekaterinburg. Cuando Jesucristo nos ha mostrado y nos ha dicho lo que **es Dios en sí mismo**, nos ha dicho y mostrado **lo que nosotros estamos llamados a ser.** Lo uno explica lo otro, y lo uno es el fundamento de lo otro.

La cruz de Cristo es la que me ha revelado el sentido del dolor y de la muerte. A su resplandor he aprendido que, sin fundamento religioso y a menos que se tome a la Iglesia por base, hay que renunciar a edificar o a renovar la vida, ya se trate de la vida personal o de la vida de los pueblos. He reconocido que esta Iglesia a la que yo ignoraba no hace mucho, es lo más luminoso que tenemos, lo más precioso y lo más grande, porque en ella vive y respira, a despecho de lo que se encuentre en ella de demasiado humano, el Espíritu de Dios, el Espíritu de Cristo. Ella está por encima de todas las cosas y es más preciosa que todo. Está situada muy alto, por encima de la política, por encima de las pasiones, por encima de la lucha por la vida. En ella crece la humanidad en la medida de la estatura perfecta de Cristo, que se extiende a todo y a todos.

Me imagino que muchos se preguntarán por qué me empeño en exponer ante los demás estas experiencias personales; por qué, en particular, obligo al mundo espiritual de Occidente a recibir estos "pensamientos orientales", siendo así que un abismo separa este mundo del mundo de las ideas y de la sensibilidad rusas.

Tal vez no lo hubiera hecho si, algunos años antes de la última guerra, uno de mis hermanos en religión no me hubiera hecho el pedido. Como se ocupaba entonces, en Alemania, de obras estudiantiles, pensó que un libro, escrito sobre este tema por una persona que se hallara en mi caso, podía ser útil a las almas que estaban a su cuidado. Yo accedí a su deseo, y esta obra, aparecida en Alemania en 1938, se agotó rápidamente dos veces consecutivas.

Luego vino otra catástrofe, cuyas espantosas consecuencias sufren aún todos. El malestar del que adolecía ya antes la juventud alemana se generalizó hasta el punto de convertirse en universal. Hoy **por todas partes y todos los hombres**, no sólo los jóvenes, experimentan el hambre y la sed que anunciaba un día el profeta Amós: "...No un hambre de pan, y no una sed de agua, sino de oír las palabras de Dios. . ." La causa de esta hambre podría ser la misma que me tuvo durante catorce años alejado de la vida cristiana, quiero decir la ignorancia del mundo cristiano, o por lo menos el error en el conocimiento de sus verdades. Porque si ya se puede errar en el conocimiento de la Palabra de Dios, ¡cuánto más peligrosa es aún para el dogma esta palabra de la Iglesia, o más bien esta respuesta que la Iglesia da a la Palabra de Dios según las exigencias y las circunstancias más diversas!

Para esto basta separar la palabra del espíritu, la forma de su contenido. El que ignora lo que es el pecado y la redención, aquel para quien Jesús de Nazareth no es el Hijo de Dios, el que no ve en la crucifixión más que una ejecución dolorosa y en el fondo inútil, el que no sabe y no cree que allí fue lavada del pecado y librada de la muerte la sustancia misma de la creación, el que piensa que no se trata más que de un bien social, de una virtud humana y no de la vida eterna, de la participación en la vida de Dios, ese tal no puede considerar al cristianismo más que como un fenómeno histórico que tiene además contra sí su antigüedad y sus orígenes: una "religión" en medio de tantas otras; no es la Verdad eterna, no es la Revelación de Dios verificada en Jesús.

En cuanto a mí, llegué a Dios por medio del contenido dogmático del cristianismo. Estoy profundamente persuadido de que es imposible una cristianización de nuestro mundo si su acción no se ejerce más que sobre la periferia, quiero decir por medio de recursos de manifestaciones "cristianas", puramente exteriores, agrupaciones deportivas u otras. Esta obra no es posible si no se va derechamente al centro, es decir, al contenido dogmático de la fe. La fe en la encarnación del

Hijo de Dios, en la redención del pecado operada por Él, la fe en la divinización del hombre, en la unión de los unos con los otros y de cada uno con el Hombre-Dios para formar un solo todo: esto es lo que debe arder como una llama en el centro de la existencia humana e iluminar todas las cosas. El Hijo de Dios no tiene necesidad de defensores. Necesita testigos, "*mártires*", de su omnipotencia, los cuales, levantándose de una manera tangible en el curso de nuestra existencia histórica, triunfen del mundo salvándolo: y no solamente en lo interior por el triunfo sobre el pecado, sino también en lo exterior por el triunfo sobre la muerte. "Por la muerte Él venció la muerte —cantamos en las Pascuas—, ha resucitado de entre los muertos y ha dado la vida a los que yacían en los sepulcros."

"Si se quiere considerar atentamente a las almas, aun a las más ignorantes, dice el P. J. H. Quarré, del Oratorio, se reconocerá fácilmente que tienen un sentimiento secreto pero verdadero para con Jesucristo, aun aquellas que no lo conocen; pero seguramente Dios comienza siempre sus divinas comunicaciones y los efectos de su misericordia por esta gracia." Aunque este texto fue escrito en el siglo XVII, se creería leer a un autor moderno de psicología religiosa. A mi modo de ver es muy bello y muy verdadero; y por esta razón a las almas que buscan yo les propongo mis experiencias personales acerca del dogma fundamental del cristianismo. Quisiera también despertar en ellas el sentimiento, o más bien el llamado de una realidad que, en el ambiente singular de la existencia humana de hoy, ha sido arrojada tan lejos a la sombra, que parece ilusorio pretender hacerla de nuevo sensible. Deseo mostrarles el camino de la única verdad, dejarles oír y hacerles experimentar la Palabra de Dios.

En la Iglesia, es cierto, y sobre todo en los dominios de la teología, soy el más pequeño entre los pequeños. Las palabras del gran convertido inglés, el Cardenal Newman, resuenan sin cesar en mis oídos: "Te write theology is like dancing on the right rope some hundredfeet above the ground..." (*). Y sin embargo yo lo hago, un poco como aquel muchacho que presentó a Cristo sus cinco panes de cebada y sus dos pequeños peces para alimentar con aquella nada a toda una multitud. A la vista saltaba que era una ingenuidad y aparentemente una insensatez; y sin embargo, Cristo parecía haber esperado aquel gesto. Tomó en sus manos aquella pobre pero generosa ofrenda, la bendijo, y sació **realmente** a la multitud. Quedaron todavía doce canastos de sobras que recogieron los apóstoles. Si el muchacho hubiese guardado para sí sus provisiones, el milagro quizás no se hubiera realizado. Casi lo mismo sucede conmigo. A pesar de toda mi insignificancia, no tengo por qué envidiar a los otros, los sabios, los grandes oradores sagrados, y a todos aquellos que "hacen algo"; porque yo también tengo **algo** para ofrecer a Dios. Yo lo sé: con este pobre "algo" y mediante su gracia, Dios puede alimentar a la turba, atraerla al Crucificado y al Resucitado, a fin de que Él sea también para ella lo que ha llegado a ser para tantos otros y para mí mismo: la Verdad que nos ilumina y nos salva, la Fuerza que nos subyuga y nos arrastra.

Cuando lo encontramos, encontramos a Dios y nos encontramos a nosotros mismos.

Amsterdam, 1928. — Roma, 1950.

(*) "**Escribir teológicamente es como bailar sobre una cuerda recta a algunos centenares de pies sobre el suelo.**" (Nota del traductor.)

"El divino movimiento del Padre que produce al Hijo es el origen del misterio de la Encarnación (...). También es el origen de la unión de este mismo Hijo, según su doble naturaleza, con todos

nosotros. aplicándonos a Él, dándonos vida en Él y haciéndonos parte suya como la cepa lo es de la vid. Nuestra naturaleza, que siente lo que le falta, suspira sin cesar tras de su cumplimiento (...) Este divino movimiento, que es la fuente de la Encarnación en Jesús y de nuestra perfección en Jesús, hace la impresión de algo omnipotente e íntimo, que (...) solicita (nuestra naturaleza), y la presiona, y le hace buscar su cumplimiento, y ella lo busca en las criaturas, es decir, donde no puede estar. Porque sólo Jesús es nuestro cumplimiento, y nos es necesario unirnos a Jesús, como que Él es el fondo de nuestro ser por su divinidad, el lazo de nuestro ser por la humanidad, el espíritu de nuestro espíritu, la vida de nuestra vida, la plenitud de nuestra capacidad. Nuestro primer conocimiento debe ser de nuestra condición manca e imperfecta, y nuestro primer movimiento debe ser hacia Jesús, como hacia nuestra realización; y en esta búsqueda de Jesús, en esta adherencia a Jesús está nuestra vida, nuestro reposo nuestra, fuerza (...) Sin Él no podemos ni ser, ni obrar por la salvación."

(Cardenal DE BÉRULLE, *Obras*, pp. 1180-81).

INTRODUCCIÓN

EL VERBO EN LOS GRIEGOS, EN SAN JUAN Y EN LA TRADICIÓN DE LOS PADRES DE LA IGLESIA.

Todo lo que los filósofos han enseñado de buelo, nos pertenece a nosotros, los cristianos (SAN JUSTINO, Mártir) (¹).

"Nos atrevemos a afirmar —escribe Orígenes (alrededor de 185-263/254 begin_of_the_skype_highlighting 185-263/254 end_of_the_skype_highlighting)— que las primeras de todas las Escrituras son los Evangelios, y que el primero de los Evangelios es el de San Juan. Su sentido no puede ser comprendido si no se descansa sobre el pecho de Jesús y si no se recibe de Jesús a María por madre" (²).

En todo tiempo el Evangelio de San Juan fue llamado "el evangelio del Hijo de Dios" (³), para distinguirlo de los otros que presentan sobre todo a Cristo como el "Hijo del Hombre". Juan es el único que, cuatro veces en su Evangelio, una vez en el Apocalipsis y una en su primera Epístola, ha

dado a Jesucristo el nombre de Verbo (o logos). Desde entonces este nombre ha llegado a ser uno de los más profundos, de los más sagrados que se puedan dar al Hijo de Dios.

El objeto de esta obra es el dogma cristológico o el dogma del Verbo hecho carne. Sin embargo, antes de abordar este tema *ex profeso*, será muy útil repasar la historia del término mismo *logos o verbo*, a fin de tratar de dar una explicación más profunda de él y determinar su alcance dogmático.

"Me extraño, dice aún Orígenes ⁽⁴⁾, de la ingenuidad (*abeltería*) de los que pasan en silencio los innumerables nombres del Salvador y se detienen en el apelativo de logos (Verbo), como si creyeran que Cristo no es más que logos, sin buscar en las otras denominaciones el sentido expresado por la palabra logos."

Las páginas que siguen tienen por fin justificarnos ante el gran exegeta. Nos atrevemos a afirmar que ningún nombre puede pretender traducir plenamente la realidad del misterio del Hijo de Dios. Cada uno de sus nombres revelados no nos da más que un determinado número de nociones que se aplican a él y lo acercan a nosotros en la fe. Así, en primer lugar, este nombre de Hijo, que la Escritura le aplica de un modo muy particular; luego todas las otras innumerables denominaciones que revelan su naturaleza divina o espiritual, su generación y su origen, sus relaciones con el Padre y los beneficios que Él nos ha prodigado.

Todos estos nombres no son en manera alguna símbolos inventados para el placer de nuestros libros religiosos, no son tampoco títulos honoríficos acordados a la segunda Persona de la Trinidad: son designaciones de cualidades que realmente posee el Hijo de Dios, cuyos atributos expresan cada uno de ellos una realidad eterna e infinita, y cuyos caracteres todos reunidos representan en conjunto una unidad total viviente y personal.

Si a pesar de esto hemos querido extendernos sobre el nombre de Verbo, es porque se han formado alrededor de este nombre muchas leyendas y falsas interpretaciones, dando origen a las más diversas explicaciones y hasta favoreciendo especulaciones heterodoxas. Nuestro intento es, pues, disipar estas oscuridades y contribuir así, en cuanto nos es posible, a dar más luz al conocimiento que poseemos del Verbo hecho carne, de Cristo Jesús.

Sin embargo, antes de revelar lo que encierra en sí este nombre sagrado, tanto acerca del aspecto de la segunda Persona de la Trinidad, como en lo que concierne a los fundamentos de nuestro enriquecimiento, es necesario establecer lo que el evangelista San Juan entendía exactamente por la palabra logos o Verbo. Entre las diferentes acepciones que tenía este término en el mundo antiguo, ¿cuál es aquella a la cual él se refería?

Para responder a esta cuestión es necesario antes que nada establecer lo que significaba la idea de logos en el mundo intelectual griego. Un eminente teólogo de nuestra época, metal de gran espiritualidad, el R. P. Pedro Rousselot (1878-1915), caído ¡ay! demasiado pronto en la guerra, nos lo dice de una manera admirable: "Para algunos era seguramente un ser intermedio entre el mundo y Dios; para otros era la razón divina difundida por el mundo, que discriminaba los seres y los organizaba; pero era también otra cosa muy distinta, y la expresión no había llegado a eso sino por una multitud de asociaciones que llevaba consigo y que todavía la acompañaban. Todo lo que hay de serio, de razonable y de bello, de ajustado, de conveniente y de legítimo, de musical y de armonioso, se agrupaba para el espíritu griego en torno a la palabra *logos*. Para formarse una idea de esto, aunque sólo sea un poco aproximada, piénsese en todo lo que los hombres del siglo XVIII incluían en la palabra *razón*: liberación, sabiduría, virtud, progreso, luz; en todo lo que inspiraba hace unos cincuenta años la palabra *ciencia*; en todo lo que inspira hoy la palabra *vida*. Parecidas palabras resumen el ideal de una época, pero la resumen como el enunciado de un problema; son ricas en sugestión por su misma indeterminación; no contienen la solución de lo que el mundo busca, pero indican en sus grandes líneas y como en silueta, la forma que esa solución habrá de tomar para que sea aceptada universalmente. La solución que tendrá mayor probabilidad de triunfar será la que haga tomar cuerpo, de manera clara, concreta y definida, al mayor número posible de soluciones esbozadas y de inspiraciones inquietas que se hallaban como diseminadas en la gran palabra" ⁽⁶⁾.

El término logos no tiene solamente un origen "sagrado", sino también un pasado extraordinariamente rico. Se lo encuentra alrededor de quinientos años antes de Jesucristo en Heráclito (540-480), el cual llamaba así a la divinidad immanente del mundo o, en otras palabras, a

la inteligencia que gobierna el mundo, al fuego que lo alimenta y que finalmente lo destruirá. Esta es sin duda la razón de por qué San Justino, filósofo y mártir (100/110-163/167) dió a Heráclito el nombre de cristiano antes de Cristo" (6).

La doctrina de Heráclito acerca del logos parece extraña a filósofos como Platón (428/427-348/347 a. C.), y Aristóteles (384/322 a. C.). No se hallan menos en ellos diversas nociones y tesis que, combinadas más tarde con la noción estoica del logos, la enriquecerán y la transformarán. Para los estoicos, en efecto, el logos era —exactamente lo mismo que la naturaleza, el destino (fatum), la providencia y la ley—, uno de los numerosos conceptos por los cuales los filósofos de esta escuela se representaban el principio activo y divino del universo. Era en el cosmos la razón inmanente que lo penetra todo entero, "como la miel llena los panales de cera de una colmena". Según Cicerón (106-43 a. C.), el logos es "la verdad eterna que fluye desde toda la eternidad".

En cada individuo viviente, lo mismo que en el universo entero, el logos es ante todo el *principio determinante*, la forma. En los otros seres inanimados es la propiedad esencial que los especifica. Así en las plantas es la naturaleza (fisis), en los hombres y en los dioses, la razón (logos). El es también la fuerza. En el mundo material esta fuerza se manifiesta en el esfuerzo que une las diversas partes y las mantiene en un solo todo. En el mundo de las plantas ella aparece bajo la forma del impulso vital que da a las raíces crecimiento y vigor. En el mundo animal ella se revela como principio del movimiento, y en el hombre esa fuerza se hace pensamiento, palabra, verbo interior y verbo exterior, es decir, verbo manifestado. Por el verbo interior el hombre participa efectivamente del alma del mundo, del "logos universal", mientras que por el verbo exterior el hombre se reúne con los dioses y con los otros hombres. Sin embargo, si el logos arrastra así a todos los seres, no quiere decir que lo haga a la manera de una ley extraña o por medio de una violencia exterior, sino más bien como si fuese su propia naturaleza y su más profunda fuerza.

Esta doctrina del logos fue muy pronto explotada por la mitología popular para fines particulares. Desde la más remota antigüedad el pueblo ha visto en Hermes (*) el dios de la razón y de la elocuencia. De allí a creer que el logos representó una encarnación de este dios, la distancia no era mucha, y así es como el concepto estoico de logos se encontró considerablemente deformado. En Egipto sobre todo es donde la doctrina recibió una interpretación puramente mitológica. En ella se identificó simplemente a Hermes con Tot, a cuya palabra, al decir de la leyenda, fue creada la tierra. En la concepción que los filósofos tenían del mundo, Tot y Hermes eran símbolos del logos (**).

Por encima de esta mitología popular, otras ideas superiores tuvieron cabida en los medios alejandrinos. Ellas han dejado huellas duraderas en los escritos de Filón (20 a. C. - 40 p. C.) y de Plutarco (40-120 p. C.). Como los estoicos, este último ve en el logos el principio de energía y de determinación.

Sin embargo en él, de fuerza y de ley inmanente del mundo que era, el logos se transforma en un agente o instrumento, por el cual y sobre el modelo del cual Dios ha construido el mundo. Y Plutarco no solamente afirma su trascendencia, sino que identifica al logos con la providencia de la que se sirve el dios personal y exterior al mundo para gobernar el cosmos.

Si para los estoicos logos y naturaleza no son más que una sola cosa, para Plutarco se oponen y luchan entre sí como el bien se opone al mal y lucha con él. Dejada a sí misma, una naturaleza es mala y no es libre. Cuando interviene el logos puede ennoblecerla si llega a dominarla; pero fracasa si la naturaleza no se deja sujetar totalmente por él.

El dualismo profesado por Plutarco no pudo impedir la aparición de una nueva doctrina acerca del logos: la doctrina monista de Marco Aurelio (121-180). Según ella todo está ligado, todo conduce al mismo fin, todo reposa sobre la misma realidad. El logos es la ley del universo, esa fuerza inexorable que para lograr su fin arrastra todo tras de sí y todo lo sacrifica; es esa razón universal de la que emana toda alma humana y a la que debe volver después de la muerte.

Pero con Filón de Alejandría sobre todo la doctrina del logos alcanza el punto culminante de su desarrollo y de su esplendor. Filón estuvo influenciado no sólo por los pensadores griegos, sino también por la teología bíblica judía. En efecto: desde hacía mucho tiempo ésta había desarrollado el concepto de la palabra de Dios y en el libro de la Sabiduría había atribuido al logos la función misma de la Sabiduría. También Filón identifica a veces la Palabra de Dios (el Verbo) con su acción; pero permanece fiel a lo esencial de la tradición estoica y de la filosofía griega y, como ella,

ve en el logos una fuerza que tiene su propia acción y que especifica los diversos seres vivientes diferenciándolos a unos de los otros, ya sea trabándolos entre sí, ya sea sosteniéndolos.

Para Filón el logos es ante todo el mediador por el cual Dios obra y se manifiesta. Es el instrumento de las acciones de Dios y sobre todo de la creación del universo. Según la enseñanza de Filón el hombre es impotente para elevarse inmediatamente y por sus propias fuerzas hasta Dios. Por eso Dios no se manifiesta a él más que por imágenes o por reflejos. El alma no es capaz de soportar la visión de Dios, pero está en estado de aspirar a contemtemplar al logos. El ejemplarismo platónico proporciona un fundamento metafísico a esta enseñanza religiosa de Filón. Filón representa al logos como al conjunto de las ideas, como un libro "en el cual Dios ha escrito y grabado la constitución del conjunto de los seres vivientes", brevemente, como *mundus intelligibilis*. El deduce que el logos debe ser considerado como el modelo o ejemplar del mundo sensible, y que su acción debe ser comparada a la de un sello que se imprime sobre la cera. Es el sello del universo, la idea, el arquetipo que confiere a los seres sin forma ni cualidad un significado y una figura.

Razón y palabra, el logos es también de una manera particular el ejemplar de los hombres. De aquí resulta el que, de todo lo que existe en el mundo, no hay "nada más santo ni más semejante a Dios que el hombre". Como los estoicos, Filón identifica también, el logos con la ley moral y con el destino y, en una extraña síntesis, busca conciliar a Marco Aurelio y a Plutarco, enseñando que el logos, que une al mundo con Dios (existente fuera del mundo), debe ser a la vez imanente y trascendente. Sin duda una tal afirmación cava un abismo entre la filosofía de Filón y el panteísmo de los estoicos. Pero su enseñanza común sobre el logos no ha sido influenciada por ello. Algunos textos, es verdad, parecen decir lo contrario; pero un estudio más profundo no permite afirmar en manera alguna que bajo la influencia de la teología judía Filón haya reconocido, junto al logos impersonal de los estoicos (principio activo del universo), la existencia de otro logos *personal* de origen judío y que por eso la enseñanza del filósofo alejandrino concuerde con la doctrina de San Juan Evangelista (muerto hacia el año 100) (7). Abstracción hecha del término mismo logos, cuyo origen bíblico, en lo que concierne al Evangelio de San Juan, no da lugar a dudas, un abismo separa la enseñanza de Filón de la doctrina del apóstol teólogo.

En efecto, "el logos de San Juan no es un principio abstracto, sino una *Persona*. No es un agente cósmico, sino espiritual. No es la razón creadora, sino la palabra reveladora de Dios" (8).

El mismo sentido que el evangelista atribuye a la expresión "logos" es muy diferente del que le da Filón. Mientras para San Juan el logos es "el Verbo, la Palabra de Dios", para Filón es más bien "el pensamiento de Dios". En Filón la paternidad de Dios posee un carácter que es en sí puramente cósmico. Ejemplar del mundo creado, el logos es solamente el "hijo primogénito" de Dios, mientras que en el mundo visible no es más que el "hijo segundo". San Juan, por el contrario, declara solemnemente: Dios no tiene más un Hijo único, "*el Monogénés*" que está en el seno del Padre (Jo. I, 18). Para Filón el logos no es más que una representación imperfecta de Dios, su sombra o su marca. Para el Evangelista el logos es también lo que revela a Dios, pero que lo revela perfecta y soberanamente: "El que me ha visto ha visto al Padre... Esto es la vida eterna, que te conozcan a ti, el sólo Dios verdadero, y al que has enviado, Jesucristo". (Jo. XIV, 9; XVII, 3). Filón afirma que el logos es el instrumento de Dios; Juan enseña que el Hijo y el Padre tienen la misma omnipotencia infinita, que realizan las mismas obras con la misma acción, el Padre dándole todo al Hijo, el Hijo recibiendo todo del Padre, y el Padre y el Hijo permaneciendo siempre el uno en el otro, el Padre en el Hijo y el Hijo en el Padre.

La mediación que Filón atribuye al logos está representada como la obra de un ser intermediario entre Dios y el mundo. Nada semejante en San Juan. *Su logos no es un intermediario, sino un mediador. El une a Dios y al hombre, no porque se halla entre ellos, sino porque él mismo es al mismo tiempo Dios y hombre.* Mientras el logos de la filosofía alejandrina ata o encadena de una manera puramente exterior los seres distantes entre sí, sin que desaparezcan por esto las barreras que los separan, el "Verbo de Dios hecho carne" se los incorpora realmente. En Filón se trata de un ajuste exterior; en San Juan, de una compenetración. Dos nociones contrarias que descansan sobre doctrinas teológicas que se excluyen mutuamente: la doctrina de una divinidad difundida en millares de seres vivientes desemejantes, y la doctrina de las "personas divinas", unidas entre sí en la identidad de una sola naturaleza. La primera afirma la unidad exterior del mundo creado, cuyas partes están como encadenadas por fuera. La segunda afirma la unión de todos los hombres por el hecho de su unión con Dios y de su participación en la unidad de las personas divinas. El logos de

Filón es *impersonal*. Es una fuerza, una idea, un ser mitológico, o más bien metafísico. Para San Juan el logos es *Jesucristo*, el hombre cuya vida y muerte nos narra y cuyas palabras nos trasmite. Si la doctrina clásica del Verbo asume en él este aspecto es porque está determinada e inspirada por sus recuerdos personales sobre Cristo. "Cristo domina al evangelista San Juan todo entero; Él ha grabado en sus afectos, en sus pensamientos, en sus aspiraciones religiosas una impronta personal indeleble. Para sentir esta acción no hay más que releer el libro mismo: si en el discurso después de la Cena y en particular en la plegaria que la termina no se reconocen recuerdos reales, de una vida y una emoción intensa, si en estas vibraciones tan profundas del alma no se ven más que especulaciones alejandrinas, no queda otra cosa que desesperar de toda crítica" (9).

Para dar testimonio de la verdad, San Juan ha presentado al logos no como un instrumento, sino como el Creador, como la más sublime revelación del Padre. Para él el logos no es solamente la fuente primera de la vida creada, *psujé*, sino también la fuente de la vida divina, *dsoé*, la vida misma: "el Verbo de Vida", *logos tés dsoés* (I Jo., I. 1) : dos ideas totalmente extrañas al concepto del logos en Filón. En fin, *para Juan el logos es Dios mismo*, y aquí está la diferencia esencial, la más decisiva. "Luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, consustancial al Padre". Todo su Evangelio no ha sido escrito más que "para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo en Él tengáis la vida por su nombre" (Jo. XX, 31).

El *fin apologético* del apóstol, en el momento en que, inspirado por el Espíritu Santo, se apropiaba un término ya consagrado por siglos de especulación religiosa, no puede ser dudoso. "Al revelar que este logos es el Cristo viviente y personal, da una respuesta a los deseos de las almas griegas a las que la teoría de un logos impersonal, intermediario más bien que mediador, sombra de Dios más que su imagen perfecta, no podía satisfacer sino incompletamente; hace converger hacia un ser real todas estas tendencias vacilantes, y con el mismo golpe hace diez veces más grande la fuerza de penetración del cristianismo demostrando su afinidad profunda con todo lo que el mundo antiguo buscaba de noble y de bello" (Rousselot) (10). A partir de este momento, el término de logos o de Verbo recibe no sólo su consagración religiosa, sino que, por esta misma consagración, encuentra la total plenitud de su estado y de su profundidad. Queda consagrado como uno de los nombres propios del Hijo de Dios.

La clave que permite comprender todo el alcance dogmático de este santo nombre, o por mejor decir, de este nombre revelado, hay que buscarla ante todo en los padres orientales, esos valientes guardianes y defensores de la fe en la época en que nuestro dogma encontró su expresión especulativa. Aquellos hombres conocían perfectamente su lengua materna, así como toda la filosofía griega precristiana.

Para los padres de la Iglesia el concepto de Verbo, o *lógos*, es de una riqueza inagotable. "Dar un nombre a la divinidad es imposible", exclama San Gregorio Nacianceno (329/30-390 *begin_of_the_skype_highlighting* 329/30-390 *end_of_the_skype_highlighting*), que por su gran erudición y por la firmeza de su fe ha merecido el título de "teólogo". "Ninguna inteligencia puede comprender la naturaleza de Dios, ninguna voz, ninguna lengua expresarla... Para hacerlo nos vemos obligados a servirnos de cosas que la rodean o que le conciernen en alguna manera ; sólo entonces llegamos, como a través de una nube, a esbozar lo que es Dios en sí mismo. El hijo es llamado *Hijo* porque es de la misma naturaleza que el Padre. *Verbo*, porque él es respecto del Padre lo que el verbo respecto del espíritu : no solamente a causa de la inmaterialidad de la generación, sino también a causa de su inseparabilidad y de su carácter manifestador, puesto que Él nos revela al Padre. *Vida*, porque es Luz. *Redención*, en cuanto que él nos ha librado del pecado. *Resurrección*, en cuanto que Él nos resucita..." (11). También, en el siglo VIII, San Juan Damasceno (675-749), resumiendo didácticamente toda la teología oriental, advierte que "el Hijo es llamado Verbo y esplendor porque es engendrado del Padre sin unión carnal, sin pasión, fuera del tiempo y sin separación" (12). Como se ve, los padres de la Iglesia han insistido sobre todo en el nombre del Verbo porque querían subrayar el carácter inmaterial de la generación divina. San Ambrosio (340-397) lo ha expresado con una concisión muy latina: "Verbum quia immaculatus" (13)

Con todo, el contenido dogmático del término sagrado está aún lejos de ser agotado. Entre los padres de la Iglesia los más eminentes han visto también en el Verbo el principio de la revelación, entendiendo con esto el Verbo proferido, la Palabra por la cual se manifiesta el Pensamiento. "El Hijo puede ser llamado también "Verbo" porque Él revela los secretos del Padre", enseña Orígenes. Así como nuestras palabras son una especie de mensajeros de los conceptos de nuestro espíritu, así

"el Verbo de Dios conoce al Padre y revela que el Padre lo conoce". "Nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quiere revelarlo". Precisamente en cuanto Verbo resulta ser el "Angel del Gran Consejo" (14)

Más diáfano aun es el pensamiento de San Basilio (330-379) v sobre todo el de su hermano San Gregorio Niseno (335-394), apellidado "el Padre de los Padres" (15) "Dios no es sin palabra, *álogos*, es decir, sin razón ; los paganos mismos lo reconocían. El que reconoce que Dios no es sin razón, debe admitir también que Dios tiene un Verbo, precisamente porque no es sin razón. El Verbo de Dios, como todo lo que está en Él, corresponde a su naturaleza. Esta es la causa de por qué al hablar del Verbo de Dios, no hay que imaginarse que Él no tiene existencia sino por el esfuerzo del que lo pronuncia, y que a la manera de nuestro verbo humano, una vez pronunciado, vuelve pronto a la nada; nada de eso; a diferencia de nuestra naturaleza, que es caduca y no tiene más que un verbo sin subsistencia, la naturaleza eterna y siempre subsistente, que, como un sol eterno, debe estar rodeada de esplendores eternos, posee un Verbo subsistente y eterno... Por consiguiente, si el Verbo de Dios es eterno, hay que admitir necesariamente que la subsistencia del Verbo es una subsistencia viviente... Porque si subsiste como algo espiritual e incorpóreo, es ciertamente viviente... Y si el Verbo es viviente, es la Vida misma, porque él es simple y sin composición... Si, pues, el Verbo vive porque es la Vida misma, posee también la facultad de querer, ya que ésta es la dote de la Vida. Esta voluntad es omnipotente; porque si alguien rehusara atribuirle el poder, tendría que admitir en ella la impotencia, lo cual es incompatible con el concepto de Dios... Hay que reconocer, pues, que la potencia del Verbo es tan grande como su voluntad... Su omnipotencia hará que la voluntad del Verbo no solamente no tenga ninguna inclinación al mal —tal inclinación queda excluida de la naturaleza divina—sino que no quiera más que el bien. Además, lo que Él quiere, lo puede, y lo que puede no lo deja sin realizar, queriendo y pudiendo todo lo que es bueno. El mundo es bueno, y bueno todo lo que en él se nos presenta como prudente e ingenioso. *Por consiguiente, todas las cosas son la obra de un Verbo, de ese Verbo que vive y subsiste, y que es el Verbo de Dios, de ese Verbo que puede todo lo que Él quiere, de ese Verbo que quiere todo lo que es bueno y prudente, y en general todo lo que es perfecto*". (16).

El verbo exterior, proferido, manifiesta la presencia de un ser inteligente. No es de extrañar, pues, que el término *logos* haya sido empleado más tarde para designar la facultad espiritual misma que es considerada como el principio de la palabra, es decir, la razón.

En resumen, la enseñanza de los padres de la Iglesia sobre este punto es la siguiente: Dios es, por *ser Dios*, eternamente omnisciente; omnisciente, posee ciencia; inteligente, posee razón, esa razón ante la cual la nuestra no parece ser más que un débil reflejo. Esta ciencia de Dios y esta razón de Dios son también eternas y divinas como Dios mismo, y por esto se reflejan en un Verbo único, que es la primera y última palabra de todas las cosas, es decir, la causa primera de todo ser, la razón y la verdad primera de la que provienen todas las verdades. Y como Dios es absoluto, esta ciencia, esta razón y esta sabiduría se expresan absolutamente. El Verbo, que contiene en sí al universo, "dice" todas las cosas con una única palabra. Y como Dios no toma nada de nadie, no busca esta razón y esta ciencia más que en sí mismo.

"El Hijo es llamado también Verbo porque este término quiere decir asimismo definición, dice San Gregorio Nacianceno; y el que concibe (ve) al Hijo, concibe también al Padre. El Hijo es, pues, una definición breve y clara de la naturaleza del Padre, y esta definición es fácilmente perceptible, porque todo ser engendrado es la muda determinación de su engendrador" (17).

Porque Dios engendra un Hijo que representa su Verbo único, Él se ha "expresado" a sí mismo. Y este Verbo representa una definición exacta, porque es sustancialmente idéntico a Dios Padre, y no se distingue de Él más que por la relación real de imagen a modelo, o de signo a significado.

Esta definición es "explicativa", porque expresa en detalle todas las perfecciones divinas. Esta "palabra" está traducida, en efecto, en las Escrituras por las expresiones: sabiduría, potencia, verdad, salvación y redención. Y no se trata de una simple yuxtaposición: es verdaderamente Dios que se expresa en el desenvolvimiento de su naturaleza, como una flor corona el tallo, como una fuente se manifiesta en un río. Todos los nombres del Hijo manifiestan al Padre, hacen subir al Padre, permiten adivinarlo y reconocerlo. Esta descripción múltiple está toda ella contenida en un sólo Verbo, en el que todo es simple e idéntico a Dios. Tal es la definición de Dios por Dios mismo; y así es como el Hijo es el Verbo, la Razón, o en otros términos, la *definición* del Padre. El gran

teólogo que es San Máximo Confesor (580-662) se ha atrevido a decir aún más: "El nombre de Dios Padre, nombre sustancial y subsistente, es el Hijo único" (19). Cristo es al mismo tiempo el maestro que nos enseña el nombre del Padre, y el Hijo que nos lo hace ver en sí mismo.

Antes de terminar este estudio, y a fin de penetrar más profundamente en el misterio del nombre sagrado del Verbo, es necesario que nos detengamos en un punto de la doctrina patrística acerca de este asunto. Cuando le preguntaban a San Basilio por qué la segunda Persona de la divina Trinidad era llamada Verbo, él respondía: "Es para significar que procede del conocimiento intelectual..." (19). Así San Gregorio Niseno, San Gregorio Nacianceno y San Juan Damasceno. Todos enseñan que el Hijo de Dios es llamado Logos porque es para el Padre lo que es el verbo para la inteligencia. En otras palabras: "*La luz del conocimiento del Padre se irradia en Él como en el reflejo de un retrato infinito*" (M. J. Scheeben). En una frase intraducible, pero sorprendente, un texto atribuido a Eucimeno (que fue filósofo, retórico y tal vez obispo de Tricca en Tesalia, muerto alrededor de 990) expresa perfectamente toda la espléndida doctrina del Verbo: ***E tú patrós doxología tú yíu esti theología*** (20) (La dexología del Padre es la Teología del Hijo. (Nota del traductor).

Henos aquí llegados al término de nuestra laboriosa investigación. Ella puede ser resumida así: El nombre de Verbo, que el evangelista San Juan ha dado al Hijo de Dios, tiene, a pesar de su origen alejandrino una significación muy distinta y absolutamente extraña a la enseñanza de la filosofía griega. Este nombre, que fue inspirado al autor sagrado por el Espíritu Santo, ocupa, como el nombre de Hijo, una clase aparte. Este nombre no define sin duda, como tampoco todos los demás, lo íntimo de la realidad de la segunda Persona de la Santísima Trinidad; sin embargo, además de la indicación que aporta sobre la relación muy particular del Hijo con el conocimiento del Padre, Él tiene, más que cualquier otro, el privilegio de conducirnos, por el camino de diversas analogías y de comparaciones, hacia el inefable misterio.

Imposible penetrar más adentro en el misterio. Ni la Sagrada Escritura, ni la enseñanza de los padres, en cuanto ellos representan la tradición ininterrumpida y universal de la Iglesia y son los heraldos auténticos de la verdad dogmática, nos permiten ir más lejos: "La manera como se produce la generación del Hijo de Dios sigue siendo para nosotros incomprensible e inefable" (San Juan Damasceno) (21). "Yo sé bien que Dios mismo engendra al Hijo, pero ignoro cómo tiene lugar esto" (San Juan Crisóstomo, alrededor de 354-407) (22).

Queda por recordar que esta generación eterna del Hijo de Dios no debe suscitar solamente sentimientos de admiración y de adoración ante la riqueza insondable de la vida divina. Este hecho no es más que un dogma puramente especulativo, "un ornato accesorio de la Revelación", pero la clave, el fundamento necesario y eterno de nuestro propio enriquecimiento y divinización.

"Generación eterna del Hijo : comunicación total de toda la plenitud, unidad perfecta de vida, de luz, de gloria y de amor... sin ningún límite... La sola diferencia consiste en que el Padre *da* la naturaleza divina, mientras que el Hijo la recibe; ***generación del Hijo en el tiempo***: manifestación visible de la generación eterna del Verbo encarnado en el seno del Padre, el cual, al cabo de sus humillaciones es promovido a la gloria plenaria del Hijo único de Dios y del Señor de la herencia celestial; ***generación completa y final de Cristo*** integrado en sus miembros adoptivos. He aquí la única ocupación, invariable, del Padre celestial... Nosotros estamos en el extremo de esta única generación del Hijo, como el último esfuerzo de la paternidad divina, como la última fibra de este tejido de carne con la que una mano omnipotente ha envuelto la inmaterial sustancia del Verbo de Dios" (23).

(*) Hermes es el nombre griego del dios Mercurio. (Nota del traductor).

(**) El dios egipcio Tot era llamado por los griegos *Hermes Trismegisto*, es decir, *Hermes tres veces grande*. (Nota del traductor).

1 *Apol. II, 13. PG 6, 465.*

2 *In Joh. Comment I, 6. PG 14, 32.*

3 *Eusebius (t 339), Historia Ecclesiastica, III, 24. PG 20, 264-8.*

4 *In Joh. Comment. I, 23. PG 14, 60.*

- 5 *L'Evangile de saint Jean, "Christus", Manuel d'Histoire des Rehgions, Paris, 1923, p. 1.018.*
- 6 *Apol. I, 46. PG 6, 397.*
- 7 *Cfr. para más detalles: J. LEBRETON, S. J., Les Origines du dogme de la Trinité I, Paris, 1910, p. 199, que el autor ha seguido en su desarrollo.*
- 8 *E. F. SCOTT, The Fourth Gospel, its Purpose and Theolo: ', Edinburgh, 1906, p. 159.*
- 9 *LEBRETON, op. Cit., p. 380.*
- 10 *"Christus", op. cit., p. 1019-20.*
- 11 *Oratio XXX, 16, 20. PG 36, 124-32.*
- 12 *De Fide Orthodoxa I, 8. PG 94, 816.*
- 13 *Ad Gratianum Augustum I, 2, 16. PI, 16, 532.*
- 14 *In Joh. Comment. I, 42. PG 14, 100.*
- 15 *El segundo Concilio Niceno (787) le dió este título.*
- 16 *Oratio catechetica I. PG 45, 13, 16.*
- 17 *Oratio XXX, 20. PG 36, 129.*
- 18 *Expositio in Orat. Dom. PG 90, 884.*
- 19 *Hom. in illud : in principio, etc., XVI, 3. PG 31, 447-80.*
- 20 *In Epist. I Joh. Comment. Index Capiturn. PG 119, 620.*
- 21 *De Fide Orthodoxa I, 8. PG 94, 820, 824.*
- 22 *Hom 1. de incomprehensibili Dei natura I, 3, PG 48, 704.*
- 23 *M. DE LA TAILLE, S. J., Esquisse du Mystere de la Foi., Paris. 1924, p. 271.*

CAPÍTULO I

EL DIOS VIVIENTE Y EL MUNDO

Dios Padre es luz y subsiste en la luz, es decir, en el Hijo y en el Espíritu Santo. No como si fuera una luz, luego otra, y después otra, sino como una sola y misma luz según la sustancia, pero con un triple reflejo. (San MÁXIMO CONFESOR) (1).

Después del siglo IV, en la época en que la herejía arriana, que negaba la divinidad de Jesucristo, recrudecía en la Iglesia. San Basilio, obispo de Cesárea de Capadocia, escribía a Eunomio, obispo arriano de Cízica : "Sin duda alguna muchas son las diferencias que separan al cristianismo de la locura de los paganos y de la ceguera de los judíos; pero ante todo es el dogma capital de la fe en el Padre y en el Hijo, tal como está contenido en el evangelio de la salud..." (°).

Un solo Dios, uno y múltiple al mismo tiempo ; este misterio, clave de toda la revelación que, según Tertuliano (muerto hacia 220), contiene "toda la esencia del Nuevo Testamento", nos desconcierta. Por lo demás, no podía ser de otra manera: sólo el Espíritu de Dios puede escudriñar **las** profundidades de Dios y comprender la vida interior de Aquel que Es. Esto no quiere decir que Dios quiera cegar nuestra inteligencia y exigir que reneguemos de esta razón que poseemos de Él. Si,

porque Él enseña lo que *es* Dios según su naturaleza, el dogma de la Trinidad queda para nosotros incomprensible, no es sin embargo una fórmula absolutamente inabordable para nosotros, aun de una manera figurativa. Maitre Eckhart (muerto en 1327) escribe muy acertadamente a este propósito: "Los incrédulos se extrañan de ello, y muchos ignorantes entre los cristianos, y hasta sacerdotes hay que no saben de ello más que las piedras: se imaginan a las tres Personas como si fueran tres animales o tres piedras. Pero el que puede concebir que la distinción en Dios es sin número ni multiplicidad, éste reconoce que las tres Personas son un solo Dios..." (3).

De hecho, si en el orden abstracto la unidad y la multiplicidad se excluyen mutuamente, no sucede lo mismo en el orden de la realidad concreta. El hombre mismo ¿no representa una verdadera unidad metafísica, fundada sobre una pluralidad jerárquica de grados del ser: el cuerpo, el alma y el espíritu, *Mina, psujé, pneûma*?

Si consideramos también nuestra vida consciente, que es la expresión exterior de nuestro espíritu, vemos que las manifestaciones de esta vida, por variadas que sean, no son más que la expresión de un solo y mismo espíritu; por todas estas manifestaciones somos capaces de volver sobre nosotros mismos y de afirmarnos como un Yo determinado. Y este Yo, a pesar de su individualidad y de los múltiples aspectos de sus manifestaciones, no solamente no pierde su unidad en el curso de sus diversas acciones y estados, sino que precisamente a causa de esta riqueza misma afirma dicha unidad con tanta mayor intensidad.

Esta afirmación del yo en su manifestación personal constituye la propiedad de lo que en general se llama el "espíritu". Este es el que aparece cada vez que, sin limitarnos a sentir o a pensar, persistimos en esos estados, viviéndolos interiormente y por ello afirmándonos a nosotros mismos; brevemente, cuando en nuestro interior decimos *yo siento, yo pienso*. Cuando en este segundo tiempo nuestro espíritu manifiesta su estado, es decir, cuando lo hace irradiar de sí, como si se tratase de otra cosa distinta de su yo, entonces, en un tercer tiempo afirma de nuevo este contenido como suyo, es decir, se afirma como que él mismo es el revelador de su contenido. ¿No es éste el rasgo característico de un ser espiritual? La teología patristica usa esta experiencia psicológica a fin de hacer nuestro espíritu más apto para concebir el ritmo de la vida interior en el seno de la Trinidad. En la Unidad de Dios, en su sublime Unicidad y absoluta Infinitud hay pluralidad, precisamente porque allí reina una vida espiritual de una infinita riqueza que se difunde necesariamente en tres Personas, como Ser, Conocimiento y Amor. Pero entre este ser perfecto e infinito que es Dios y nosotros existe esta diferencia esencial: Dios no recibe nada; lo que Él *es* y será eternamente, lo es por *sí mismo* y en *sí mismo*, mientras que nosotros *recibimos* todo lo que somos y poseemos, y debemos *adquirir* todo lo que debemos *ser* un día.

Pues bien: porque Dios es Dios, es decir, el Ser más perfecto y absolutamente inmutable, las tres maneras de ser, de conocer, de amar, no pueden serle atribuidas sino de un modo perfecto y esencial. En otros términos, toda noción que no nace necesariamente de la idea de ser hay que excluirla. Y como Dios no posee su existencia de una causa exterior a sí, Él ES el que ES en sí y por sí.

La realidad que encierra en sí mismo es una realidad puramente interior, una sustancia absoluta, "el Ser total del Padre". Lo mismo su Acción, es decir, la revelación *esencial* de Dios, puesto que no puede ser producida por ninguna causa exterior, no es nada distinta de la más pura expresión y la más perfecta de su Ser propio y único. Y como Dios Padre contiene en sí este Ser, lo revela también para sí mismo por un Acto puramente interior. Por este Acto Él goza de su Ser absoluto, no solamente porque existe, sino también por que *se revela*.

Como, por otra parte, el Ser absoluto no puede cambiar, se debe concluir que los tres modos fundamentales del Ser divino son *igualmente eternos*. Ante esta riqueza de la vida interior de Dios el hombre se queda mudo, sobrecogido de admiración. Su inteligencia es demasiado débil para penetrar por su propia luz en las profundidades del misterio. No puede hacer otra cosa sino repetir con el gran místico bizantino Simeón el Nuevo Teólogo (9491022) "Una es la Trinidad y trina es la Unidad. La reconozco, la adoro y la creo ahora y en la eternidad" (4).

Lejos de ser imágenes puramente simbólicas, los tres Nombres que damos al Ser absoluto: Padre, Hijo y Espíritu Santo, encuentran en la Trinidad su significación exacta y perfecta. El Principio sin principio, *ánarjos arjé*, es *Dios Padre*. El se posee a sí mismo y posee su naturaleza, no solamente en sí mismo y para sí mismo, sino *como Padre*, es decir, expresándose, saliendo por así decirlo de sí

mismo y engendrando al Hijo. La paternidad es el verdadero símbolo de ese amor por el cual el que ama quiere poseerse, no en sí mismo, sino como algo fuera de sí, a fin de que a ese otro "yo" al que ama y que, siendo enteramente otro, es igual a sí mismo, pueda darle su propio *yo* y revelarlo como un nuevo nacimiento espiritual en el Hijo, imagen viviente del Padre. En el instante eterno en que el Padre engendra al Hijo, es decir, en el momento en que "sale por así decirlo de sí mismo", revelándose a sí mismo —casi querríamos decir: vaciándose de sí mismo—, no vive ya en su "propia suficiencia", sino en la vida de su Hijo.

Lo que el acto de *engendrar* es para el Padre, es para el Hijo el *nacimiento recibido*. El Hijo, precisamente porque es el Hijo, se posee a sí mismo y todo lo que tiene, no como algo que le pertenezca en propiedad, sino como perteneciendo al Padre, en cuanto imagen del Padre. En este desasimiento de sí mismo consiste expresamente la filiación espiritual. Así como el Padre *es* porque se posee fuera de sí mismo, es decir, porque tiene al Hijo, así el Hijo no se posee para sí mismo. Por el hecho de sacrificar al Padre la suficiencia ontológica de su ser absoluto (5), se vuelve como mudo con relación a sí mismo. El es Hijo y *nada más que Hijo*, "el Verbo del Padre". Como el Padre, así el Hijo: ambos revelan idénticamente su mutuo don. Pero, así como el Hijo es para el Padre no sólo aquel a quien engendra, sino también aquél que ya ha nacido, "el Hijo único muy amado", así el Padre es para el Hijo un Padre que encierra ya en sí la propia vida del Hijo.

Este amor del Padre y del Hijo se realiza en la procesión del Espíritu Santo que los une a ambos. El Espíritu procede del Padre —en cuanto que es el Espíritu del Padre— por consiguiente del Padre por medio del Hijo. Es, pues, de la misma naturaleza que el Padre y el Hijo. Es el éxtasis del amor mutuo del Padre y del Hijo, el propio testimonio del amor de Dios, una nueva revelación de su Ser absoluto. No es ni "generación" ni "revelación": es "Unión" del Padre y del Hijo en la realidad de la naturaleza divina. Es la afirmación formal de su Unidad, "el soplo de la Ternura divina", "el dulce Perfume de la Suavidad y de la Santidad de Dios", "el Oleo de su alegría", "el Himno de Amor de la Santísima Trinidad".

Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo se compenetran el uno con el otro en virtud de la comunidad de su naturaleza divina. Esta compenetración es como un movimiento circular que, viniendo del Padre, se difunde por el Hijo en el Espíritu Santo, para retornar al seno de la divina Unidad, que es a la vez el primer principio y el último Término de este movimiento vital divino.

Así se presenta, más bien balbucido que verdaderamente expuesto, el misterio de la Santísima Trinidad, misterio de la inefable unión de tres Personas en una sola y única naturaleza, una sola y única vida, un solo y único Dios : unión de tres Personas que no se pueden distinguir la una de la otra sino porque Ellas representan relaciones recíprocas necesarias, libres, y tan necesariamente libres (6) que nos es imposible expresarlas, y no se producen más que para unirse en un Acto único de Conocimiento y de Amor eternos.

"En verdad, es más fácil sentir todo esto que tener que exponerlo", exclama el gran místico Juan Tauler (7) (1300/1361). Es cierto : hay que sentirlo y sobre todo contemplar la Persona del Hijo de Dios tal como se revela en el Evangelio; mejor aún: escuchar sus palabras, las palabras de Aquel que es el "Verbo interior eterno", "la expresión propia de Aquel que no puede ser expresado". "Así como el Padre tiene la vida en sí mismo, así también ha concedido al Hijo el tener la vida en sí mismo. El Padre ama al Hijo y le ha dado todo en su mano... Yo y el Padre somos uno" (Jo. V, 26; III, 35; X, 30).

La Persona del Hijo y toda su vida terrena testimonian, como lo veremos, en favor de esta verdad profunda y la revelan magníficamente.

La vida escondida en la Santísima Trinidad es en sí perfecta y absoluta. En otras palabras: para ser verdaderamente Dios, es decir, para poseer la plenitud del Ser y de la Vida, Dios no tiene necesidad de ninguna otra cosa. Toda necesidad de un perfeccionamiento exterior queda excluida para Él. Si, pues, Dios obra fuera de sí mismo, *ad extra*, no lo hace para hacerse valer —su valor es infinito— ni para ganar con ello algo —no tiene nada que ganar—. Cuando Dios obra lo hace únicamente para darse, para que haya seres que participen de su Bondad. "Dios por su bondad y en virtud de su omnipotencia ha sacado libremente a la criatura de la nada, no para aumentar su felicidad o para adquirirla, sino para manifestar su perfección" (8). "La gloria de Dios es el hombre viviente" (9), dirá a su vez San Ireneo (muerto en 202).

Esta doctrina es clara por sí misma y no hay que añadir gran cosa para comprenderla mejor. Nuestra propia conciencia, tanto como la Escritura y la Tradición, nos ayudan a penetrar la naturaleza de las relaciones que existen entre Dios y nosotros. Y en primer lugar la gloria de Dios no consiste en recibir, sino en hacer manifiestas sus perfecciones colmando de sus dones a sus criaturas ; consiste en concedernos el no ser ya la nada, en comunicarnos el ser y la gracia, otorgándonos con ella todo lo divino.

Los datos de nuestra conciencia nos revelan además que el hombre —abstracción hecha del sentimiento de **su** dependencia esencial, corolario de una existencia recibida— siente dentro de sí mismo una exigencia irresistible de autonomía. El aspira, por un impulso incoercible, a vivir la plenitud de la vida, a afirmarse como existente en sí mismo y para sí mismo. Esto prueba, que, en su misma sujeción, el hombre es todavía libre. Este doble estado de la naturaleza humana —por una parte relatividad y dependencia absoluta, sentimiento de ser un grano de arena arrojado en el espacio, y por otra parte conciencia de nuestro "absoluto" al que no pueden absorber ni el océano de los tiempos ni los torbellinos del espacio— todo esto, y también la tensión inquieta que causa en nosotros esta división interior, demuestra que, pese a nuestra limitación y a toda nuestra fragilidad, comenzamos desde aquí abajo a participar en la vida de **lo** Infinito, es decir, que somos, según la expresión tan profunda de San Agustín, "capaces de Dios".

Podemos deducir de esto que la creación no es solamente un acto de la Omnipotencia y de la Sabiduría de Dios. Un tal acto de pura potencia podría expresar ciertamente la dependencia fundamental del hombre (es decir, *la existencia como tal*), pero de ningún modo esta exigencia de autonomía (es decir *la existencia por sí misma*) que hace del hombre, a pesar de su nada, un centro, una "nada rodeada de Dios", brevemente, una *persona* humana y no un "objeto", una "cosa". De aquí se sigue que creación es también ella un acto de amor, no de amor en el sentido de apetito o de deseo, lo cual implicaría en Dios una insuficiencia, sino de amor en el sentido de generosidad, que se da sin otro motivo que la caridad gratuita: un Presente de Dios.

"La naturaleza de Dios, su carácter, es darse". Así habla Tauler, después de San Agustín (354/430) ; y Boecio (alrededor de 480-524) : "El Padre se ha comunicado primero en la procesión de las Personas divinas, después se ha difundido hacia afuera en las criaturas... Nosotros existimos porque Dios es bueno" ⁽¹⁰⁾. El Absoluto se desdobra, por así decirlo "no que Él tenga necesidad del hombre, sino a fin de poder esparcir su benevolencia sobre alguno" (San Ireneo) ⁽¹¹⁾. Sin perder nada de su carácter de absoluto, Él pone en sí, como ser autónomo, como principio real y viviente, eso relativo que es el mundo. Entre los dos hay un abismo insondable. La nada, el límite del ser, más allá del cual no hay sino la nada, "las tinieblas exteriores", he ahí los fundamentos de la criatura, mientras que el Absoluto es luz, Vida, Ser, "el Ser que posee en sí todo el ser". "Nada hay tan desemejante como el Creador y las criaturas. Nada hay tan semejante como el Creador y la criatura; y nada hay tan desemejante y semejante a la vez como el Creador y **la** criatura" (Eckhart) ⁽¹²⁾.

El Fiat creador, que pone al ser fuera de Dios, es "el éxtasis divino" del amor. Misterio casi tan profundo como el de la vida íntima de Dios, e imposible de comprender, porque eso sería comprender al mismo tiempo lo que es el mundo y lo que es Dios. La única cosa que nos es concedida es asir firmemente los dos términos extremos : "*Tenemos a Dios, pero no somos Dios*". El ser del universo no puede estar separado del Ser de Dios; y él no es ni parte ni complemento de este ser divino. Sin embargo el mundo y su existencia están incluidos en Dios, descansan en su seno como un niño en el seno de su madre. "Dios es el lugar de residencia del mundo", y el mundo es, según la audaz expresión de Nicolás de Cusa (1401/1461), "el Dios creado" ⁽¹³⁾. Dios, se podría decir, se repite en su creación, se refleja en la nada. "En su amor Dios quiere que todo sea Dios. Quiere que haya fuera de sí mismo otra naturaleza que se vaya convirtiendo progresivamente en lo que Él desde toda la eternidad" ... ⁽¹⁴⁾. En otras palabras: el mundo es una manifestación de Dios en la criatura, una teofanía ; y así como la criatura no existe fuera de Dios y sin Él, Dios no es "visible" fuera de la criatura y sin ella.

Esta naturaleza creada, "separada de Dios por su base real que es la tierra, debe estar unida a Él por su cumbre ideal que es el hombre" (Vladimiro Solovief, 1853/1900) ⁽¹⁵⁾

Dios crea el mundo por medio de su Hijo. Ya el primer Concilio de Nicea (325) había definido esta verdad en su Credo: "Por él han sido hechas todas las cosas". Más tarde esta fórmula volverá con frecuencia en la tradición eclesiástica y en los escritos de los padres. Así San Atanasio (295/373)

presta al Verbo estas palabras: "Todo tiene su nacimiento en mí y por mí. Pero como la Sabiduría debía ser innata a las cosas, permaneciendo, *kata tén mén usían*, (**según la sustancia**) junto al Padre, yo marqué, bajando, cada una de ellas con mi forma, a fin de que el mundo entero estuviese reunido como un cuerpo, sin que ninguna parte rompiera la armonía de este conjunto" (16)

Imitando por caridad el acto por el cual engendra en sí mismo y según su imagen al Hijo Monógeno (17) de su Amor, Dios hace el mundo interior divino que le es propio, no como eternamente subsistente, sino como un mundo en continuo cambio, imagen del otro. Produce criaturas que son sus hijos, según las miras que tiene sobre ellos y que son los fundamentos de su existencia, y a la vez según el destino que les es impuesto. Por consiguiente ellas encuentran en Él a su Padre. El Verbo, en cuanto generación divina, eterna, ¿no es la Causa original, el Mediador y el Renovador de toda vida? "En Él estaba la Vida" (Jo. 1, 4). Y primero *la vida divina*: "Dios nos ha dado una *vida eterna* y esta vida es su Hijo" (Jo. V, 1112). Todo esto no como viniendo del exterior, como añadido, sino como propiedad entera y sustancial. En Él está igualmente la *vida creada*, como el agua está en la fuente o el calor en el fuego. Toda vida creada ha sido encendida por la vida divina y, como en el orden de las cosas en que nosotros vivimos todo está ordenado a la vida de la gracia, el Verbo, por un acto único, crea un hombre y un hijo de Dios. Tauler ha descrito de una manera admirable este plan de Dios que tiende a prolongar el acto de la generación que se produce en el seno mismo de la Trinidad hasta lo más profundo de las almas: "Entonces viene la potencia del Padre. y el Padre llama al hombre hacia sí por su Hijo único, y así como el Hijo nace del Padre y refluye en el Padre, también el hombre nace del Padre y refluye en el Padre con el Hijo, haciéndose uno con Él" (18).

¿ De qué naturaleza es, pues, esta actividad del Verbo? El Verbo no es ni un instrumento, ni un subordinado que obra bajo la orden de su dueño. Es el mismo Dios, que sabe todo, que dice todo, que crea todo, obrando de concierto con el Padre e inseparablemente de él. El Padre crea todo por medio del Hijo. La teología occidental y la teología oriental explican, en efecto, que el Padre posee en sí, en el Verbo, la imagen y el plan de las cosas creables, el *kosmos noetós*, al que se podría llamar el "Verbo del Verbo", "el libro de Cristo" o, por mejor decir, el Padre ha proferido ya interiormente, divinamente en sí todas las cosas. En otros términos: la segunda Persona de la Santísima Trinidad, en cuanto lleva el nombre de "Sabiduría divina", es la *conversión de la Santísima Trinidad hacia la criatura*. "Todo lo has hecho con sabiduría" (Salmo 104, 24), es decir, por esta potencia creadora, por este Bien supremo cuya naturaleza es darse infinitamente. "Respecto de la creación. el Hijo es ante todo el plan, la imagen de todo lo creable, la idea original y primera de Dios, que encierra en sí todos los pensamientos particulares y todas las imágenes en detalle, el prototipo de la creación conforme al cual está hecho todo y todo adquiere forma. Él es también el órgano ejecutivo del que Dios se vale efectivamente para realizar todo su plan detalladamente. Al mismo tiempo el Hijo persiste en ser verdaderamente "el Verbo", íntimamente unido a la creación, a toda la luz que cae de la luna y de las estrellas, a la floración de la tierra y al vigor juvenil de la mañana"... (19). Este pensamiento se halla expresado en los "Logia Jesu" (20), en el siglo primero: "Tala los bosques y me encontrarás, levanta la piedra y allí estoy". O también más tarde en la anáfora (prefacio) de la liturgia siríaca, llamada liturgia de san Clemente:

"¿Quién ha rodeado esta tierra con un cinturón de riberas y de ríos? Esta tierra que tú has creado *por el Cristo*" (21). Es difícil decir con certeza si los escritores que se expresan así no han sido influenciados en parte por las ideas de Filón o por las de los Neoplatónicos: cuando afirman que todo ha sido creado por el Verbo, ¿entienden solamente por "Verbo" el pensamiento del Padre en cuanto está *en Dios*, o bien, dejándose guiar por su fe en el Verbo encarnado, hablan de Él en cuanto que es *Cristo*? El "logion" mencionado más arriba —sea lo que fuere de su autenticidad— responde seguramente a esta segunda acepción.

En todo caso no puede subsistir ninguna duda acerca del sentido de la anáfora siríaca, ni acerca de los textos de san Pablo. Cuando el apóstol habla de Aquel por quien todo ha sido creado, dice que es "la imagen del Dios invisible, el primer nacido de todas las criaturas"... , el que es "antes que todas las cosas, y todas las cosas subsisten en Él"... , que es "el principio, el primer nacido de entre los muertos, que ocupa el primer sitio entre todas las cosas" (Col. I, 1518). El tiene delante de los ojos al *Verbo hecho carne*, a ese Verbo que, según la voluntad de Dios, posee en sí "toda la plenitud" y que, como se dice más lejos en el mismo capítulo, "reconcilia con Dios, por la sangre de su cruz, todas las cosas que están en la tierra y en los cielos" (Col. I, 20). Y también allí donde san Pablo explica

que "Dios nos ha elegido en Él desde antes de la creación del mundo". "habiéndonos predestinado en su amor para ser sus hijos adoptivos por Jesucristo, según su libre voluntad, haciendo así brillar la gloria de su gracia por la cual nos ha hecho agradables a sus ojos en su (Hijo) muy amado..., por el cual también nosotros hemos sido elegidos" (Ef. I, 56, 11), es muy difícil comprender estas palabras de otro modo sin deformar su sentido. San Pedro, a su vez, habla con no menor claridad: "Cristo es el cordero sin defecto y sin mancha, designado desde antes de la creación del mundo y manifestado en los últimos tiempos" (I Pedr. I, 1920). Y san Juan Bautista declara: "El que viene después de mí ha pasado delante de mí, porque existía antes que yo" (Jo. I, 15).

Lo mismo leemos en la epístola a los Hebreos : El es el que vive "ayer y hoy y toda la eternidad... Jesucristo" (XIII, 8). Y San Juan insiste en su epístola (I Jo. I, 12) : El hecho histórico de la aparición del Salvador en el tiempo no es en modo alguno "una novedad: se remonta a la eternidad y se inserta en el Ser eterno" ⁽²²⁾. ¿No está también aquí la razón profunda por la cual, en el Apocalipsis (XXII, 13), el mismo autor llama al Señor Jesús "el Alfa y la Omega", "el Primero y el Ultimo", "el Comienzo y el Fin"?

Valiéndonos de testimonio inmediatos de la Escritura, nos parece, pues, posible establecer que existe una relación orgánica entre la creación del mundo y la Encarnación, y hasta, en un cierto sentido, una unión ontológica, es decir, una unión que existe en la naturaleza de las cosas. El amor de Dios por su criatura no se ha detenido en el acto creador; ha ido más lejos: decidió darle el supremo coronamiento al bajar a la tierra. Desde toda la eternidad esta decisión estaba incluida en los designios que Dios había formado en su Sabiduría infinita respecto del mundo, desde antes de su creación. En otros términos: *Cristo, con relación a nosotros, no es nada accidental, sobreañadido, sino que es algo esencial y constitutivo, el fundamento mismo de nuestro ser.*

De aquí no habría que concluir que la creación no tuvo lugar en un tiempo determinado, que ella es también eterna como Cristo que vive eternamente en el seno del Padre —ni tampoco que la Encarnación no es un acto soteriológico, es decir, un acto predestinado a libertarnos del pecado, como lo dice nuestro Credo y como lo repite toda la Tradición— ni tampoco, en fin, que la Encarnación fue a causa de esto *absolutamente necesaria*. ¿No es, en efecto, un acto del Amor *divino* que supera todas las exigencias? ¿Se puede tener pretensiones con el Amor? El amor no conoce violencias. El amor de Dios es el subsuelo de la esencia divina, la expresión más alta de su *libertad*. Dios dejaría de ser Dios si se negase su libertad.

Evidentemente la creación, tomada en sentido activo, es eterna. Sería una ficción desnuda de todo fundamento representar la acción creadora como un intermediario entre Dios y su obra. *La acción de Dios es Dios mismo*. "Consideradas en este renglón, creación y divinidad no son más que una sola cosa". Pero de parte de la criatura "la creación es la criatura misma, en cuanto dependiente. Dicho en otra forma, es una relación, es el hecho de una suspensión necesaria de lo derivado con referencia a su causa" **(23)**.

Pero como una tal relación es necesariamente el hecho de todo lo creado en todos sus estados, ella es evidentemente temporal. Es el mundo, en todos sus estadios y en todos los momentos de su duración, el que surge de la actividad creadora. "Dios da el ser a la criatura en cuanto la mira y la criatura recibe el ser en cuanto ella mira a Dios" (Eckhart) ⁽²⁴⁾. Y si Dios se apartara, aunque sólo fuera por un instante, las criaturas se hundirían en la nada de donde han salido, como el eco, que no puede durar si no dura también el llamado, del que no es esencialmente más que la resonancia.

"Si el mundo fuera eterno, es decir, si la duración fuera infinita en todo sentido, el mundo estaría suspendido de Dios sucesivamente y continuamente como por una serie infinita de lazos, y sería creado sin cesar. Si hay un comienzo —y lo hay según la fe— existe un primer lazo. El mundo comenzó a depender al comenzar a ser. Pero "comenzó" significa que el comienzo del mundo fue creado con el mundo, que este primer instante es, también él, criatura, y la creación que lo pone es siempre, tomada en sentido activo, intemporal (es decir, eterna e infinita), y tomada pasivamente es omnitemporal (es decir, dependencia finita y continua)" ⁽²⁵⁾. "¿No es esto un misterio?", pregunta el P. Sertillanges en su *Catecismo de los Incrédulos*. "Sí, responde, es un misterio" ⁽²⁶⁾.

Si el Símbolo de Nicea confiesa la Redención de Cristo, no olvida el fin general de la Encarnación, que es "reunir todas las cosas, las que están en los cielos y las que están sobre la tierra, en Jesucristo"... (Ef, I, 10). San Cirilo de Alejandría, en los comentarios que hace de este texto, escribe: "No les basta a los fieles estar convencidos de que el Verbo es engendrado como Dios de Dios

Padre, consustancial a él e "imagen de Dios invisible" (Col. I. 15). Deben saber también sobre todo que por la *salvación* y la *vida* de todos Él se humilló hasta el anonadamiento y "tomó la forma de esclavo" (Fil. II, 7), y que apareció como "nacido de mujer" según la carne (Gál. IX, 4). Por esto se enseña *que por nosotros los hombres y por nuestra salvación, kái dia tén emetéran soterian, él descendió del cielo y se encarnó*" (27). Nada nos impulsa a dar a este "y", o mejor a este "kái", un carácter explicativo en el sentido de "es decir", sino al contrario, a considerarlo como una conjunción que une y distingue dos ideas, una general y la otra particular: en este caso el contenido verdadero de la Encarnación no queda agotado en manera alguna por el de la Redención.

"Si los Padres señalan por regla general como fin de la Encarnación la abolición y la destrucción del pecado, concluye con razón Scheeben (1835-1888), esto se explica por diferentes motivos, sin que se deba admitir este fin como si fuera el objeto principal de la Encarnación. En general ellos hablan de la Encarnación partiendo del punto de vista histórico, es decir, del punto de vista en el que la Encarnación toca de hecho al género humano. Insisten en el efecto que nos es más necesario y que es al mismo tiempo la condición previa de todos los otros efectos superiores. En la Encarnación ven ellos en primer término el medio de eliminar los males que pesan sobre la raza, sin que por ello nieguen u omitan los beneficios inmensos que nos reporta... La destrucción del pecado debe ser considerada, por consiguiente, como un fin subordinado, y el pecado mismo como una ocasión que Dios esperaba para dar a los hombres, de un modo tanto más magnánimo, la prueba de su amor" (28).

En la misma forma, en las palabras de la Escritura citadas más arriba, lo que está expresado no es la relación de Dios con el mundo en un acontecimiento particular, por importante que sea, sino la relación misma de Dios con la creación. En otros términos, como consecuencia del pecado la Encarnación ha sido en primer lugar un medio de redención y de salvación. En esto no ha perdido nada de su plenitud de efecto que sobrepasa a la Redención: la razón de esto es que la Redención no agota esta abundancia. Se la puede expresar más claramente aún : la Encarnación ha adquirido en este momento una misión salvífica, y así es como en algún modo se ha convertido en el medio, es decir: *Si Cristo es nuestro Salvador, que nos libra de todos los pecados, si es nuestro mediador e intercesor ante el Padre, es porque en primer lugar Él es el mediador por quien todos nosotros subsistimos y vivimos.* "La Redención es el camino que conduce a nuestra glorificación, dice san Cirilo de Alejandría. El Redentor no es solamente un médico que cura nuestras enfermedades, sino el dispensador de la vida, el mediador de la unión sobrenatural del hombre con Dios, la fuente por la cual el Espíritu Santo se difunde con la abundancia de sus dones divinos sobre la raza humana, el fundamento de nuestra adopción como hijos de Dios, la víctima cuya muerte destruye totalmente las consecuencias sobrenaturales del pecado" (29).

Abstracción hecha de la caída original, el abismo entre Dios y el hombre es tan grande, que Dios es el único que puede salvar la distancia. Pero a fin de que, sin perder nada de su absoluto, Dios pueda "entrar" en la creación ontológicamente finita, debe triunfar de lo finito de la creación. Quitar simplemente al mundo su carácter finito no es posible —pues entonces no sería una criatura—, pero Dios puede hacerlo infinito. Por su unión voluntaria y libre con su criatura Dios se impone a sí mismo, por así decirlo, límites y hace de suerte que la criatura pueda llegar a ser, en la unión con Él, infinita como Él. Este vínculo de Dios con el mundo es verdaderamente la "entrada" de Dios en el mundo, y el hombre representa el conjunto del mundo; esto es verdaderamente la encarnación, *sárkosis*. Dicho de otro modo, cuando Dios crea el mundo poniendo como jefe al hombre, cuando crea este "ser" con la posibilidad innata, porque creada, de separarse de Dios, Él no es solamente creador del mundo en razón de su Omnipotencia y de su Sabiduría: Él es también el que toma a su cargo el cuidado de su criatura. Él quiere llenar por sí mismo las lagunas de su creación. Quiere divinizar lo creado, hacer eterno lo que no es más que un "perpetuo devenir". "Dios conoce la fragilidad del hombre, enseña San Ireneo, y conoce las consecuencias de esta fragilidad; pero su amor y su poder debían vencer la fragilidad natural de su criatura" (30). "¿Por qué razones, pregunta aún San Ireneo, podríamos nosotros tener parte en la filiación, si no tuviéramos del Hijo esta relación de parentesco, si su Verbo Encarnado no nos diera parte en esta filiación?" (31). Según este representante auténtico de la tradición del siglo II, nuestra semejanza con Dios —y por lo tanto nuestra salvación— serían imposibles sin la Encarnación, o al menos no tendrían consistencia. Por esto el fundamento general de la Encarnación es la manifestación del amor que Dios tiene al mundo. ¿No es el don la esencia del amor? El don de Dios no consiste solamente en que Él coloca al lado de

su Ser el ser creado, ni en que crea al mundo y al hombre a su imagen, sino en que, para llevar el mundo en las garras del águila divina, Él mismo se ha hecho nuestro ser y nuestra vida.

"El Verbo de Dios se hizo hombre para hacerse semejante a los hombres ⁽³²⁾, exclama San Ireneo, para que el hombre, por esta semejanza con el Hijo, pueda conseguir el amor del Padre... ⁽³³⁾ y siendo adoptado como hijo, se haga Hijo de Dios ⁽³⁴⁾. El fue hombre entre los hombres para reunir el fin con el Comienzo, es decir, el hombre con Dios. Por Él ha sido realizada, según la benevolencia del Padre, la mutua unión entre Dios y el hombre" ⁽³⁵⁾ que representa el conjunto de la creación. Y en verdad, por la conciencia que él tiene de sí mismo, se pone y se afirma en Dios, en la eternidad viviente de Dios, como hombre y Dios. "*Dios y hombre*", quiere y realiza la pluralidad de los hombres individuales que constituyen la humanidad, individuos que Él concentra en sí, por la conciencia que tiene de sí mismo. Él los quiere y los realiza a todos juntos consigo mismo en Dios. Él los hace *ser y vivir* al mismo tiempo que Él *es y vive* con ellos. La consistencia que él tiene en Dios se hace consistencia nuestra, y la vida que toma de Dios va a saltar en vida que es nuestra vida. Él palpita en el corazón de cada uno de nosotros y cada uno de nosotros palpita en su corazón ⁽³⁶⁾. Ahora no estamos más lejos de Dios. Aun siendo todavía pura *criatura*, no somos sin embargo únicamente *criatura*. Más bien, como dicen los Padres, hemos sido "elevados a una dignidad y a una belleza que superan a toda criatura". Somos hijos de Dios por Cristo, en cuya filiación está fundada nuestra filiación. Y por eso nosotros somos, como Él, los coherederos del amor de Dios, a fin de devolver al Padre, juntamente con Él, el amor que Él nos dió primero.

Él es el "Hombre eterno", es decir, el prototipo eterno de la humanidad, "la corona no tejida por manos de hombre (*ajeiropóetos*) y la cima de la creación", que debe reunir de nuevo con Dios a la creación separada de Él; el mediador, cósmico y místico a la vez, del universo creado por Él en previsión de su Encarnación ⁽³⁷⁾, "la estrella brillante de la mañana" (Apoc. XXII, 16). Él da a los hombres la verdadera vida, sin la cual el ser creado no puede realizar su pleno desenvolvimiento. Por esto, según la enseñanza del más grande de los doctores de la Encarnación, san Cirilo de Alejandría, Cristo es para la humanidad, tal como Dios lo pensó y lo quiso, algo esencial, porque "todo lo que ha nacido corruptible no podría ser vivificado si no estuviera unido con una unión vital con el cuerpo mismo de la vida, es decir, con el Monógeno" ⁽³⁸⁾.

Si la creación del mundo es la obra de la caridad divina, la Encarnación del Verbo es "la misma caridad divina", que se rebaja hasta la unión personal con el hombre. Esto rebasa todos los límites de la audacia humana. Es un misterio del amor de Dios, "escondido en Él desde toda la eternidad" (Ef. III, 9) e ignorado aun de los mismos ángeles. El amor de Dios no conoce límites. En este don de sí que hace al mundo en la Encarnación, este amor no acaba de darse. Si el ser del mundo, como tal, en cuanto ser sacado de la nada por la creación no ha sido un impedimento a este amor, el estado de pecado en que él se encuentra no constituirá ya un obstáculo. La Encarnación que en su verdadero contenido estaba decretada por Dios desde toda la eternidad, se realiza en el presente, de hecho, *en favor del hombre caído*. "Aunque un día la humanidad se apartó de Dios, el hecho no podía permanecer escondido a Aquel que gobierna todo y conoce las cosas futuras tan bien como el pasado" (San Gregorio Niseno) ⁽³⁹⁾. Como réplica Dios ha previsto el Cordero sin mancha, "inmolado desde la creación del mundo" (Apoc. XIII, 8).

La cruz de Cristo está plantada en la creación y Dios aparece en el medio del mundo decaído. No solamente su amor no retrocederá ante el estado de pecado en que gime el mundo, sino que se humillará hasta cargarse con él. "Verdaderamente Él ha sobrellevado nuestros sufrimientos y se ha cargado con nuestros dolores" (Is. LIII, 4). Casi se podría decir que el Creador se carga con la responsabilidad del mundo al decidir, no sólo triunfar del carácter del ser creado, es decir, de la relatividad del mundo, sino tomando también sobre sí los pecados de este mundo. Así la Encarnación se hace reconciliación y redención, precisamente porque ella tiene en vista en primer lugar la abolición de las consecuencias del pecado y la reintegración del Adán caído. Sin esta intervención divina, el hombre, por sus propias fuerzas, no puede llegar a restablecer sus relaciones con Dios, las cuales tienen como fin supremo su divinización. "Si *el hombre* no hubiera vencido al enemigo, éste no hubiera sido vencido como se lo merecía, dice San Ireneo, y además, si el hombre no hubiera estado unido a Dios, no hubiera podido participar de la indefectibilidad de Dios. Era necesario que un mediador entre el hombre y Dios, gracias a las relaciones que tiene con ambos, hiciera efectivo su encuentro en la amistad y en la unión. Era necesario un mediador para aproximar los hombres a Dios y hacer que ellos lo conocieran" ⁽⁴⁰⁾. Para la divinización de la tierra y para su

redención Dios lo da todo, aunque ya no queda nada que no haya sido dado; y en su nacimiento Cristo elige existir en un mundo emponzoñado y oscurecido por el pecado. "La pureza se inclina hacia aquellos que están manchados, la vida viene hacia los muertos, el guía hacia los extraviados, a fin de que los manchados se purifiquen, los muertos resuciten a una vida nueva, y los extraviados vuelvan al verdadero camino" (San Gregorio Niseno) ⁽⁴¹⁾. "Del seno de la Virgen no apareció ni un intercesor, ni un ángel, sino el mismo Señor bajo forma humana, y Él rescató a todo hombre", canta la Iglesia oriental ⁽⁴²⁾.

Tal es la caridad de Dios. Caridad en la vida íntima de la Trinidad, caridad en el don mutuo de las tres Personas, caridad en las relaciones que él tiene con el mundo.

"Así Dios amó al mundo... (Jo. III, 16), lo amó el primero..." (I Jo. IV, 10).

-
1. *Quaest. ad Thalass.* VII. PG 90, 285.
 2. *Adv. Eunomium* II, 22. PG 29, 620.
 3. *Sernion sur saint Luc* I, 26. Obras, Iena, 1934, p. 38.
 4. *Licht vom Licht*, 32 *Hyninen*, Hellerau, 1930, p. 157.
 5. La idea de r.n tal don de sí no incluye aquí ninguna idea de sufrimiento en lo interior de la Divinidad. Se trata simplemente del "don de sí mismo a otro". Ninguna destrucción, ningún sufrimiento intervienen en el concepto del don antes del pecado. La sangre no correrá más que con la idea de satisfacción, que en sí misma es consecuencia del pecado. (Cfr. DE LA TAILLE, *Op. Cit.*, p. 3, 4).
 6. Libre en el sentido trinitario, antiarriano de los Padres = espontáneo.
 7. *Sermons* II, París, 1930, p. 67.
 8. "Deus bonitate sua et omnipotente virtute non ad augendam suam beatitudinem nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam... liberrimo consilio... de nihilo condidit creaturam" (*Const. Dogm. de Fide*).
 9. *Adv. Haer.* IV, 20, ;. PG 7, 1037.
 10. J. TAULER, *Sermons* I, París, 1927, p. 166.
 11. *Adv. Haer.* IV, 14, 1. PG 7, 1010.
 12. O. KARRED, *Meister Eckhart Textbuch aus den gedruckten und ungedruckten Quellen*, München, 1926, p. 82.
 13. *De docta Ignorantia*, lib. III, cap. II, Leipzig, 1932, p. 68.
 14. VI. SOLOVIEF, *La kussie et l'Eglise universelle*, París, 1922, p. 230.
 15. *Ibid.*, p. 230.
 16. *Adv. Arianos*, Or. II, 81. PG 26, 317.
 17. Cfr. CIRILO DE ALEJANDRÍA, *In Joh.* I, 3. PG 73, 45-48.
 18. TAULER, *Sermons* II, p. 71.
 19. J. DILLERSBERGER, *Das Wort vom Logos*, Salzburg, 1935, p. 55, 57, 151.
 20. GRENFELL-HUNT, *Logia Jesu, The Sayings of our Lord /ron; an early greek Papyrus*, London, 1897, p. 9.
 21. F. E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western* I, 1896, p. 50.
 22. J. BONSIRVEN, S. J., *Epitres de saint Jean (Verbum salutis)*, París, 1936, p. 76.
 23. Cfr. A. D. SERTILLANGES, O. P., *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, París, 1928, p. 87-88.
 24. F. WEINHANDL, *Meister Eckehart im Quellpunkt seiner Lehre*, Erfurt, 1926, p. 25.

25. SERTILLANGES, *Op. Cit.*, p. 88.
26. A. D. SERTILLANGES, O. P., *Catéchisme des Incroyants*, París, 1930, p. 177.
27. *Epist. LV ad Euseb. PG 77, 300.*
28. M. J. SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, Freiburg, 1925, p. 363, 4.
29. *Ibid.*, p. 303-4.
30. *Adv. Haer. IV, 38, 4. PG 7, 1109.*
31. *Ibid. III, 18, 7. PG 7, 937.*
32. *Adv. Haer. V, Praef. PG 7, 1120.*
33. *Ibid. V, 16, 2. PG 7, 1167.*
34. *Ibid. IV, 20, 2. PG 7, 1033.*
35. *Ibid. IV, 20, 4. PG 7, 1034.*
36. R. P. SANSON (*del Oratorio*), *El Cristianismo metafísico de la caridad*, París, 1927, *passim*.
37. Se trata aquí de un caso semejante al de la Inmaculada Concepción de la Virgen María, que se hizo posible "ex morte *Filii* praevisa", es decir, como consecuencia de un acontecimiento que no sobrevino sino después del hecho del que era la causa.
38. *In Joh. X, 2. PG 74, 341.*
39. *Orat. Catech. VIII, PG 45, 37.*
40. *Adv. Haer. III, 18, 7. PG 7, 937.*
41. *Orat. Catech. XXV. PG. 45, 65.*
42. Canon a Nuestro Señor Jesucristo, Canto 4 (Himnos).

CAPÍTULO II

LA UNIÓN HIPOSTÁTICA

Nosotros confesamos... que Nuestro Señor Jesucristo, el Hijo unigénito de Dios, es perfectamente Dios y perfectamente hombre; que nació del Padre desde toda la eternidad según la divinidad; que en los últimos tiempos... nació, según la humanidad, de la

Virgen María, para nuestra salvación; que es consustancial al Padre según la divinidad, consustancial a nosotros según la humanidad. Se ha producido una unión de las naturalezas, y por esto nosotros confesamos un *solo* Cristo, un *solo* Hijo, un *solo* Señor. A causa de esta unión sin mezcla (nosotros confesamos que la santa Virgen es Madre de Dios, porque Dios, el Verbo, se hizo carne y hombre, y desde la concepción se unió al templo que tomó de su seno.

▪ **SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA (1).**

La Encarnación es la revelación última y definitiva del misterio de Dios al mundo. Cristo es el misterio en persona, "en quien... la Majestad divina opera interiormente, por su omnipotencia y para nuestra santificación, lo que estaba en secreto, invisiblemente" (Pascasio Radbert, + 860) (2). Estas palabras quieren decir que la Encarnación es la obra divina sobre la que está fundamentada toda existencia humana, una acción primero ontológica, y psicológica por su efecto. Cristo no vino solamente para hablar a los hombres y para instruirlos, sino ante todo para *santificarlos* por su Encarnación. "He venido para que ellos tengan la Vida y la tengan en abundancia" (Jo. X, 10). Por el misterio de un Dios hecho carne se explica en cuanto a nosotros el misterio de un hombre que aspira a llegar a ser "semejante a Dios", y a la inversa. Por extraordinaria que nos parezca la idea de un Dios hecho hombre, hay algo de no menos extraordinario a lo que somos instados desde el momento en que nos examinamos a nosotros mismos: desde las profundidades más secretas de nuestra vida interior germina una aspiración, una nostalgia, un deseo, —que es como el fundamento de nuestro ser— de vivir la Vida en su plenitud y de realizar en sí toda la plenitud del ser; en otras palabras : de llegar a ser Dios...

"¿Qué es, pues, el hombre ?" , pregunta el Cardenal de Berulle (1575-1629), y da esta respuesta: "Es un ángel, es un animal, es nada, es un centro, es un mundo, es un Dios, es una nada rodeada de Dios, falto de Dios, capaz de Dios y lleno de Dios, ¡si Él lo quiere !" (3).

Para *ser lo que somos* necesitamos estas "*aspiraciones hacia Dios*", de las que habla Pascal (1623-1662). Así también, para llegar a ser aquello a lo que estamos destinados, no es necesario un "amor viviente". Este amor, se ha dicho, vive en germen en el subsuelo de nuestro ser, es el que en nosotros "quiere", llamándonos a la vida por el don de sí. Jesucristo, el Dios hecho hombre, es precisamente la realización viviente y activa de este amor. Así también, como somos realmente por Él lo que somos, y como llegamos a ser por Él poco a poco lo que debemos ser, así este conocimiento de nuestras relaciones con el mismo Dios en su eternidad lo debemos a Aquel que ha vivido en medio de nosotros, que ha hablado y obrado junto a nosotros. Por habérsenos manifestado nos ha puesto en estado de reconocernos mutuamente en Él. Él es el Camino, la Verdad, la Vida (Jo. XIV, 6).

Lo que ante todo hemos de comprender como esencial es que nosotros estamos "articulados" en Cristo, en cuanto Él es Hombre-Dios, así como Cristo está "articulado" en nosotros, en cuanto que nosotros un día tenemos que "llegar a ser Dios"; y con Él, por Él, Dios se "articula" en nosotros y nosotros nos "articulamos" en Dios (4). Por indispensables y apremiantes que sean las consideraciones que suscitan en nosotros lo prodigioso, lo extraordinario de la actividad de Cristo, la nobleza, la grandiosidad y la belleza de su vida, ellas resultan sin embargo insuficientes para conducir a las almas a la fe en Él. Si quisiéramos contentarnos con ellas, correríamos el peligro de no ver en Cristo más que a un revelador ordinario de verdades divinas y, en su aparición, una simple manifestación de Dios sobre la tierra. No se trata de negarle este papel ; pero ¡ cuánto más grande y más profundo es el verdadero alcance de su misión, de la que deriva todo lo demás! *No es el revelador de verdades divinas sino porque Él mismo es el realizador de la vida divina.* Aquí lo esencial de su papel.

Como tal se nos presenta en el Evangelio, se afirma simultáneamente *como Dios* en su vida humana y *como hombre* que vive en Dios. Y como a tal precisamente nosotros lo necesitamos. Si no fuera más que el revelador de la vida divina, si no hubiera depositado en nosotros, por su aparición y por su acción, el principio de esta vida, la revelación que nos hubiera dado de ella o la manifestación que de ella nos hubiera hecho no hubieran sido sino vanas superfluidades. A lo más podríamos ver en Él una aparición personal de Dios, acaecida en un tiempo y en un lugar determinados, y cuyo

hallazgo no conduciría más que a provocar entre los hombres extrañeza y admiración. *No sería Él Aquel en quien tenemos que creer, es decir, no sería Aquel sobre quien se funda nuestro ser, Aquel, del que tomamos la vida. No sería la cepa cuyos sarmientos somos nosotros.* Así se explica por qué el carácter misterioso de la Encarnación ha sido generalmente mejor reconocido que el de cualquier otro misterio. "¿Dónde estaría finalmente el misterio del cristianismo si Cristo —su fundamento, su corona y su centro— no fuera un misterio?" (5). La unión sola de estas dos palabras: *Dios y Hombre*, ¿no es ya una paradoja que parece más contradictoria aún que la de la cuadratura del círculo?

Y sin embargo, si se meditan las relaciones que existen entre Dios, Padre de la creación entera, el Verbo y el mundo, parece que, pese a la imposibilidad de levantar el velo del misterio, la unión de la naturaleza divina con la naturaleza humana en el Hombre-Dios no es algo puramente exterior y arbitrario, una unión de cosas incompatibles, una especie de "prodigium arbitrarium", como podría imaginárselo una reflexión superficial. Por el contrario, esta unión de las naturalezas se nos revela a nosotros como una unión ontológica, establecida de antemano, entre el prototipo y su imagen, entre el hombre celestial y el hombre terrestre.

El Verbo, en efecto, ¿no es el Hombre-Dios desde toda la eternidad, "el comienzo, el primogénito de entre los muertos" (Col. I, 18), la Sabiduría de Dios, la conversión de la Santísima Trinidad hacia el mundo creado, su prototipo, en el que "todas las cosas tienen su subsistencia" (Col. I, 17), "la cumbre ideal, prevista antes de la creación del mundo, que une con Dios a la naturaleza creada" (Solovief).

Por otra parte el hombre, y sólo el hombre, es "un microcosmo, un representante del macrocosmo", y, por así decirlo, un mundo en pequeño, "el lazo que une la naturaleza visible con la invisible" (San Juan Damasceno) (6). Como tal él lleva en sí la imagen de Dios (Hechos, XVII, 29). En él el mundo creado, ese eco del Verbo, encuentra su reflejo. Como Dios contiene al mundo en sí, o más bien en su Verbo, así el hombre, imagen de todo el universo creado, contiene en sí al mundo. Se podría decir que él es el verbo del Verbo, "la palabra que el Verbo dice al Padre" (7).

Estaba en el poder de Dios el crear, sin más, un mundo de pura naturaleza, un mundo en el cual la suprema bienaventuranza hubiera sido, para los seres espirituales, proporcionada a sus fuerzas naturales, y donde ni la Revelación, ni la gracia, o por mejor decir, la Encarnación, hubieran tenido razón de ser. Dios no lo hizo. La vida eterna, la unión íntima con Dios, parecida a la que posee el Hijo en el seno del Padre, tal es el fin maravilloso al cual ha sido destinado el hombre de todos los tiempos. Nuestra filiación se funda en la eterna filiación del Verbo, y lo que Él es por naturaleza, nosotros debemos llegar á serlo por la gracia (San Cirilo de Alejandría) (8).

Esta "semejanza" preordenada entre Dios y el hombre es puesta de relieve por San Agustín, cuando nos presenta a la naturaleza humana como receptiva de Dios, capaz de recibirlo (9). Inspirándose en el Doctor de la gracia, un eminente teólogo, el P. Guy de Broglie, escribe : "Anteriormente a nuestra semejanza de gracia con Dios, ya somos naturalmente sus "imágenes" en un sentido muy particular; y lo somos en virtud de lo que hay en nuestra naturaleza de más excelente, es decir, *en virtud de nuestra capacidad de recibir el don que Dios puede hacernos de sí mismo*" (10). Si hemos reconocido con San Pablo el misterio del que Él dice que es "el secreto escondido en Dios desde toda la eternidad y que consiste en querer reunir todas las cosas en Cristo" (Ef. I, 10), si hemos reconocido que Cristo es para el mundo lo Esencial, podemos no sólo afirmar que la criatura está destinada a unirse a Dios en el hombre, porque el hombre es el ser que resume en sí el conjunto de la creación, sino que podemos añadir con Vladimir Solovief que esta unión no puede realizarse de modo perfecto más que en el hombre. En efecto, "el hombre sólo, gracias a su doble naturaleza, puede conservar su libertad y permanecer siendo el complemento moral de Dios, uniéndose más y más íntimamente a él por una serie de esfuerzos conscientes y de actos deliberados". (11).

Así el mundo se presenta como la propiedad del Verbo, y cuando el Verbo vino al mundo, vino realmente a su casa (Jo, I, 11). Lo trágico de la situación consiste justamente en que los suyos no lo recibieron y continúan no recibéndolo.

Toda vida, en el sentido espiritual y moral de la palabra, es decir, que es consciente de sí misma y se pertenece en virtud de esta conciencia, posee el poder esencial de darse; dicho en otra forma, es capaz de amar. Pues bien: Dios es la Vida suprema. Como tal es, pues, capaz de amar de modo supremo. "Dios es amor" (I jo. IV, 8). "Si por este camino has hallado que el amor para con nosotros, los hombres, es una marca especial de la naturaleza divina, has hallado... por qué Dios ha

permanecido entre los hombres. Nuestra naturaleza enferma tenía necesidad de un médico; el hombre caído tenía necesidad de quien lo levantara; el que había perdido la vida tenía necesidad de quien lo vivificara; el que había perdido el camino que conduce al bien tenía necesidad de un guía que lo volviera a poner en él ; el que había zozobrado en la noche aspiraba a la luz; el cautivo llamaba al salvador, el encadenado a la libertad, el esclavo al libertador" (San Gregorio Niseno) (12).

Para darnos *el ser y la vida*, Dios se da en su infinito amor, desciende hacia nosotros y se convierte en lo que nosotros somos. De aquí no se sigue que sacrifique su divinidad o que renuncie en alguna forma a la plenitud de su vida. ¡ Lejos de eso! El que se abandonara bajo pretexto de darse, no tendría nada más que dar. Un padre que, para ayudar a su hijo a ser hombre, se hiciera igual a él y dejara de ser lo que es —es decir, un hombre—, ya no sería un sostén para su hijo. De cualquier altura sublime de la que descienda el amor, cualquiera sea la humillación en que consienta, siempre queda, entre aquello de lo que viene y aquello a lo que va, una distancia infranqueable. Pero para que aquello a lo que va se haga semejante a aquello de lo que viene, es necesario que esto último acepte el convertirse en aquello a lo que va. "Estaba todo entero sobre la tierra, sin tener necesidad de estar en el cielo, Él, el Verbo al que nada limita. Porque hubo condescendencia divina y no pasaje de un lugar a otro..." (13)

Encarnada desde este punto de vista, la dualidad que hay en Cristo y por la cual Él es Dios-Hombre, no es ciertamente menos misteriosa que la que hay en nosotros y por la cual debernos "divinizarnos" a fin de llegar a ser aquello a lo que estamos destinados: "*hombres-Dios*". Subsiste, en verdad, una diferencia inconmensurable entre el hombre "creado", que ve en su divinización un don y un deber, y el Hombre-Dios por otra parte, que lleva en sí esta *vida divina* como su *propia naturaleza*, y para quien la encarnación" es un acto de amor salvífico, un anonadamiento. *Sea lo que fuere de ello, la dualidad que hay en nosotros no puede explicarse más que por la dualidad que hay en Cristo. Porque nuestro destino y nuestra aptitud para "ser Dios" un día no lo debemos nosotros sino al hecho de que Dios se haya hecho hombre.* Así la unión de las dos naturalezas en Cristo no es un dogma abstracto, sino la verdad vivificante que nosotros vivimos en nuestra experiencia religiosa.

Gracias a este amor del que nosotros somos capaces y que estamos llamados a testimoniar, por imperfectamente que sea, gracias a este amor que nos salva liberándonos de nuestro egoísmo, entrevemos por lo menos cómo se hace la unión de lo divino y de lo humano, sin que uno de los términos quede sacrificado al otro. Así como "haciéndonos Dios" seguimos siendo personas humanas sin confundirnos con Dios, así Cristo, el encarnarse, sigue siendo una persona divina, una hipóstasis divina. *Y esto es sobre todo lo que importa.* Porque precisamente por ser a la vez verdadero Dios y verdadero hombre, Cristo es Aquel del que tenemos necesidad, no sólo para concebir, sino para ser realmente lo que debemos ser y aquello a lo que nos sentimos llamados a ser.

Si Él no hubiese sido más que un Dios que finge ser hombre, como lo afirmaban aquellos a los que en los primeros tiempos del cristianismo se los llamaba "docetas", nunca hubiera sucedido realmente que Dios hubiera habitado de verdad entre nosotros, ni que se hubiese hecho uno de nosotros. "Pero si el Verbo no se ha hecho carne, dice San Cirilo de Alejandría, entonces ya no ha sido probado por los sufrimientos, y por consiguiente, no pudo venir en ayuda de aquellos que son probados" (14). Por otra parte, si fuera *simplemente* un hombre que finge ser Dios, como lo pretendían Arrio (t 336) y todos aquellos que hacen de él una especie de profeta o superhombre, jamás hubiera podido suscitar en nosotros, pese a todo su amor por nosotros, la aspiración a "llegar a ser Dios" también nosotros, ni mucho menos imponernos un tal deber. En este caso seríamos para Dios extraños, como también Dios sería para nosotros un extraño.

"Él se hizo hombre para que nosotros fuéramos divinizados", afirma San Atanasio (16). "Por la unión con una criatura el hombre no hubiera podido ser divinizado... si el Hijo no fuera verdadero Dios. Y el hombre no hubiera podido tampoco llegar cerca del Padre, si el que se revistió del cuerpo no hubiera sido el Verbo natural y verdadero (de Dios). Y como nosotros no hubiéramos sido librados del pecado y de la maldición si la carne que el Verbo hatomado no hubiera sido por naturaleza la carne de un hombre —porque no tenemos nada de común con aquello que nos es extraño—, así el hombre no hubiera sido divinizado si el Verbo encarnado no hubiera venido del Padre según su naturaleza y si no hubiera sido su propio y verdadero Verbo. Esta es la razón de por qué se produjo una tal unión, a fin de que el Verbo juntase la naturaleza divina con el hombre natural y asegurase así a este último su salvación y su divinización" (16).

Para expresar la misma idea de modo abstracto se puede decir que el "corazón del misterio de la Encarnación es elevar la naturaleza humana hasta la naturaleza divina, implantarla en una Hipóstasis divina" (Scheeben) ⁽¹⁷⁾. Todos los principales errores y herejías acerca del "misterio de Cristo" se refieren precisamente a este problema. Y la Iglesia, como lo advierte justamente Pascal, "ha tenido tanto trabajo en demostrar que Jesús era hombre contra aquellos que lo negaban, como en demostrar que era Dios; y las apariencias eran tan grandes" ⁽¹⁸⁾.

El primer Concilio ecuménico de Nicea (325) se empleó principalmente en determinar con exactitud la naturaleza de la segunda Persona de la Santísima Trinidad encarnada en Jesucristo. En tanto que los partidarios de Arrio, al negar la divinidad de Jesús, enseñaban que la naturaleza del Hijo no es más que semejante a la sustancia o a la naturaleza del Padre (*omoiúsios*), el Concilio de Nicea afirma que Cristo era hombre en toda la plenitud del término, es decir, que poseyó la naturaleza completa de un hombre, cuerpo y alma, y que por consiguiente era idéntico según la naturaleza al hombre, y sin embargo consustancial al Padre (*omoúsios*).

Como se ve, no se trataba solamente en este caso de una disputa sutil en torno a una letra, 'de una "batalla por una iota". De esta iota dependía la suerte de todo el cristianismo. Si el Hijo de Dios era, no consustancial, sino semejante al Padre, no hubiera sido más que una simple criatura. Y en este caso no le quedaría al cristianismo más que escoger entre el judaísmo, el paganismo. Si la fe quería continuar adorando a este "Dios de segunda clase", caía en el politeísmo. Si no dirigía su culto más que a solo Dios Padre, se cambiaba en judaísmo. El mérito que nunca se podrá apreciar bien de los Padres de Nicea fue no sólo haber previsto este peligro, sino haber comprendido toda la importancia de la cuestión y encontrado para esta cuestión una solución que es la de la fe ortodoxa.

San Atanasio, San Gregorio Nacianceno, San Gregorio Niseno y su hermano San Basilio se impusieron por su parte la tarea de desenvolver más ampliamente el dogma de la divinidad perfecta y de la humanidad perfecta de Cristo. Ellos explicaron, como se ha dicho, que ni una divinidad como tal, ni una criatura superior, ni tampoco un hombre ordinario hubieran podido bastar para la empresa de salvar a la raza humana, que el Hijo unigénito de Dios, consustancial al Padre, se hizo hombre entre los hombres, a fin de unir en su persona al Dios perfecto y al hombre perfecto, constituyéndose así en el verdadero intercesor y mediador entre Dios y los hombres ⁽¹⁹⁾.

La afirmación de que Jesucristo es verdadero Dios y verdadero hombre no ha agotado, ni mucho menos, todo el contenido de la enseñanza acerca de la persona del Hombre-Dios. Ella no resuelve la cuestión de saber cómo debemos concebir esta unión de las dos naturalezas en Cristo, ni si semejante unión es en general posible. A San Cirilo de Alejandría hay que reconocerle el mérito particular de haber precisado los puntos dudosos. El gran patriarca enseña : "Nosotros afirmamos que el Verbo está unido hipostáticamente, es decir, según la persona, de una manera *inexpresable e incomprensible, a un cuerpo animado por un alma racional, y que así fue hecho hombre. Esto no se ha producido como por la adopción de una persona, sino porque de dos naturalezas diferentes, unidas en una realidad unidad, ha salido un Cristo y un Hijo...*, de modo que la divinidad y la humanidad juntas, por su unión inefable y misteriosa en la unidad, han formado un Señor y Cristo, que es al mismo tiempo el Hijo" (20)

Esta doctrina fue dogmáticamente confirmada por las declaraciones de los Concilios de Efeso (431) y de Calcedonia (541). En lo que respecta a la unión hipostática, *énosis kath' hypóstasin* ⁽²¹⁾, es decir, respecto de la unión de las dos naturalezas en Jesucristo, se definió que en Jesucristo, a pesar de las dos naturalezas (fisis), la naturaleza divina y la naturaleza humana, no hay más que una persona o hipóstasis (*hypóstasis*), la de la segunda Persona de la Santísima Trinidad. Esta última asume en la unidad de su divina hipóstasis la naturaleza humana tomada de la Virgen María por la operación del Espíritu Santo. Al definir este dogma, los Padres del Concilio no quisieron consagrar de un modo cualquiera un sistema filosófico determinado. La posición dogmática significa únicamente que, a pesar de la diferencia real de la naturaleza divina y de la naturaleza humana, con sus propiedades y sus aptitudes respectivas, Jesucristo representa "Un Individuo" o "yo", que posee como propio exclusiva e inmediatamente. San Basilio lo ha expresado en estos términos: "La hipóstasis es lo que circunscribe y limita, en un ser dado, por medio de las propiedades visibles, lo general y lo indeterminado" ⁽²²⁾.

En otras palabras, Cristo no es más que *un* solo y único "yo", un ser individual, capaz de amar, de querer, de conocer, de obrar y de ser responsable de sus actos; *un* ser con el cual se puede entrar en

relaciones; brevemente: una persona, que es el mismo Verbo. Esta persona determina todas las manifestaciones de la vida de Dios hecho hombre, y a pesar de la dualidad de las naturalezas, ella es consciente de ser un solo y único "yo".

La naturaleza humana de Cristo no ha recibido una hipóstasis autónoma que esté separada de la del Verbo. Recibe su existencia en la persona del Hijo porque precisamente está asumida por ella. En el Verbo y por Él, el yo del Verbo ha venido a ser al mismo tiempo el yo del Hombre-Jesús. Dios y el hombre se reúnen, pues, en Él en la sola y única Persona del Dios-Hombre. Por lo tanto, todas las acciones y todos los estados de la naturaleza humana de Cristo pertenecen con propiedad y estrictamente al Verbo que ha sumido en sí esta naturaleza humana, y que obra en ella y por ella como por su instrumento. El Verbo marca con un carácter divino todas las acciones del Hombre-Dios.

En Efeso el dogma cristológico fue definido con ocasión del error de Nestorio, patriarca de Constantinopla (+ hacia 451). Nestorio habría enseñado que Cristo poseía una persona que no era ni la del Verbo ni la del hombre. Su personalidad sería, por así decirlo, una personalidad compuesta, que resultaría de la toma del hombre por el Verbo y del don del Verbo al hombre. En Efeso se trataba de eliminar la tesis que pretendía no establecer entre las dos personas, la divina y la humana, más que una unidad moral, como si el Hijo de Dios hubiera habitado en el Hombre-Jesús casi como Dios habita en un templo. En Calcedonia, por el contrario, había que combatir otro error. La tarea más urgente era entonces preservar la verdad cristiana del error de Eutiques, archimandrita de Constantinopla (378-después de 454), que afirmaba que la naturaleza humana de Cristo, al unirse a la naturaleza divina, había sido absorbida por esta última, y por consiguiente totalmente transformada en ella.

La solución de Calcedonia se presenta como una síntesis dogmática, fundada al mismo tiempo sobre la tesis de la unidad de Cristo y sobre la antítesis de su dualidad. "Con la maravillosa agudeza de pensamiento y de expresión de que eran capaces el espíritu griego y la lengua griega", esta solución presenta el misterio del Hombre-Dios, —misterio que supera todo concepto y toda palabra— en fórmulas "que, lejos de quedar como sabiduría esotérica de teología, llegaron a ser, en el culto mistagógico, la propiedad del pueblo cristiano" (23). Elevando las dos tesis a una sola unidad que las domina a ambas, esta solución dice, en un cierto sentido, tanto, "sí" como "no".

No hay para qué decir que, a pesar de estas definiciones dogmáticas conceptuales la naturaleza íntima del misterio de la unión hipostática queda insondable. Ningún concepto, ninguna palabra humana podrá jamás expresarlo de una manera perfecta. "Nadie conoce al Hijo si no es el Padre y aquel a quien el Hijo quiere revelarlo" (Mat. XI, 27). La doctrina de Calcedonia no hace otra cosa que trazar límites. Su propósito no es revelarnos la naturaleza íntima del cómo de la Encarnación, describir y establecer la manera como ella se ha verificado: esto no es posible. Ateniéndose a la carta dogmática del papa León el Grande (t 461), el Concilio se contenta solamente con enseñar que no hay "más que un solo y mismo Cristo, el Hijo único y Señor en dos naturalezas, sin confusión ni transformación (contra Eutiques), sin división ni separación (contra Nestorio)".

En esta forma quedan excluidas y rechazadas de antemano todas las concepciones que restringen o limitan una u otra de las naturalezas de Jesucristo, porque la integridad de las dos naturalezas en Jesús podría quedar alterada por ello. O bien Cristo deja de ser el verdadero Dios perfecto, o bien no es hombre verdadero y perfecto. Acerca de la unión de las dos naturalezas en Cristo, se deben rechazar todas las doctrinas que no la consideran más que *puramente exterior o fortuita*, como dos líneas paralelas que se tocan exteriormente, pero que interiormente, orgánicamente, guardaran su autonomía y permanecieran siempre separadas. También fueron declaradas falsas las doctrinas que exageraban el carácter real de la unidad existente entre las dos naturalezas y que afirmaban que esta unión produce una nueva naturaleza, o que entraña una fusión en favor de la una o de la otra de las dos naturalezas.

Esta unión de las dos naturalezas es una unión inmutable, de modo que la segunda Persona de la Santísima Trinidad queda unida para siempre a la naturaleza humana. "Si alguno dice que (el Salvador) ha dejado su carne y que la divinidad sola, es decir, sin la carne, continúa existiendo, y niega que la naturaleza que Él ha asumido está actualmente con Él y que Él debe volver con esta naturaleza, ese tal no debería poder contemplar la gloria del retorno del Señor" (S. Gregorio Nacianceno) (24).

Todo lo que hasta aquí ha sido expresado negativamente tiene sin embargo un contenido positivo. Conforme a la definición de Calcedonia, no encontramos en el Dios hecho hombre, Jesucristo, la misma simplicidad que encontramos en Dios o en el hombre. Se trata más bien aquí de una relación compleja, es decir, de la unidad de persona que, además, es la del Verbo, en la dualidad de las naturalezas. La unidad de la hipóstasis garantiza la unidad de vida ; la dualidad de las naturalezas, su dualidad y su cohesión. En la única hipóstasis divina la unión de las dos naturalezas forma una nueva y especial "dualidad-unidad", que no se la encuentra ni en Dios ni en el hombre. Porque en Dios la unidad de la naturaleza *está* en la trinidad de las Personas, en la que cada una de ellas la posee de modo perfecto. En la humanidad, por el contrario, vemos la unidad de la naturaleza en la multiplicidad de las personas, y cada una (es decir, cada hombre) la posee de modo personal. Pero en el caso de Cristo encontramos dos naturalezas muy diferentes que, estando inseparablemente unidas en una sola persona, guardan cada una intactas su manera de ser y su propia actividad. El dogma rechaza, pues, categóricamente la fusión completa de las naturalezas, pero afirma su unión, es decir, una cierta manera de asimilación, y mantiene plenamente las diferencias. Si, por otra parte, la definición rechaza también la separación total,, afirma sin embargo un cierto aspecto de distinción, evidentemente bajo la garantía de la inseparabilidad. Brevemente: el dogma de Calcedonia afirma que la unión de las dos naturalezas en Cristo presenta un cierto lazo indestructible, puesto que existen efectivamente sin confusión, y una distinción que prácticamente es inseparable; es, pues, una unión que excluye toda oscilación en uno u otro sentido.

Con todo el dogma no dice en qué consiste propiamente esta relación positiva mutua entre las dos naturalezas. Con esto deja a las especulaciones posteriores la posibilidad de establecer nuevas conclusiones. Es lo que sucedió en el siglo VI, en el Concilio Ecuménico de Constantinopla (680). El dogma de las dos naturalezas encontró en él una nueva confirmación, y la cuestión relativa a las dos voluntades y a las dos operaciones en Cristo fue allí cortada por lo sano. Según las definiciones de este Concilio, hay en Jesucristo "nuestro verdadero Dios. .. dos naturalezas que resplandecen en su única hipóstasis" y que poseen cada una su voluntad natural propia y su operación natural propia. "Una y otra de estas naturalezas quieren y operan lo que les es propio con el concurso de la otra", cooperando juntamente "para la salvación del género humano" (25). Esta definición dogmática subraya expresamente el hecho de que en Cristo, no sólo la humanidad como tal guarda su autonomía, sino también su libre actividad, es decir, su voluntad y su operación conservan, en unión con la divinidad, su independencia.

Así, podríamos decir, la definición completa el dogma de Calcedonia desde el punto de vista dinámico. Pero, no más que el precedente, el Concilio de Constantinopla no franquea los límites puestos a la dualidad por el principio fundamental que exige la salvaguardia entera de la humanidad en Cristo, de su no-absorción por la divinidad. Se contenta con afirmar que en el Hombre-Dios la plenitud de la naturaleza humana no ha sido disminuida por la plenitud de la divinidad que reside sustancialmente en Él.

Con el VI Concilio ecuménico cesa el desenvolvimiento doctrinal del dogma de la Encarnación. Se habían necesitado más de tres siglos para colocar los jalones que, como otras tantas barreras, condujeran a la médula del inefable misterio. Ir más lejos, correr el velo del mismo acontecimiento, decir cómo se ha producido, es decir, explicar cómo la hipóstasis de la segunda Persona de la Santísima Trinidad se unió a la naturaleza humana en el instante de la concepción, y cómo por eso mismo llegó a ser el Dios hecho hombre, *Jesucristo*, es imposible. Este misterio permanece insondable a nuestro espíritu. "No podemos decir que comprendemos el cómo de la unión de lo divino y de lo humano. Es verdad que no ponemos en duda, a causa del misterio, que Dios haya nacido en la naturaleza humana; en cuanto a escrutar *el cómo*, rehusamos a ello porque supera nuestra razón" (S. Gregorio Niseno) (26). El recuerdo de esta impotencia radical para penetrar hasta el fondo del misterio del Hombre-Dios debe dominar todas las investigaciones que se permite el espíritu humano acerca de la naturaleza del Verbo hecho carne. "Los más grandes oradores se quedan mudos como peces ante ti, oh Jesús, nuestro Salvador, canta la Iglesia Oriental. Ellos no llegan a explicar cómo tú puedes ser Dios inmutable y hombre perfecto. En cuanto a nosotros, admiramos este misterio y clamamos con verdad: "¡ Oh Jesús, Dios eterno ! ¡ Oh Jesús, Juez de los vivos y de los muertos ! ¡ Oh Jesús, Hijo de Dios, sálvanos !"

"Las fórmulas del Concilio de Calcedonia y de los sínodos anteriores y ulteriores no deben forjar ilusiones, escribe el P. Leoncio de Grandmaison (1868-1927) en su magistral obra *Jesucristo*. El

único cuidado (de los Padres) es rechazar los conceptos inexactos, las fórmulas que ponían en peligro una parcela de lo que la Iglesia ha creído siempre, de esta tradición no escrita o sugerida más bien que precisada en las Escrituras, pero viva en el corazón de los fieles, inspiradora de la devoción pública, postulado constante de la liturgia y del culto" (27).

Por áridas que puedan parecer a primera vista para el corazón y para la imaginación las fórmulas dogmáticas, ellas no quieren decir en el fondo más que una cosa sola, pero esta cosa basta para hacernos caer de rodillas: el Dios eterno se hace un Dios que se reviste de carne y se convierte en hombre. Se une a la vida del mundo y acepta con ella las limitaciones temporales. El verbo se hace Jesús: nace en un lugar y en un tiempo determinados, vive y muere. Esto nos resultará más claro aún si decimos: Jesucristo es "una persona que, a despecho de su evidente humanidad, nos impresiona de un extremo al otro, como que ella posee, en dos mundos, lo divino y lo humano" (28). Expresada en términos abstractos, esta frase hace aparecer las fórmulas de Efeso y de Calcedonia. Pero si se quiere recalentar el corazón a la luz de estas palabras a fin de nutrir con ellas la vida, es necesario entonces ir hasta la fuente de donde ellas brotan y meditar las realidades que ellas expresan y las verdades que encierran.

Abrid el Evangelio y veréis que el Hombre-Dios aparece en una época determinada por él, de acuerdo con la antigua tradición bíblica, que está toda llena de él (Mat. V, 17), realizando así, en el sentido más profundo y espiritual, las inmensas esperanzas de los profetas, de todo el mundo antiguo y aun de "todo el universo celestial" (S. Jerónimo) (29). Él afirma que es el portador del misterio divino, que participa de la omnipotencia del Padre, que es el Maestro y el guía indispensable, el "mistagogo" que inicia en el misterio de la vida divina, el consolador y el apoyo de todos los que se han puesto en su escuela. Mediador omnipresente, promete estar siempre en medio de aquellos que ruegan en su nombre. Dispensador omnipotente, asegura a todos aquellos que sacrifican todo por seguirlo, sólo Él, el céntuplo aquí abajo por medio de los dones del Espíritu Santo, y después de la muerte, la vida eterna. Se llama a sí mismo rey, y sus servidores son los ángeles. Declara que el último juicio que se pronuncie sobre nosotros dependerá de nuestra actitud para con Él.

Se presenta a sí mismo, no como un maestro al que se sigue solamente durante el tiempo de iniciarse en los primeros grados de la sabiduría, sino como un modelo permanente y necesario que todos deben seguir. Sus acciones son otras tantas normas, su influjo es inagotable. Él es el solo y único mediador, y no solamente el canal, sino también la fuente. *"Vale por lo que enseña, pero también por lo que es; por la dignidad de su persona más aún que por la importancia de sus lecciones.* No es un camino, sino *el* camino; no trasmite la vida sino que la da; no es una luz en el mundo, es *la* luz del mundo. Por esto hace promesas que sólo Dios puede garantizar; reclama para sí lo que sólo Dios puede exigir... y es tal porque es el Hijo de Dios, único, coeterno al Padre y una sola cosa con Él" (30). "Yo y el Padre no somos más que uno" (Jo. X, 30). Estas palabras las confirma con actos que son otras tantas señales de luz... "Los ciegos ven, los rengos caminan, los leprosos son curados, los sordos oyen, los muertos resucitan... ¡Felices aquellos para quienes yo no seré una ocasión de caída! (Mat. XI, 5-6) responde a los enviados de Juan Bautista. Y a los judíos que lo rodean, siempre carnales y groseramente materialistas, les dice: Si "queréis creerme, creed a mis obras, y así sabréis y reconoceréis que el Padre está en mí y que estoy en el Padre..." (Jo. X, 38).

Por otra parte Jesús de Nazareth es bien a las claras un hombre hecho de carne y hueso, un "una caña pensante" (Pascal) (31), que como todos nosotros, "se inclina bajo los golpes que lo aplastan". Como uno de nosotros, crece en edad y en sabiduría. Soporta el hambre y la sed en los caminos de Galilea, se duerme abrumado de fatiga, pero cuando lo despiertan, calma la tempestad. Llora sobre la tumba de su amigo para resucitarlo en seguida con una palabra cuando el muerto estaba ya desde hacía cuatro días en el sepulcro. Sufre la agonía, su sudor es "como gotas de sangre que chorrean hasta el suelo", pero luego su solo nombre echa por tierra a los que han venido para arrestarlo. "Y a través de estos elementos tan diversos y en apariencia incompatibles. el divino y el humano, resplandece en la imagen evangélica de Cristo una innegable unidad. Esta dualidad no entraña un dualismo como se podía esperar. No son dos. Es un solo yo que piensa y habla, contempla y sufre, cura y llora, perdona y se lamenta... En lo que sabemos de Jesús, en ninguna parte se hallará la juntura por donde introducir la aguda hoja que haga dos partes en esta actividad sostenida. En ninguna parte se puede decir: aquí se detiene, con el poder de un puro hombre, la verosimilitud, la continuación, la impresión de vida real dada por esta vida. Tratad de hacerlo vosotros: no conseguís reducir esta

sublime fisonomía a las proporciones humanas, le quitáis todo relieve, toda apariencia de verdad, hacéis de ella una entidad vaga, incoherente, imposible ⁽³²⁾. Esta Verdad concreta y viviente del Evangelio, "este resplandor sublime de la realidad divina", lo ha engastado el dogma en sus fórmulas. "Bajo la acción de múltiples circunstancias, para preservar la fe de los errores nacidos de simplificaciones que, so color de explicar los datos tradicionales, debilitaban uno u otro de los elementos, reduciéndolos a una entidad conceptual o verbal, o los fundaban torpemente en las metáforas tomadas de cosas materiales, fue necesario precisar, fue necesario definir" ⁽³³⁾. Para nosotros todas estas minuciosas definiciones de la verdad son sagradas. Son el muro de nuestras esperanzas. Es verdad: la luz que brota de ellas no nos atrae tanto como la llama de un hogar amigo. Es una luz que no hace más que mostrar los escollos. "Forjadas en un duro metal en el curso del largo combate contra los errores y las detorsiones sutiles (estas definiciones) son una armadura más bien que un alimento. Para nutrir su vida espiritual y enfervorizar su corazón el cristiano preferirá siempre las palabras inspiradas, llenas de jugo, recogidas en las Escrituras" ⁽³⁴⁾.

La unión hipostática, es decir, la unión sustancial de la naturaleza humana con la Persona del Verbo, es el don pleno y exhaustivo de Dios, la más grande de todas las gracias que pueden ser concedidas a una criatura. Ella representa la participación más perfecta de la divinidad. No existe nada más grande que una tal unión. Todos los prodigios y misterios que se hallan en la humanidad de Cristo no son nada en su comparación : no son otra cosa que sus corolarios necesarios. Hay allí un modo de ser, una forma de existir de una tal sublimidad y de una tal plenitud, que ninguna cosa finita puede serle comparada. Por la unión hipostática, en efecto, no solamente se ha divinizado la naturaleza humana, como sucede a nuestra naturaleza por la gracia santificante, sino que, según la expresión de los padres, ha sido "deificada". Cesa de pertenecerse a sí misma, porque está incorporada a una persona divina, a un Sujeto que por naturaleza es portador y poseedor de la naturaleza divina, y por consiguiente, a Dios mismo. Por eso el portador y poseedor de la naturaleza divina es al mismo tiempo portador y poseedor de la naturaleza humana, y forma con la naturaleza divina un todo indivisible. Es lo que pone perfectamente en claro San Máximo Confesor : "El aire, penetrado de la luz, no parece ser sino la luz del sol (no que él haya perdido su forma propia; pero la luz domina en él y parece ser la luz misma). Así sucede con la naturaleza humana unida plenamente a Dios. Se la llama Dios, no porque haya cesado de existir como naturaleza humana, sino porque ha llegado a hacerse participante de la divinidad a fin de que Dios sólo sea en adelante visible en ella" ⁽³⁵⁾.

Una *tal* unión hipostática no existe más que en Cristo, y en ninguna otra parte en la naturaleza creada, por la simple razón de que ningún ser creado, por autónomo y poderoso que sea, es capaz de atraer a otro ser hacia sí de modo radical, sin ser a su vez atraído por ese ser y sin confundirse con él. Sólo en Jesucristo ha sido franqueado el abismo que separaba a la divinidad y a la naturaleza humana. En Él solo ha encontrado solución la contradicción entre lo infinito y lo finito. En Él sólo la "aspiración hacia Dios", tan profunda en nosotros, ha encontrado su cumplimiento. Un teólogo ruso lo ha expresado de manera sorprendente: "Fuera de la persona de Cristo, lo divino y lo humano quedan separados para siempre por el abismo de una oposición total, de la oposición entre lo infinito y lo finito, entre lo ilimitado y lo creado. No es sino contemplando a Cristo como tenemos la audacia de pensar que la divinidad no es extraña a todo lo que es *verdaderamente* humano. Entonces también nosotros somos capaces de sentir finalmente la alegría y la confortación que nacen y crecen en la conciencia de una tal proximidad de Dios, de una proximidad que nadie en el mundo puede imaginar" ⁽³⁶⁾.

Esta unión hipostática hace que el Salvador Jesucristo, en su humanidad, gracias al único y eterno nacimiento operado en el seno de la divinidad, no sea otro que el Hijo único de Dios, de quien se puede decir con la misma verdad que Él es también el hijo de la Virgen María. "El Hijo de Dios se hace el hijo de la Virgen". E inversamente: gracias a la unión hipostática, el Hombre se hace "el Cristo", es decir, el "Ungido de Dios". Porque la unión hipostática nace y subsiste precisamente por el hecho de que el Verbo divino se vuelca y penetra en la humanidad, y porque en cuanto "Espíritu" acaba *hipostáticamente* por sí mismo la humanidad, la hace su propiedad, se une a ella y forma con ella un ser personal. El ser así formado no es otro que Dios-el Verbo, autónomo en la humanidad y subsistente en ella, *o theós lógos evanthropésas*. A este don de sí a la humanidad, a esta penetración en ella, responde de parte de esta última, no un acto idéntico, sino un acto de conformidad en hacerse miembro del Verbo que la completa hipostáticamente y se une a ella para no constituir más

que una cosa con ella. De aquí nace, considerado de parte de la humanidad, un ser personal. Este ser no es otro que un hombre autónomo, hipostáticamente acabado por el Verbo, *ánthropos logothéis*, "penetrado", desde el primer instante de la unión, "por la gloria de la divinidad invisible" (San Juan Damasceno) (37).

Este dinamismo de la unión, es decir, esta accesión del uno al otro, este deslizamiento del uno en el otro (en griego, *perijóresis*, que nosotros hemos conservado como tal: *pericoresis*) (38), puede ser considerado desde tres puntos de vista diferentes. Primero, en cuanto se trata del *ser* concreto divino y del *ser* concreto humano no hay dos sino un solo ser personal ; e inversamente, en cuanto que este ser es personal, es igualmente el ser concreto humano. Por consiguiente, los términos "hombre" y "Dios" designan en Cristo la misma persona, que es al mismo tiempo Dios y hombre, y en la cual Dios es hombre y el hombre es Dios.

'Además la *pericoresis* significa que el hombre concreto Jesús, gracias a la hipóstasis divina, posee la naturaleza divina, la divinidad. Por esta *pericoresis*, la naturaleza divina pertenece, pues, con su riqueza y su potencia al Hombre-Cristo como propiedad personal, que vive en él para su uso y su goce. "Como el perfume escondido en el lirio pertenece al lirio (39), o como el fuego pertenece al carbón ardiente" (S. Cirilo de Alejandría) (40), así se presenta igualmente la divinización (*théosis*) de la carne (S. Gregorio Niseno) (41). La humanidad en Cristo recibe por el Verbo una divinización interior tal que muchos Padres hablan de Cristo como de un hombre divinizado, *ánthropos theoseis*.

En fin, hay lugar para considerar la *pericoresis* entre la *naturaleza* divina y la *naturaleza* humana, entre la divinidad y la humanidad. Ella consiste en que la naturaleza divina ennoblece a la humanidad de una manera maravillosa y muy especial, en y con la hipóstasis del Verbo, a la cual es efectivamente idéntica. Así la naturaleza divina permite a la naturaleza humana una participación tan esencial a su propia dignidad como la que, en el hombre natural, ennoblece la carne por el espíritu. Como un bálsamo o como el fuego, la divinidad del Verbo impregna y abrasa la humanidad unida a ella. A esta inhabitación corresponde de otra parte una accesión de la naturaleza humana a la naturaleza divina, en cuanto que la primera, como finita, está, no sólo penetrada por la segunda, que es infinita, sino también sumergida en ella, inmersa en ella como en un principio infinitamente superior y más poderoso, y librada íntegramente a su influjo.

Esta última forma de la *pericoresis* se presenta de nuevo bajo dos aspectos. Primero como una relación *ontológica* de las naturalezas según sus esencias; después como una referencia *dinámica*, viviente, de las dos naturalezas, fundada sobre esas mutuas relaciones y completándolas. Y esto se presenta de tres maneras: como asimilación, en un grado eminente, del estado y de la vida de la humanidad en la santidad, el esplendor y la felicidad de la divinidad; como circumincesión de cada naturaleza por el conocimiento y el amor de la otra ; como la dominación perfecta por la divinidad de todas las operaciones de la humanidad. Esto se verifica por la cooperación íntima y, si se puede decir, englobante, de la potencia de la divinidad con la actividad de la humanidad, y recíprocamente (42).

Así, para el alma de Cristo el pecado resulta tan exactamente imposible como lo es para el mismo Verbo. El Salvador no será solamente santo, sino el Santo entre todos los santos, y por consiguiente, toda santidad que se encuentre sobre la tierra brotará de su santidad, como el agua de su fuente. "Tú solo eres Santo, tú solo eres el Señor, tú solo eres el Altísimo, Jesucristo" (43). Y no solamente el alma del Verbo Encarnado, su inteligencia, sus pensamientos, su libertad, sus actos y sus obras son santas; sino que también todo su cuerpo, sus gestos, cada palabra que cae de sus labios, todos sus sufrimientos y todas las gotas de su sangre están divinizadas por la santidad misma de Dios y son, por lo tanto, santas. Santificado por la santidad infinita del Verbo, el Dios hecho hombre es, como el Verbo, la misma visión eterna en la que están encerrados todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia (Col. II, 3). Porque el Verbo como tal, ¿no es el Verbo eterno del Padre, su Sabiduría, su Inteligencia, "la fuente de toda verdad y de toda ciencia"? ¿No es Él esa "luz de luz" que "ilumina a todo hombre que viene a este mundo"? (Jo. I, 9). Esta antorcha de la Jerusalén celestial "este Verbo es Jesucristo" (S. Máximo Confesor) (44).

Como consecuencia de la unión hipostática, de la unión de estas dos naturalezas en la persona del Verbo —aunque las dos naturalezas no se confundan, y guarden cada una su carácter propio sin hacer participar de él a la otra—, se pueden aplicar a Cristo nombres, "idiomas" y actos que no le pertenecen más que como a Dios, e inversamente. La teología nos enseña al respecto que la

comunicación de los idiomas (*koinonía*) no tiene lugar sino en cuanto se consideran las naturalezas en su indivisible unidad, es decir, en la Persona única "in concreto", pero no separada, dividida, es decir, "in abstracto". Hay que notar, sin embargo, que esta comunicación de los idiomas no puede ser perfectamente recíproca. Mientras que todo lo humano es asumido por Dios, lo divino toca al hombre por infusión y representa un estado superior, un enriquecimiento del hombre como tal. Se sigue de ello que los idiomas divinos son capaces de ser atribuidos y comunicados en un sentido más elevado que los idiomas humanos. Por esto ciertos predicados divinos deben ser atribuidos a Cristo como a hombre directamente, en razón de la unión hipostática ⁽⁴⁵⁾. Al asumir la naturaleza humana, el Verbo vuelca en el hombre la oleada de sus privilegios divinos. Los deja que sean eficaces en sí, de modo que el hombre, hipostáticamente perfeccionado por el Verbo, puede también como tal, es decir, sin perder sus limitaciones, poseer los privilegios y beneficiarse con ellos. "La carne del Señor está enriquecida por las fuerzas divinas... sin perder nada de sus propiedades naturales. Las obras divinas que la carne ha realizado, no las ha realizado por sus propias fuerzas, sino por las fuerzas del Verbo al cual ella está unida... Así el hierro rojo no es ardiente por sí mismo, sino porque está compenetrado por el fuego" (S. Juan Damasceno) ⁽⁴⁶⁾.

En virtud de esta constitución, es decir, porque su humanidad no ha adquirido una persona creada propia, sino que ha sido asumida por la segunda Persona de la Santísima Trinidad, Cristo toma parte esencialmente y por naturaleza en la misma gloria infinita que toca al Verbo como a la imagen increada del Padre. El es semejante a Dios no sólo exteriormente sino también sustancialmente. Es la imagen de Dios más perfecta que se pueda imaginar, la revelación del Ser omnipotente de Dios. Por esto el nombre de "Dios" dado a Cristo en cuanto hombre no es sólo un título, sino además una afirmación de su ser, fundada en su carácter de Dios-Hombre; y esta afirmación le corresponde como a coposeedor de la esencia divina. Este nombre de Dios es la expresión de la dignidad específicamente propia de Cristo. Nombre esencial, expresa la grandeza sustancial y la nobleza esencial de su Persona en oposición a los otros hombres ⁽⁴⁷⁾. "Una naturaleza ha divinizado, la otra está divinizada y, me atrevo a decirlo, se ha vuelto una con Dios, *omótheos*. El que unge se ha convertido en hombre, y el que es ungido se ha convertido en Dios" (S. Gregorio Nacianceno) ⁽⁴⁸⁾. En otras palabras: como hombre Cristo es también *el Hijo* en quien habita corporalmente "toda la plenitud de la divinidad" (Col. II, 10). Así su naturaleza humana ha sido elevada a la más alta dignidad que existe, hasta el trono mismo de Dios. No constituyendo más que *un* ser personal con la Persona del Verbo, ella merece, en consecuencia, de parte de las criaturas, la misma veneración que Dios, la adoración en el sentido más estricto y más sublime del término, la adoración de latria. "En el nombre de Jesús, dóblese toda rodilla... y toda lengua confiese: Jesucristo es el Señor" (Fil. II. 10-11). Porque "el Cordero que ha sido inmolado es digno de recibir el poder, la riqueza, la sabiduría, la fuerza, el honor, la gloria y la bendición" (Apoc. V, 10).

Es claro que como consecuencia de la unión hipostática, el Dios-Hombre tenía el derecho y el poder de glorificar y de hacer bienaventurada completamente a su humanidad, es decir, de hacer extensiva a su cuerpo la inmortalidad, la gloria y la bienaventuranza que difundía en Él el fuego divino que transfiguraba su alma, y por consiguiente, de aparecer desde su advenimiento ataviado con el mismo esplendor que no conoció sino después de su resurrección. Esto no se produjo, y es un nuevo misterio, un anonadamiento al cual voluntariamente se sujetó Cristo. Así Él probó, mejor que por una manifestación de su potencia, el poder que posee sobre la gloria que corresponde a su cuerpo. "El Salvador vino a nosotros, no como podía hacerlo, sino según nuestra capacidad de recibirlo. Porque por lo que a Él se refiere, era capaz seguramente de venir a nosotros en todo su esplendor eterno. Pero en cuanto a nosotros, no éramos todavía capaces de soportar el esplendor de su gloria. Esta es la razón por la cual Él, el Pan Perfecto del Padre, se nos ofrece como leche que se da a los niños pequeños. El quiso que fuésemos primero alimentados con su carne como al pecho, y que así, habituados al alimento, comiendo y bebiendo el Verbo de Dios, pudiésemos luego asimilarlos el pan de la inmortalidad que es el Espíritu del Padre" (S. Ireneo) ⁽⁴⁹⁾.

No es sólo como en el caso de Adán, por gracia y disposición especial de Dios, sino por su propio derecho y poder por lo que Cristo estaba en estado de impedir todo movimiento de su naturaleza que no hubiera correspondido a su voluntad. A causa de la dignidad y del poder que le corresponden como a una Persona divina, no podía permitir que deseos desordenados, contrarios a la santidad absoluta de su Persona o de su naturaleza humana, viniesen a oponerse al juicio de su espíritu, o a

presentarse, aunque sólo fuera por un instante, a su mirada interior. Su voluntad era tan inmutablemente santa que jamás pudo ser capaz de admitir una inclinación que le fuese opuesta.

Todas las acciones de la humanidad de Cristo están penetradas de esta "plenitud de la divinidad" (Col. II, 9). En sí, en su humanidad, aunque finita, posee, a causa de su unión con una persona infinita, un valor infinito. Por esto, para alcanzar su plena grandeza, Cristo debe asumir todo lo demás, incorporárselo, divinizándolo todo por el desenvolvimiento de su plenitud (Col. II, 9-10). "Fué ungido y exaltado por nosotros, escribe San Cirilo de Alejandría... (60), a fin de que en adelante la gracia se derramase sobre todos por Él, como un presente ya concedido a la naturaleza y que en lo sucesivo quedaría guardado para toda la raza. Todo lo que posee Cristo se derrama sobre nosotros, porque Él no ha recibido la santidad para sí, (Él era el mismo que trae la salvación), sino para comunicar la salvación, por su medio, a la naturaleza humana..., para santificar a toda la naturaleza". Dios asumió toda la humanidad para salvarla y divinizarla; tal es la enseñanza fundamental de San Ireneo, de San Hilario, de San León el Grande, de San Agustín, de San Atanasio, de San Cirilo de Alejandría, de todos los más grandes doctores de la Iglesia ⁽⁵¹⁾

En virtud de la Encarnación ha quedado constituida una unión especial entre el Dios-hombre y la raza humana. Esta unión no es solamente una unión *exterior*, como sería incontestablemente en el caso de que este Hombre-Dios no representara más que el coronamiento, el fruto más hermoso de la raza, sino, como nosotros lo pensamos, una unión *interior física*, o por mejor decir, ontológica, tan difícil de penetrar como el misterio de la Encarnación del que ella es la consecuencia ⁵². Esta unión es sin embargo un hecho indiscutible, reconocido por toda la tradición patristica; es la raíz y la condición fundamental de nuestra propia redención. La redención comienza con la Encarnación, se continúa en toda la vida de Jesús y se perfecciona en su muerte y en su gloriosa resurrección. En su comentario sobre el Evangelio de San Juan, San Cirilo de Alejandría escribe: "Todos nosotros estábamos en Cristo, y la común persona de la humanidad revivió en Él" **(53)**.

Es decir: el Verbo, que es consustancial al Padre, que se unió a la naturaleza humana y asumió un cuerpo, *no fue solamente un hombre individual, sino que, en un cierto sentido, vino a convertirse en la humanidad entera*. Con más exactitud: *como consecuencia de su Encarnación*, el Verbo se unió, sin ninguna restricción, a la naturaleza humana, y en ella a todo el universo. "Cuando se hizo hombre, dice San Cirilo de Alejandría, tuvo en sí mismo a toda la naturaleza (humana), a fin de que toda ella se regenerase, porque toda la naturaleza (es decir, todo el ser cósmico) se encuentra en Cristo en cuanto que es hombre" ⁽⁵⁴⁾. Por sus méritos trasmite sus prerrogativas a todos y a cada uno. Así la Encarnación se presenta como la adopción de la humanidad en uno de sus miembros, en la unidad de Dios, de tal manera que el vínculo religioso viene a ser, en este caso único y particular, un vínculo sustancial, y por lo tanto, por la unión fraternal con el ser divino, toda la raza humana, en la medida en que sus miembros no se le oponen, se halla suspendida de aquél de quien fluye para ella todo lo que determina su destino ⁽⁵⁵⁾. Lo mismo San Gregorio Niseno, cuando declara que el Señor "se unió a toda la naturaleza humana, como primicias de toda la masa en la que participa cada pueblo: judíos, samaritanos, griegos y finalmente todos los hombres" ⁽⁵⁶⁾.

El Dios que reina por encima del mundo se ha unido al mundo, se ha hecho "Dios y el mundo"; esta conjunción y representa precisamente la unión de las dos naturalezas, la naturaleza divina y la naturaleza humana, "sin separación ni confusión", en una sola hipóstasis divina, en una sola y única vida. Acerca de este punto los latinos no son menos explícitos que los griegos. Él, el jefe con sus miembros, no es *más que un solo hombre*", dice San Agustín ⁽⁵⁷⁾. "Nosotros somos la carne de Cristo", exclama San León el Grande ⁽⁵⁸⁾. San Hilario de Poitiers (+ 367) habla más claramente aún: "El Hijo de Dios, que nació de la Virgen..., asumió la naturaleza de toda la raza humana, y así se convirtió en la verdadera vid que tiene en sí la naturaleza de toda la raza" ⁽⁵⁹⁾.

Todo esto no es en verdad más que el comentario de las palabras del mismo Cristo: "Yo soy la vid, vosotros sois los sarmientos" (Jo. XV, 5). Una vid sin sarmientos, sarmientos sin una vid que no se pueden concebir. Cepa y sarmientos forman un todo orgánico; una misma savia circula por ellos. Y esta unión orgánica entre Cristo y nosotros, el mismo Cristo la funda de nuevo en la unión íntima, ontológica, que existe entre el Padre y Él, el Hijo (Jo XV, 9; XVII, 21, 22, 23, 26).

En razón de ésta consustancialidad con Cristo, toda la raza humana está, pues, desde el instante de la Encarnación, divinizada radicalmente en cuanto naturaleza. El Verbo se deja deslizar, por así decirlo, en el mundo para penetrarlo, regenerarlo primero en su naturaleza y luego en sus esfuerzos

libres. Estos últimos no marchan ciertamente sin aceptación de parte del mundo. Porque cada hombre es salvado *individualmente*, personalmente, y siempre queda libre para rehusar la salvación que le es ofrecida. El amor encarnado no fuerza nunca a la libertad humana. Lleva en sí a todos los hombres que encuentran en él su perfeccionamiento. "El Hijo único... que tiene en su naturaleza a su Padre todo entero se ha hecho carne..., se ha como mezclado a nuestra naturaleza por una unión inefable con un cuerpo de esta tierra. Así ha unido en sí a dos naturalezas por sí mismas muy distantes, y ha hecho que el hombre comunique y participe de la naturaleza divina. La comunión del Espíritu Santo ha descendido, en efecto, hasta nosotros; también en nosotros ha habitado el Espíritu. Esto comenzó a realizarse primero en Cristo. En efecto : cuando se hizo semejante a nosotros, es decir, hombre, fue ungido y consagrado, aunque en su naturaleza divina; en cuanto viene del Padre Él mismo santificó, por su propio Espíritu, el templo de su carne y *todo el universo* que creó, en la medida en que todo debe ser santificado. El misterio que se ha cumplido en Cristo es, pues, el comienzo y el medio de nuestra participación en el Espíritu y de nuestra unión con Dios" (S. Círiilo de Alejandría) ⁽⁶⁰⁾. "Hoy es el comienzo de nuestra salvación y la revelación del misterio eterno", canta la Iglesia oriental y la fiesta de la Anunciación (25 de marzo). "Adán está regenerado... y el tabernáculo de nuestra naturaleza está divinizado por Aquél que ha asumido la naturaleza humana..." ¡ Fiesta de la Anunciación, bella y radiante entre todas! ¡ Es la primera fiesta de la primavera ! Y el mismo cristianismo, cuando ha sido recibido por primera vez por un alma o comprendido por la conciencia de modo más vivo que antes, ¿no es la verdadera primavera de la vida?

"Por su Encarnación, dice San Ireneo ⁽⁶¹⁾, se nos ha concedido la salvación "in compendio", como en el jefe, la cabeza, por el hecho de que Cristo arranca toda la humanidad al pecado y a la perdición y le confiere el principio, la posibilidad de la vida eterna". En la Encarnación Dios recapitula ⁽⁶²⁾ la carne y el espíritu, lo visible y lo invisible. Cristo no es, pues, solamente el miembro impecable de una familia humana pecadora; es el jefe de toda la raza humana, "el Espíritu vivificante, *el primero y último Adán*" (I Cor. XV, 45), del cual el primero no fue sino la imagen.

Mucho antes de la caída nuestro primer padre fue una persona determinada, un yo concreto ; era, por así decirlo, el "Hombre-Humanidad", es decir, el hombre que llevaba en sí a toda la raza humana. Siendo un ser individual, no poseía una individualidad en el sentido *negativo* y limitado de la palabra, como consecuencia del orden destruido por el pecado. "Por el pecado original la unidad de la naturaleza fue rota en mil pedazos, dice San Máximo Confesor, y ahora nosotros nos desgarramos los unos a los otros como bestias feroces" ⁽⁶³⁾.

En efecto, en lugar de formar un todo armonioso, la humanidad caída se ha desparramado en innumerables individuos particulares, presa de aspiraciones contradictorias No se conoce en la actualidad persona alguna que no sea al mismo tiempo una individualidad separada y aislada. Si hacemos de ello un objeto de orgullo, es porque ella es la única imagen de la persona que todavía podemos representarnos. Sin embargo ella está muy lejos de ser esa espiritualidad viviente, esa plena conciencia de sí que engloba y afirma en su ser y en su vida el ser y la vida de todos sus semejantes y de Dios, por quien todos juntos somos y vivimos. Pues bien : este orden existió un día. Conforme al plan original del Creador, cada persona humana debía ser para todas las demás transparente como el cristal ⁽⁶⁵⁾. *Todos en todos y cada uno en todos*, tal es la verdadera naturaleza de la persona. Pero con la caída, la conciencia de Adán se oscureció, y la imagen de la unidad natural de la humanidad se perdió. Desde entonces el hombre no engendrará más que individualidades aisladas y separadas, que a su vez engendrarán otras. Y el primero que nacerá de Adán será Caín, el cual afirmará su egoísmo, es decir, la búsqueda de su yo en detrimento de otro, hasta asesinar a su propio hermano.

Con todo, ningún hombre, ni el mismo Adán, llegó a elevarse por encima de la raza toda entera hasta el punto de poder atraer hacia sí, gracias a esta superioridad, a todos los miembros, apropiárselos y dominarlos. "Adán queda a pie llano en la raza, se yergue por su parte en su raza, aunque haya sido en ella el jefe de fila. Cristo se mantiene absolutamente por encima de la raza, porque su persona divina no es el producto, sino la creadora de la raza. La personalidad de Adán está condicionada, en cuanto a su existencia, por la posesión de la naturaleza humana; la personalidad de Cristo es independiente de ella. No hace más que apropiarse una naturaleza humana para dominarla, para incorporarla a su personalidad, y así ella puede igualmente, al asumir en sí un miembro de la raza, atraer *toda la raza* hacia sí, incorporársela y dominarla" ⁽⁶⁶⁾. Por esta razón toda

"individualidad perversa" ha sido completamente abolida en el nuevo Adán. Por él, en cuanto Dios hecho hombre, Dios se hace solidario de nosotros. Viene a nosotros, *para vivir entre nosotros la vida misma de su Trinidad*. Y lo mismo pasa con nosotros : en cuanto que Él es Hombre-Dios, y por Él, nosotros somos solidarios de Dios. De donde no es menos cierto que es la vida eterna de la Trinidad divina la que tenemos que vivir. Tal es el sentido profundo de las palabras de Cristo: "Si alguno quiere seguirme, que renuncie a sí mismo" (Mc. VIII, 34).

En otros términos, cada uno de los cuales puede ser confirmado por testimonios de la sagrada Escritura y de los padres, cuando el Salvador vino a nosotros, en este mundo terrestre, limitado en el tiempo y en el espacio, y asumió una naturaleza humana, sujeta como tal a las circunstancias históricas, aceptó, por este hecho, las condiciones mismas de nuestra vida limitada en el tiempo y en el espacio. fue una persona histórica. Nació en un tiempo determinado, en un lugar determinado, habló una lengua determinada; brevemente, estuvo sujeto, como toda persona histórica, a una limitación necesaria. Cuando se retiró a Belén no podía encontrarse en Roma; cuando hablaba en arameo no podía al mismo tiempo hablar latín; no era ni griego ni romano.

Sin embargo esta individualidad histórica no es, en un cierto sentido, más que su desenvolvimiento temporal y, si es que se puede decir, representa su carta de ciudadanía. *En realidad*, la individualidad de Cristo no conoce ningún límite de ser. Cristo no es un hombre cualquiera, que forma no importa qué parte de la numerosa masa humana. Es "el Hombre" en cuanto "Hombre-Humanidad". En Él se halla *actualmente* incluida *la humanidad en su integridad*, tal como Dios la contempla, e igualmente cada persona humana con todas sus propiedades personales. "Toda la raza humana, dice San Gregorio Niseno, presenta una comunidad solidaria que hace que ella sea asumida como un solo todo por la persona del Verbo, aun cuando ésta última no hace sino asumir uno solo de sus elementos. Pues bien: este elemento, esta parte el Verbo se la une, de modo muy especial, en la unión absoluta de su persona. Por esto resulta que es la primicia o la parte privilegiada de toda la comunidad. Y sin embargo, como primicia de la comunidad, no se separa del conjunto de la raza. *En Él, por Él, toda la comunidad es atraída por la persona del Verbo*" (67).

Esta idea está expresada más explícitamente aún por San Cirilo de Alejandría, el gran doctor de la Encarnación : "Cristo es a la vez el Unigénito y el Hijo primogénito. Es Unigénito en cuanto a Dios ; es el Hijo primogénito por la unión saludable que El ha formado entre nosotros y Él al hacerse hombre. Por donde, en Él y por Él hemos sido hechos hijos de Dios por naturaleza y por gracia (68). Lo somos por naturaleza en Él y en Él solo. Lo somos por participación y por gracia por Él, en el Espíritu. Así, pues, como ha resultado propio de la humanidad en Cristo el ser Hijo único, porque se unió al Verbo según la economía de la salvación, del mismo modo ha resultado propio del Verbo el ser primogénito y el estar entre muchos hermanos a causa de su unión con la carne" (69). En otras palabras, la unión con el Verbo, que hace que *Cristo sea la Vida*, tiene por efecto, a pesar de la distancia infinita que ella coloca entre Él y nosotros, el que *Cristo sea también nuestra Vida*. Así estamos unidos a él de un modo muy especial. La naturaleza toda entera está *metafísicamente* incluida en la suya. Todas las personas humanas, llamadas a ser y a vivir, vuelven a encontrar su verdadera y auténtica imagen en la persona de Cristo. Toda la humanidad, sin excepción ni límite, en el pasado, en el presente y en el futuro, está, como unidad metafísica, recapitulada en Él. Encarada desde este punto de vista y a esta altura, la cuestión de la raza y de la nacionalidad del Verbo encarnado nos parece muy inútil. "Se comprende, en efecto, dice San León el Grande, que las palabras del profeta: ¿Quién puede describir su nacimiento?, no se refieren *solamente* en Jesucristo, Hijo de Dios, *a su naturaleza divina*. El Salvador, mis muy amados, ha nacido, no de la semilla de la carne, sino del Espíritu Santo" (70). *Él es el Yo que recapitula todo, el Yo de la unidad natural de la humanidad, el Yo soberanamente grande*. Él está al mismo tiempo cercano y accesible a cada uno. En verdad, no hay en Él ni griego, ni judío, ni esclavo, ni libre, ni siquiera hombre y mujer. "La gran comunidad lleva a todos los hombres y, como la sangre en las venas, la vida divina circula y atraviesa misteriosamente a todos los hijos de Dios, y los eleva a ellos y con ellos a toda la creación, hasta los secretos del inefable esplendor de Dios" (71).

Para todos y para cada uno Él es el modelo, el que habla directamente al corazón y a la razón y, como una espada de dos filos, penetra hasta lo que ellos tienen de más oculto. Todo hombre que se vuelva hacia Él se verá, en su imagen, tal como debiera ser, tal como Dios lo quiere. Y si, aunque no fuese más que una vez en nuestra vida, tenemos la felicidad de encontrarlo, a Él, que es para nosotros el más próximo, no encontraremos entonces jamás a nadie que pueda resultarnos más

íntimo. En Él se halla, sin restricción individual de ninguna especie, la plenitud de la humanidad. Por esta razón nada humano, excepto el pecado, le es extraño, y todo hombre, cuyo ser propio está fundado en Él, es su "prójimo". Esta es también la razón de por qué cada uno ama a Cristo según la medida de su carácter particular. Y sin embargo lo ama como Cristo lo quiere, puesto que él está en Cristo que contiene en sí todo y a todos.

Este hecho trascendente de la identificación mística de Cristo con el conjunto del género humano, como consecuencia del cual su vida humana personal se amplifica hasta encerrar en sí toda la historia de la humanidad, no es el corolario de nuestra unión exterior y empírica con el Salvador. La vida puramente individual, limitada y determinada por el espacio y el tiempo, que Cristo llevó aquí abajo, excluye por sí sola semejante solución. Se trata aquí de una unión interior, absolutamente trascendente, mística. Aunque se haya realizado en el espacio y en el tiempo, la Encarnación del Verbo posee también una significación supratemporal y eterna, y la unión contraída por Él con el mundo y con la humanidad no se ha destruido después de su retorno al Padre. "Yo estoy con vosotros hasta el fin del mundo" (Mat. XXVIII, 20). Ella subsiste y se extiende a todo el pasado y a todo el porvenir. La humanidad de Cristo, dice San Cirilo de Alejandría, toma sobre sí nuestras miserias y nuestra muerte a fin de que en Ella, que está unida a la vida, recibamos nosotros la vida eterna ⁽⁷²⁾. Todo lo que encierra esta humanidad debe pasar en nosotros ⁽⁷³⁾. Su vida es la curación del mundo, y los acontecimientos de su existencia son el patrimonio común de la humanidad ⁽⁷⁴⁾. La Escritura borra con frecuencia las distinciones entre la humanidad de Cristo y la nuestra ⁽⁷⁵⁾; habla muchas veces de dos a la vez y muestra así que la obra de Cristo no está terminada mientras Él no nos haya transfigurado en lo que le es propio ⁽⁷⁶⁾.

Esta idea encuentra también su confirmación en el ciclo litúrgico que reproduce la vida terrestre de Cristo con todos sus acontecimientos, y no sólo a título de simple recuerdo, sino realmente. En efecto; aunque históricamente y materialmente estos acontecimientos pertenecen al pasado, su valor continúa siendo pleno y eficaz en el presente, así como la gracia que nos hace participar de Él. Estos hechos han sido vividos aquí abajo, en la tierra, *para nosotros*, por Cristo; y Él continúa todavía dando parte de sus frutos a las almas a las que quiere marcar con su semejanza. El mismo Salvador es quien trabaja por nuestra salvación y por nuestra santificación; pero todas las veces que cada uno de estos misterios se repite para nuestra alma se convierte en una nueva revelación de Cristo. Y cada misterio posee su belleza propia y su gracia particular, su fuerza de misterio, *dynamis tú mysteríu*, como dice San Gregorio Nacianceno ⁽⁷⁷⁾. Esto se explica por el hecho de que los acontecimientos de la vida de Jesús son en realidad, no puros ejemplos para meditar e imitar, sino también "las fuentes de la gracia". En virtud de la unión de nuestra naturaleza humana con el Verbo, toda alma humana tiene parte en la gracia que desborda del alma de Cristo. Y cada misterio de su vida, que expresa siempre un estado determinado de su persona divina, nos hace tener una parte especial en su divinidad. Cada nueva fiesta de Navidad será para nuestra alma como un nuevo nacimiento a la vida divina, y en cada Viernes Santo la gracia nos presionará a revivir los terrores de la muerte destructora de nuestros pecados, a fin de que con Cristo resucitemos en la mañana de Pascua y nos entreguemos a Dios con tanto mayor ardor. Porque Cristo vive en su humanidad, padece todos sus sufrimientos, se regocija con todas sus alegrías y se queda sin embargo "a la diestra del Padre". No habría que creer, sin embargo, que todavía sufre o experimenta nuevas alegrías. Dolores y alegrías no son evidentemente ya para Él una experiencia personal. Ya no es más apto para pasar por estos estados y por estos sentimientos. Somos más bien nosotros, es decir, su cuerpo místico, los que experimentamos todo esto. En cuanto a Él, permanece eternamente en el cielo nuestro gran "compasivo", nuestro gran "compañero de lucha". Cuando Saulo de Tarso, "respirando la amenaza y la muerte contra los discípulos del Señor" (Hechos, IX, 1), fue derribado a tierra en el camino de Damasco por la fuerza del Verbo, oyó una voz que le decía : "Yo soy Jesús a quien tú persigues" (Hechos, IX, 5).

¡Palabras verdaderamente extraordinarias e insondables! Nunca acabaremos de meditarlas y de gustarlas. Incapaces de captarlas en toda su plenitud, al menos dejémonos penetrar por ellas. Porque *ahí* es donde están escondidas las prendas de nuestra grandeza. *Ahí* tocamos el misterio del primero y del segundo Adán, el misterio de la unidad divino-humana, "unipersonal" y al mismo tiempo "omnipersonal".

Esta identificación mística de Cristo en su naturaleza humana con el conjunto de la raza humana no destruye, sin embargo, el ser personal del hombre. Lo prueba el hecho de nuestra independencia y

de nuestra libertad. La humanidad de Cristo no reemplaza nuestra propia humanidad, pero vive y sufre con ella por la fuerza de esta identificación. El dinamismo de estas dos naturalezas, de la humanidad de Cristo y de la nuestra, del nuevo Adán y del antiguo, puede presentarse, según nuestro grado de santidad, bajo diversos estados y bajo diversas formas. Pero con todo nunca, ni siquiera en la unión en el seno de la gloria divina, nuestra naturaleza humana dejará de ser lo que es, es decir, que en su transformación en Dios no habrá identidad pura. "Esto es una perniciosa herejía. Aun en la unión más elevada y más íntima y más profunda con Dios, la naturaleza divina y el ser divino permanecen infinitamente por encima de todas las alturas. Se entra allí en un abismo divino, que no es y que jamás se convertirá en criatura alguna"... (Tauler) ⁽⁷⁸⁾. La unidad no absorbe al individuo; lo eleva. Por otra parte, la diversidad de las personalidades no hace más que confirmar la unidad : nace una *unión*, pero no una *fusión*. Una fusión excluiría además todo movimiento, y de consiguiente, toda acción que llevara al uno a identificarse con el otro. Como el fuego que penetró en la zarza ardiente sin consumirla, así nuestra naturaleza creada conserva su autonomía en todos los grados de su divinización.

Por sublime que parezca en el estado de nuestra humanidad culpable y caída este hecho de la unidad personal en la pluralidad, es sin embargo para nosotros una realidad, y una realidad histórica. No es otro, en efecto, que la Iglesia, es decir, la personalidad universal, el cuerpo del Dios-Hombre en su extensión plena y universal: en ella Cristo es "todo en todos". Esta unidad no aparecerá, sin embargo, en todo su fulgor sino en el día del juicio final. Entonces, como dice San Agustín, se verá que el cristianismo es "el Cristo uno y único que se ama a sí mismo" ⁽⁷⁹⁾, y cada hombre se identificará con Cristo. Entonces las palabras decisivas del Salvador revelarán también que Él es el "Hombre-Humanidad". Porque el rey dirá: "Venid, benditos de mi Padre, a tomar posesión del reino *que está preparado para vosotros desde la creación del mundo*, porque tuve hambre y me disteis de comer, tuve sed y me disteis de beber, era huésped y me recibisteis, estaba desnudo y me vestisteis... En verdad os digo: cada vez que lo habéis hecho con uno de estos mis más pequeños hermanos, lo habéis hecho conmigo". Y a los que están a la izquierda les dirá: "Alejaos de mí, malditos, al fuego, fuego eterno, que fue preparado para el diablo y para sus ángeles... En verdad os digo: cuantas veces no lo hicisteis con uno de estos mis pequeños, no lo hicisteis conmigo" (Mat. XXV, 31-40).

¡Palabras últimas, definitivas, luminosas del Señor! ¿Cómo no amarlas por su claridad? Ellas nos muestran lo que es verdadero. Son la prueba divina, y por lo tanto irrecusable, de que la doctrina de Calcedonia vale todavía y siempre, aun después de la Ascensión de Cristo. Las dos naturalezas se mantienen unidas en el cielo a la diestra del Padre, porque Dios y el hombre están allí ambos presentes en la persona única del Dios-Hombre, Dios y la criatura unidos en la hipóstasis del Verbo. "Allí donde el Padre engendra a su Hijo, en la extrema profundidad, allí también la naturaleza humana encuentra su vida y su movimiento interior. Se sienta en el cielo mucho más alto que los ángeles y es adorada por ellos" (Maitre Eckhart) ⁽⁸⁰⁾.

En adelante no hay más Dios sin el mundo y no hay más mundo fuera de Dios. El mundo está en Dios, y sin embargo la Trinidad santa continúa subsistiendo muy por encima del mundo, en la inmutable bienaventuranza de su existencia eterna.

Después de todo lo que se ha dicho, ¿se podrá jamás proclamar bastante la importancia y glorificar la persona de aquélla a quien la Iglesia tiene por "más venerable que los Querubines e incomparablemente más gloriosa que los Serafines" ⁽⁸¹⁾, *la Inmaculada Virgen María*? Ella es "Theotokos", la Madre de Dios. Esta dignidad sobrepasa en esplendor a todas sus virtudes, a toda su radiante pureza, o más bien, todo está condicionado por ella, todo recibe de ella su insondable profundidad. Esta verdad se manifiesta sobre todo en la devoción de la Iglesia oriental por la Virgen. Ella contempla menos a María como una soberana al servicio de la cual se consagra sino por medio de un homenaje que recuerda el de los caballeros : "Nuestra Señora", o "Madona". La Virgen no es allí ya en primer plano el modelo de la pureza y de la santidad perfectas. Es sobre todo y ante todo Madre, Madre del Verbo encarnado y de todos los hombres. El fundamento teológico de esta actitud es fácil de comprender. La grandeza de María reside en el misterio de la Anunciación. La Encarnación supone, en efecto, la existencia de la carne, es decir, del mundo creado, teniendo como centro al hombre en la plena integridad de su naturaleza. En la Encarnación Dios no crea algo de la nada por su omnipotencia. Tiene delante de sí un mundo al que Él mismo ha llamado a la existencia. Por eso la Encarnación no es un acto de dominación de Dios *sobre* el mundo, sino un acto de su potencia *en* el mundo; por consiguiente ella no tiene solamente *una*, sino *dos* caras : *el*

mundo, que recibe a Dios en la persona de un hombre, y *Dios* que aspira a esta recepción. La grandeza del don divino va tan lejos que la Encarnación aparece como dependiendo, no sólo de solo Dios, que por amor a su criatura busca unirse a ella, sino también de la criatura, de su naturaleza tanto como de su libertad. La criatura debe ser apta para recibir a Dios, digna de recibirlo, y más aún, debe quererlo libremente.

Esto es precisamente lo que se ha realizado en el caso de la bienaventurada Virgen. Su aparición es la más grande obra de gracia que la tierra haya conocido jamás. Durante miles de años la plenitud fecunda del Espíritu Santo preparó esta santidad. Probada por el destino y por toda clase de tentaciones, esta santidad creció elevándose siempre más por encima de la humanidad caída hasta que alcanzó su grado máximo en la persona bendita de la Virgen. "La plenitud de la gracia que se encuentra en ella le da exactamente, como la santidad divina lo hace en su Hijo, un sitio completamente aparte de los ángeles y de los hombres" (Card. Newmann, 1801-1890) ⁽⁸²⁾. En previsión de la muerte redentora del Hijo de Dios, ella fué, como lo canta la liturgia oriental, "purificada antes de su concepción, santificada por Dios" ⁽⁸³⁾, penetrada del Espíritu Santo, mientras que su impecabilidad personal dejaba constantemente su alma abierta al influjo incesante de la gracia. En el mundo decaído y pecador ella fue el verdadero "libro viviente de Cristo", la personificación de toda la creación, o por mejor decir, de la humanidad, síntesis de todo lo creado. No ciertamente de esta humanidad herida por el pecado, sino de la verdadera humanidad, tal como un día salió realmente de las manos de Dios, de todo el género humano que da al Verbo la naturaleza humana y se muestra digno de unirse a la naturaleza divina en la unidad de su Persona. La Iglesia oriental expresa este misterio de modo magnífico cuando canta en el oficio de las Vísperas de Navidad: Qué vamos a ofrecerte, oh Cristo, porque por nosotros has aparecido como hombre sobre la tierra? Cada una de las criaturas salidas de ti te presenta su testimonio de gratitud: los Angeles, su canto ; el cielo, la estrella ; los Magos, sus dones; los pastores, su admiración; la tierra, la gruta; el desierto, el pesebre; ...pero nosotros, una Madre Virgen."

La Encarnación espiritual y corporal del Verbo se debe a la libre cooperación de María que se afirma, no como sucedió en Adán y Eva, por un acto egocéntrico, sino por un acto de heroica obediencia y de sacrificio. Este acto hace de ella "un vaso de amor", "una causa de salvación para ella misma y para toda la raza humana" (S. Ireneo) ⁽⁸⁴⁾, y se verifica por la fuerza del Espíritu Santo que, desde toda la eternidad reposa sobre el Verbo. En el momento de la generación temporal de Cristo, Él cubre con su sombra a María y, con Él mismo, lleva a su seno al Hijo de Dios. La santa Virgen se vuelve semejante a la "tierra fértil", su seno se convierte en el lugar en que reposa Dios. En cuanto que da al Verbo la naturaleza humana, se revela como su Madre purísima desde toda la eternidad, Theotokos, bendita entre todas las mujeres. En cuanto lo recibe en perfecta unión de vida por un acto de amor inmolado, se revela su Esposa. En cuanto representa a la naturaleza humana en su integridad, se revela la personificación de la Iglesia, la Reina del cielo y de la tierra. Así podemos verdaderamente exclamar con la liturgia oriental: "Nosotros te alabamos, nosotros te glorificamos y nos prosternamos ante ti, oh Madre de Dios, porque has dado al mundo un Hijo que es Dios, ...y a nosotros que estamos sobre la tierra nos has abierto la puerta del cielo".

La maternidad divina es el lado humano de la Encarnación, una *condición* sin la cual esta última no habría podido realizarse. Jamás el cielo se hubiera inclinado sobre la tierra si la tierra no lo hubiera recibido. Para ser completa, la imagen de la Encarnación implica como consecuencia la del descenso del Espíritu Santo sobre la santísima Virgen María. Por esto el icono de la santa Virgen que tiene al Niño Jesús en sus brazos es con mucha exactitud la representación más verdadera y la más fiel de la Encarnación y, por consiguiente, de nuestra salvación. Ella simboliza a la humanidad en su plenitud, es decir, como a una criatura llena del Espíritu Santo e inseparablemente unida al Verbo. "Aquí resplandece la gran significación redentora de la Madre de Dios. Sin ella no hay filiación divina para los hombres; sin ella nada de vida ni de gracia que nos vengan del Verbo" ⁽⁸⁵⁾.

La bienaventurada Virgen María es el centro del mundo creado, previsto desde toda la eternidad. Un centro que refleja e irradia la llama y el ardor de la luz celestial. "Estrella que engendra al sol", "cáliz de la alegría", así se llama la liturgia en sus esfuerzos por expresar su dignidad de madre "llena de gracia" que, semejante a la aurora que se levanta por encima de la creación original, rodea e ilumina "al Cordero místico", a la "Sabiduría celestial" que reina por encima de todos los coros angélicos. Ella es, con Cristo, la señal de la regeneración y de la transfiguración, el milagro de la resurrección de las almas muertas y de la naturaleza caída. De la plenitud de su gracia "se regocija

la creación entera: los coros de los ángeles y todo el género humano". Ella es el "templo santísimo, el paraíso espiritual, el ornato de las vírgenes", como canta la Iglesia oriental, porque de ella ha tomado la carne Dios. Él, nuestro Dios, que existe antes de todos los tiempos, ha tomado su seno por morada. "De ti, oh bienaventurada, se alegra todo el universo entero".

Esta es la razón de porqué se la llama también "el Velo de protección que se extiende por encima del mundo, más amplio que una nube densa." "Ningún hombre puede verme y vivir", dice el Señor (Ex. XXXIII, 20) : el Señor es demasiado santo y el mundo demasiado pecador. "El fuego divino, la dulzura de la traición que purifica los corazones arrepentidos es una tortura ardiente para los endurecidos" ⁽⁸⁶⁾. Por esto, durante su vida terrestre Cristo jamás reveló en toda su plenitud la potencia y el esplendor de la divinidad. El mundo no hubiera podido soportar semejante resplandor. Por su *Fiat* la santa Virgen nos da a Aquél que supera a toda esencia creada. Al envolver al Inaccesible con su propia carne, ella nos lo conserva al mismo tiempo como escondido bajo las apariencias del Cordero redentor. La Inmaculada se levanta así entre el mundo pecador y Dios. La que es "más digna que los querubines y más bella que los serafines" concentra en sí todo el fuego ardiente de la Potencia y del Amor divinos, a fin de que el mundo sea perdonado y no reducido a cenizas.

¿Qué de extraño entonces si la aparición de la Madre de Dios llorando en la Salette, el 19 de septiembre de 1846, tiene algo de terrorífico? Apenas es posible dejar de estimar la significación de esta aparición casi apocalíptica y tomar a la ligera las lágrimas de la Madre de Dios: "Si mi pueblo no se somete, la mano de mi Hijo se aplastará sobre él. Ella es pesada y yo no tengo más fuerza para retenerla."

Dicho de otro modo, si el mundo se resiste todavía al llamado de la gracia divina, si quiere continuar obstinado rehusando el llamado de Cristo —"¿Hay algo más peligroso para el mundo que no querer aceptar a Cristo?" (S. Hilario) ⁽⁸⁷⁾— entonces la unión se realizará no en la misericordia y en el amor, sino bajo los golpes terribles de la justicia inmanente a todo pecado. Si ella, la Madre purísima de Dios, retira el velo de protección que tiene extendido sobre el mundo pecador, el mundo temblará bajo las plantas del caballo blanco del Apocalipsis. El jinete se lanzará sobre el mundo y la tierra se consumirá bajo el aliento de Aquél cuyos vestidos están teñidos en sangre, de Aquél que juzga y combate con justicia como Rey de los reyes y Señor de los señores y cuyo nombre es el "Verbo de Dios" (Apoc. XIX, 11-16).

"Perpetua protectora, Madre del Altísimo... Oh bienaventurada Madre de Dios, ¡ sálvanos !"

1 *Epist. XXXIX ad Johannem ep. Antioch.* PG 77, 176.

2 *Liber de Corpore et Sanguine Domini* III. PL 120, 1275.

3 *Oeuvres de piété*, París, 1856, p. 1137.

4 SANSON, *op. Cit.* (Encarnación) *passim*.

5 SCHEEBEN, *Mysterien*, p. 269.

6 *Hom. in I ransf.* 18. PG 96, 573.

7 DILLERSBERGER, *op. Cit.*, p. 65.

8 *In Joh. I. 9.* (I, 12). PG 73, 153.

9 *De Trinitate* XIV, VIII, 11, PL 42, 1044.

10 *Rech. de Science Rel.* vol. XXVI, 1936, p. 314. Cfr. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate* XIV, VIII, 11. PL 42, 1044.

11. SOLOVIEF, *op. Cit.*, p. 257-8.

12. *Orat. Catech.* XV. PG 45, 48.

13. *Akathistos á la tris sainte Mire de Dieu*, Ikos 8.

14. *De recta Fide ad Theodosium* IX. PG 76, 1144-45.

15. *Orat. de Incarnatione verbi* 54. PG 25, 192.

16 *Adv. Arianos Or. II*, 70. PG 96, 296. Estas palabras hallaron sitio en las Actas del Concilio de Calcedonia (451).

17. SCIEEBEN, *Mysterien*, p. 277.

18. *Pensamientos* (BRUNSCHVICG), París, 1900, p. 687. (10)

19. Cfr. SCHEEBEN, *op. cit.*, p. 353, rem. I.

20. *Epist. IV ad Nest.* PG 77, 45.

21. La expresión es de san Cirilo de Alejandría.

22. *Ep. Cl. I (XXXVII..., 3)*. PG 32, 327.

23. Cfr. F. HEILER, *Urkirche und Cstkirche*, München, 1937, p. 202-3.

24. *Epist. Cl ad Cledonium I*, PG 37, 181.

25. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, n. 289-93 y A. V. CANT, *Dictionnaire de Théologie catholique*, T. III, Paris, 1911, col. 1267-1269.

26 *Orat. Catech. XI*. PG 45, 44.

27. LEONCIO DL GRANDMAISCN, S. J., *Jesucristo II*, París, 1928, p. 214-15.

28. J. R. ILLINGWORTH, *Divine Irnmanence*, Londres, 1904, p. 50.

²⁹ *In Ep. ad Eph. I, 1, 11*. PL 26, 254.

30 GRANDMAISON, *Op. Cit., II*, p. 48, 58.

31 *Pensées, op. cit.* p. 488.

32 GRANDMAISON, *Op. Cit., II* p. 213-14.

33. LEONCIO DE GRANDMAISON, S. J., *Le dogme Chrétien*, París, 1928, p. 245-6.

34. GRANDMAISON, *Jesucristo II*, p. 216.

35. Citado en KARSAVIN, *O Nacalakh (Des origines)*, Berlín, 1925, p. 51.

36 N. MALINOVSKIJ, *Dogmaticesje Bogolosvie (Théologie dogmatique)*, III, Sergiev-Possad, 1909, p. 25.

37 *Hom. in Transf. Dom. 12*. PG 96, 564.

(38) La expresión es de san Gregorio Nacienceno; cfr. *Epist. ad Cledon.* PG 37, 181.

39 *Scholia de Incarn. Unig. X*. PG 75, 1380.

40. *Ibid.* IX. PG 75, 1377-80.

41. *Contra Eunom.*, sobre todo I, IV. PG. 45, 616-77; cfr. también PETAVIUS, *Dogm. Theol. I. X. c. I, VI*. París, 1867, p. 352.

42. Cfr. M. T. SCHEEBEN, *Handbuch der kath. Dogmatik III*, Freiburg, 1933, p. 7.

43. *La gran doxologia de la Iglesia orienta!* ("Gloria in excelsis" de la Iglesia occidental).

44. *Scholia in Div. Nom. e. VII*. PG 4, 353.

45. Cfr SCHEEBEN, *oP. Cit.*, p. 39.

46 *De Fide Orthod.* III, 19. PG 94, 1080.

47. SCHEEBLN, *op. Cit.*, p. 41.

48. Citado en SAN JUAN DAMASCENO, *De Pide Orthod.* III, 17. PG 94, 1069.

49. *Adv. Haer.* IV, 38. I. PG 7, 1105-6.

50. *Thesaur. de S. et Cons. Trin.* Assert. XX. PG 75, 333; *In Joh. V, 2*. PG 73, 753-6.

51. Ver más en detalle E. MERSCH, S. J., *Le corps mystique du Christ I*, Louvain, 1933, p. XXIII, y también 2^a ed. Bruselas, 1936, p. 411: Cfr. *Nouv. Rev. Théol.* vol. 65, Louvain, 1938, p. 551-82, 681-702.
52. Con su profundidad de espíritu habitual, San Gregorio Niseno ha tratado de esclarecer esta cuestión. Según él, *el verdadero portador de la imagen divina no es el alma individual, sino la naturaleza humana, una y única*, de la que los hombres individuales no son más que la expresión y la imagen. Al hacerse un hombre individual Cristo tomó al mismo tiempo y divinizó esta naturaleza humana general. Por ella todos los hombres están, por así decirlo, en comunión inmediata y ontológica con él. (*De hominis opificio* XVI. PG 44, 177-185). Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Der versiegelte Quell*, SALZBÜRG, 1939, p. 30, 31; y también SCHEEBEN, *Mysterien*, p. 315, 320 y MERSCH, *Op. Cit.*, p. XXV.
53. *In Joh. I*, 14. PG 73, 161-4.
54. *Ibid. V*, 2. PG 73, 753.
55. Cfr. A. D. SERTILLANGES, O. P., *L'Eglise* 1, París, 1917. p. 80-82.
56. *Hom. in Cant. Cantic. XIV*. PG 44, 1085.
57. *Sermo XCI*, 7. PL 38, 570.
58. *Sermo XXX in Nat. Dom. X*. PL 54, 231'.
59. *Tract. in LI Psalms*. 16. PL 9, 317.
60. *In Joh. XI*, 11. PG 74, 557.
61. *Adv. Haer.* III, 16. 6; 18, 1. PG 7, 925-6, 932; y L. RICHAUM, *Le dogme de la Rédemption*, París, 1932, p. 84.
62. Est término, que no se puede traducir exactamente, es de san Pablo (Efes. I, 10). La palabra francesa "réunir", como la latina "instaurare", no refleja el sentido completo : "coronar, colocar bajo una cabeza", en latín "recapitulare" (Tertuliano). Significa que "Cristo está colocado a la cabeza de todas las cosas".
63. ***Quaest. ad Thalass. (Suplemento). PG 90, 256.***
- ⁶⁴ "Peccati vulnere disgregatae", "disgregada por la herida del pecado", dice la oración de la fiesta de Cristo Rey en la Iglesia occidental.
65. Véase al respecto: H. von LUNAC. S. J., *El Carácter social del dogma cristiano*, Lyon, 1936, p. 42-43, rem. 4.
66. SCHEEBEN, *Mysterien*, p. 315-6.
67. *Orat. in illud: Quando sibi subiecerit oinnia (I Cor. XV, 8)*. PG 44, 1317-20, 21.
68. "El hombre santo y bueno no será el mismo Cristo y primogénito, dice Maitre Eckhart, y los otros no se salvarán por él; no es él tampoco la imagen del Padre y el Hijo único de Dios. Sin embargo está cerca de la imagen un miembro de aquel que es verdadera y perfectamente Hijo primogénito y heredero, de quien nosotros somos los coherederos... Por la gracia de la filiación nuestro espíritu y nosotros mismos seremos uno con el verdadero Hijo, miembros bajo una sola cabeza, la Iglesia, que es Cristo". (O. KARBNER, *Meister Eckhart*, München, 1926, p. 125). Estas palabras son el mejor comentario a las palabras de san Cirilo que, hablando de nosotros como de "Hijo según la naturaleza" (*viói theú fysikós*), tiene ante la vista el cuerpo místico de Cristo.
69. *De recta Fide ad Theod. XXX*. PG 74, 1177.
70. *Sereno XXIX in Nat. Dom. IX*, 1; *Sermo XXVI in Nat. Dom. VI*, 3. PL 54, 226, 214.
71. J. TYCIAK, *Ostliches Christentum*, Warendorf, 1934, p. 26.
72. *Thes. de S. et Cons. Trin. Ass. XXIV*. PG 75, 397; *In Joh.* fragmentos VII y VIII. PG 74, 92.
73. *Op. cit.*, Ass. XX. PG 75, 333.

74. *In Joh. IX (XIV, 2, 3)*. PG 74, 184.
75. *Ibid.* II, 6. PG 73, 349; IX (XIX, 16-17). PG 74, 256; XI, 8. PG 74, 512. Cfr. también ERSCH, *Le Corps mystique I*, p. 422.
76. *Thes. de S. et Cons. Trin. Ass.* XXIV. PG 75, 400.
77. *Orat. I in Sanct. Pascha IV*. PG 35, 397.
78. *Sermons II*, París, 1930, p. 107.
79. *De civ. Dei*, XXII, 30, 5. PL 41, 804. .
80. Fr. SCHJLZE-MAIZIEa, *Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate*, Leipzig, 1934, p. 180; y J. QUINT, *Eine unbekannte echte Predigt M. Eckharts* (*Zeitsch. für deutsche Philologie*, vol. 60), Stuttgart, 1935, p. 185.
81. Liturgia de San Juan Crisóstomo.
82. *Mediations an Devotions*, London, 1907, p. 40.
83. Maitines de la fiesta de la Entrada al Templo de la Madre de Dios, el 21 de noviembre, *Calima* después de la segunda *esticología*.
84. *Adv. Haer.* III, 22, 4. PG 7, 959.
85. DILLERSBERGER, *op. Cit.* p. 141.
86. Hiéromoine Jean CHAKHOVSKOJ, *Presvjataja (La Santísima)*, Berlín, 1933, p. 17.
87. *In Evang. Matth. Comment.* XVIII, 3. PL 9, 1019.

CAPÍTULO III EL HOMBRE-DIOS

**Cómo expresar este misterio?
El Incorpóreo toma un cuerpo: el Verbo se
sarga con una carne; el Invisible se hace visible,
y el Hijo de Dios se hace hijo del hombre:**

Jesucristo permanece el mismo ayer y hoy y eternamente.

(Oficie de Vísperas de la Iglesia oriental para el 26 de diciembre).

"El Verbo se hizo carne" (Jo. I, 14) ... Con las palabras que el apóstol san Juan escuchó en la última Cena, el mundo no conoce otras más grandes. Ellas expresan todo el prodigio de la Encarnación y resumen este inmenso misterio.

Dios se hizo carne, es decir, *criatura*. El Dios eterno, el Dios infinitamente libre viene a lo que es finito y pasajero, se mezcla en la trama histórica de la vida humana, acepta el vivir como nosotros un destino. Jamás un pensamiento humano se hubiera atrevido, hubiera sido capaz de concebir algo parecido o de expresarlo con palabras. Sólo el Espíritu Santo que todo lo sondea, hasta las profundidades de Dios (I Cor. II, 10), pudo revelar de Dios que Dios fué su propia criatura.

Un día, para manifestar su amor, Dios decretó la creación del mundo. Quiso que una criatura finita "coexistiese" con su existencia absoluta. Pues bien: he aquí que para probarnos la grandeza de este amor, para confirmar y coronar todas estas revelaciones, Dios nos da a su propio Hijo. ¡Beneficio inmenso, cuánto más grande que el don de la existencia!

El Verbo, "por quien todo fué hecho" (Jo I, 3) viene a la tierra; como lo dice nuestro Credo, "descendió del cielo". Evidentemente este "descendió del cielo" no debe entenderse en el sentido espacial y temporal y, podría decirse, geográfico. El Verbo "deja al cielo" con la paz bienaventurada de la existencia divina y viene a participar de nuestra existencia creada; *se hace* criatura.

¡Qué maravilla! ¿Cómo apartar la mirada de esta paradoja? *¡Dios se hace hombre!* El *Hijo de Dios* se anonada a sí mismo y se hace hijo de la Virgen. Llevará también un nombre humano, el nombre de Jesús. Porque así es como ha sido *llamado*. "Este nombre no le fué dado de afuera, sino que le viene desde toda la eternidad. Pertenece a su propia naturaleza el ser Salvador. Este nombre le es innato, no le ha sido dado ni por un hombre ni por un ángel" (S. Bernardo) (¹). El Dios eterno deja, por así decirlo, su vida divina y "levanta su tienda en medio de nosotros" (Jo. I, 14).

"Subsistiendo en la forma de Dios, no consideró como una rapiña la igualdad con Dios, sino que se anonadó tomando la forma de esclavo y haciéndose semejante a los hombres. Y reconocido como hombre en su exterior se humilló más aún, haciéndose obediente hasta la muerte y hasta la muerte de Cruz" (Fil. II, 6-8).

¿En qué consistió este anonadamiento o, para emplear la fuerte expresión del griego, ese vaciamiento, esa "kenosis"? Para el que se resiste el atribuir a San Pablo un absurdo, debe ser claro que Cristo no podía vaciarse ni de su propia naturaleza divina, ni de las propiedades que le son esenciales, vida, ciencia, potencia, bondad. En el lenguaje usual la palabra forma (*morfé*) no es un simple sinónimo de "naturaleza" o de "esencia" (*fisis, usia*). *Morfé* significa la forma exterior, el aspecto de un ser, que nos lo manifiesta por lo que es; la forma de ese ser es su figura (²).

Según la enseñanza de San Cirilo de Alejandría, el anonadamiento de Dios consiste "en la aceptación de la carne y de la forma de esclavos, en la semejanza con nosotros, a la cual Él se sometió, Él que, según su propia naturaleza no era como nosotros, sino elevado por encima de toda la creación. De esta manera se humilló descendiendo por la Encarnación al estado de la humanidad. Pero permaneció siendo Dios, aunque no hubiera recibido lo que le correspondía por su naturaleza... Debió, sí, acomodarse al estado de la humanidad y al mismo tiempo conservar esa majestad de dignidad divina que le era inmanente según su naturaleza, lo mismo que al Padre" (³).

En su "Explicación del símbolo de Nicea", el gran Doctor repite la misma idea: "El Señor Jesús es uno, el Verbo único del Padre, que se ha hecho carne sin dejar de ser lo que era antes. Ha seguido siendo Dios en la humanidad, y Señor en la forma de esclavo, y lleno de la divinidad en medio de nuestro anonadamiento; Señor de las potencias en la debilidad de la carne y en el estado de humanidad exaltado por encima de toda la creación. Porque lo que tenía *antes* de la Encarnación lo conserva sin perderlo jamás. ¿No era verdadero Dios y verdadero Hijo, Hijo único y luz, Vida y Poder? Y lo que no era lo asumió al tomar las propiedades de la carne... *Sin embargo, no se encarnó de tal suerte que haya una transformación o modificación o cualquier cambio* al tomar la

naturaleza de la carne, ni tampoco de tal manera que se haya producido una fusión o una mezcla..., una reunión de las naturalezas... Más bien, como se ha dicho, tomó del cuerpo virginal e inmaculado una carne animada por un alma razonable y se las apropió a ambas... El Verbo, al hacerse hombre, no dejó, pues, jamás de ser lo que era ; al contrario: siguió siendo Verbo cuando apareció revestido de nuestra naturaleza... Se enseña que Cristo se anonadó porque antes de su anonadamiento poseía con plenitud todo lo que le correspondía como a Dios. El mismo se bajó de las alturas inefables de los esplendores divinos... Un ser libre tomó la figura de esclavo... El, que subsistía en la forma del Padre y era igual a Él se hizo semejante a los hombres" (4).

Al tomar la forma de esclavo y al hacerse semejante a los hombres, el Verbo aceptó también las condiciones propias de una vida humana. En consecuencia renunció a las prerrogativas del honor, de la dignidad y de la gloria, de las que Él hubiera podido disponer con derecho como Hijo de Dios hecho carne. Su humanidad es creada y por lo tanto finita. "Infinita en dignidad, como unida hipostáticamente a una Persona divina, pero finita en su esencia y dotada de una perfección que no agota toda la potencia de Dios; sin contar que ella no ocupa el grado más elevado en la escala de los seres actuales... Por este despojamiento voluntario, operado en su humanidad santa, el Verbo se despojó a sí mismo, puesto que no forma con ella más que una sola Persona" (5). La gloria de la divinidad se esconde bajo el velo de la humanidad. Ahora bien: la gloria es el gozo que experimenta un ser razonable ante el hecho de su perfeccionamiento, el regocijo de su perfección. He aquí a lo que renuncia el Hijo de Dios. "En lugar del gozo sufrió la cruz" (Hebr. XII, 2). El, Dios y Señor de la gloria, apareció aquí abajo en una carne semejante a la del pecado. Con excepción del pecado y de la concupiscencia, aceptó libremente todas las debilidades de nuestra carne pecadora: corruptibilidad, pasibilidad, mortalidad, hasta el punto de que, para su conservación y protección, tendrá necesidad de la ayuda y de los dones de Dios (6).

La elevación de la creación hasta la unión hipostática con el Creador, tal es el gran acto del "descenso" de Dios y el don de su amor. Este amor es tan grande, que Él mismo echa un puente sobre el abismo que separa al Creador y a su creación. En realidad se trata aquí no sólo del abismo ontológico existente entre el Creador y su creación, sino también de ese otro abismo que ha sido cavado entre Dios y el mundo por el pecado del hombre. Por consiguiente la elevación del hombre hasta su unión con el Creador significa también su redención y su reconciliación con Dios, es decir, la victoria del pecado. En estas condiciones, el "descenso del cielo" es *la cruz* que el Hijo de Dios toma sobre sus hombros para salvar al mundo. He aquí el prodigio absolutamente inconcebible del amor de Dios, un misterio en el que "los ángeles mismos desean hundir su mirada" (I Pedr. I, 12).

La palabra "esclavo" en la expresión "la forma de esclavo" que la Escritura aplica a Cristo, se refiere, pues, menos a la naturaleza que a las relaciones del ser creado con Dios. Significa que el Verbo asumió delante de Dios una situación semejante a la de un servidor. "En los días de su vida terrena Él ofreció con grandes clamores y lágrimas oraciones y súplicas a Aquel que podía salvarlo de la muerte. Y fué escuchado por su piedad para con Dios" (Hebr. V, 7). Es imposible explicar hasta el detalle el alcance de este testimonio, porque habla expresamente de una oración muy distinta de lo que es una "conversación con Dios". El Hijo "suplica" verdaderamente al Padre que lo salve de la muerte. Centenares de años antes el profeta Isaías en su libro, al que se ha llamado "el quinto Evangelio", expresó lo mismo: "Y se levantará como un débil arbolito, como un brote que sale de una tierra disecada; no había en Él ni forma, ni belleza para atraer nuestras miradas, ni apariencia para excitar a nuestro amor. Fué despreciado y abandonado de los hombres, hombre de dolores y conocedor del sufrimiento; como un objeto ante el cual se oculta la cara ; expuesto al desprecio, nosotros no hicimos caso de Él" (Is. LIII, 2-3).

Sin embargo, tan verdaderamente como es Cristo y pudo mostrarse, no puede pensar demasiado humanamente ni de su Persona en cuanto que está unida a la humanidad, ni de esta misma humanidad. En la historia de la raza humana la figura de Cristo aparece como un caso absolutamente único. Como hombre fué perfecto. Compuesto de un cuerpo y de un alma, su naturaleza humana poseía todas las propiedades de su componentes. Y con todo, su naturaleza divina no estaba por ello ni deformada ni disminuída. Fué un hombre perfecto y un hombre sin pecado; pero porque su naturaleza humana fué asumida por la hipóstasis divina y unida a la naturaleza absolutamente perfecta de Dios, fué al mismo tiempo un Hombre-Dios, es decir, un Dios que llevaba una vida humana o un hombre que, por su unión interior con Dios, participaba de la vida divina. Ni antes de Él, ni después de Él habrá un ser viviente y racional que pueda igualarlo en

perfección y en el que, según la expresión de Berdiaeff, "los dos nacimientos se unen en uno solo, los dos movimientos —el que viene de Dios y el que viene de los hombres— se transforman en un solo y mismo impulso" (7). El amor realiza en él la síntesis de lo divino y de lo humano; y todo, menos el pecado, podía entrar en Él. Aunque fuera Dios, podía anonadarse hasta tomar la forma de un esclavo, y porque se había cargado con el peso de nuestros pecados, podía sentirse realmente como abandonado de Dios.

Desde el instante de su concepción, su naturaleza humana, como consecuencia de su unión con la naturaleza divina, fué divinizada; y desde ese momento fué Cristo, es decir, el ungido de Dios. La naturaleza humana no fué por esto ahogada ni arrojada a la sombra por la divinidad. Al contrario: se volvió todavía más luminosa y más grande. Cristo fué enviado para revelarnos a Dios por medio de su palabra, por su acción, por su predicación profética, sus milagros y su sacrificio. Para el hombre *como tal* esto es una gloria, una elevación *que en sí y por sí* Dios mismo la ha vivido y por la que se ha revelado. Su persona, la Persona del Hijo. "lleno de gracia y de verdad", ha derramado su plenitud sobre la naturaleza humana en la medida en que esta naturaleza podía recibirla y aceptarla. Y en primer lugar la plenitud de la *Gracia*, de la *Verdad* y de la *Sabiduría* de la misma *Divinidad* que llena su humanidad como un globo de sol, para irradiar luego esta luz de perfección espiritual sobre toda la humanidad y sobre el mundo entero.

La unión hipostática implica, además, la plenitud de la gracia santificante, es decir, de la divinización. Ella la sigue como la luz sigue al sol. Se trata aquí de un perfeccionamiento que hace apto para unir a Dios lo que es finito (naturaleza humana). La gracia es precisamente el modo de ser de la naturaleza, y su esencia consiste en fundar en lo finito esta relación de la unión con lo infinito que, en el caso presente, es la unión hipostática. De la plenitud de esta gracia del Hombre-Dios todos hemos recibido, y "gracia por gracia" (Jo. I, 16-17). El "Doctor de la gracia", San Agustín, comenta luminosamente estas palabras: "El mismo Señor Jesús nos ha dado al Espíritu Santo, no solamente como Dios, sino que también lo ha recibido como hombre. Por esto es llamado "lleno de gracia y del Espíritu Santo" (Jo. I, 14; Luc., II, 52; IV, 1). No ciertamente por una acción visible, sino por el don de la gracia, simbolizado por la unción visible de la que se sirve la Iglesia para ungir a sus bautizados" (8).

Por esto también Él aparece como el más amable, el más fascinante, el más hermoso de todos los hijos de los hombres. Todo en Él, todo su ser respira la gracia y el amor. El es la garantía que nos certifica que el amor de Dios se ha derramado, una vez más por todas, sobre la raza humana. Toda su vida, todo lo que ha pensado, dicho y anunciado, todas sus plegarias, todo lo que ha hecho y cumplido, no fué sino un oleaje continuo de la bondad generosa y de la benevolencia de Dios. Por esto las turbas estaban hasta tal punto subyugadas por "las palabras que caían de sus labios", que les parecía que Él "no enseñaba como los doctores y los fariseos", y se apretujaban alrededor de Él y lo buscaban por todas partes. "Jesucristo, dice Pascal, es un Dios al que uno se acerca sin orgullo y bajo el cual uno se humilla sin desesperación" (9).

Si la Encarnación es una ratificación divina de la creación, más aún: su elevación hasta la unión con el Creador, esto vale sobre todo y en primer lugar para la naturaleza humana del Hombre-Dios. Ella lleva grabada en sí la impronta indeleble de la realidad eterna de Dios, de modo que las leyes inflexibles de la caducidad de todo lo que es terreno están fundamentalmente abolidas para ella.

Del cuerpo del Señor emanan fuerzas sanas, llenas de frescura y de vida. Su sangre y su carne son portadoras y dispensadoras de vida. La vida sobrenatural de toda la raza humana está contenida en ellas como el agua en la fuente. Por eso el cuerpo de Cristo será capaz de realizar milagros. Dios quiere mostrarnos con esto que sin Él, sin su mediación, no es posible ni perdonar los pecados, ni resucitar a los muertos. Sus manos, sus ojos, la saliva de su boca y aun las cenefas de su vestido, todo está impregnado de esa fuerza que proporciona la felicidad y la gracia. Todo irradia la luz de Aquél que por naturaleza es Luz, mientras que Él mismo, por más que tenga la facultad de hacer resplandecer su cuerpo con toda la gloria del cielo, se somete voluntariamente a todas las debilidades de su carne humana. Sufre la sed y el hambre, experimenta la fatiga, crece, se desarrolla, duerme, llora, pasa de un lugar a otro; brevemente: vive como vive todo hombre. Todo esto lo ha tomado Él sobre sí para regenerar y sanear la vida.

Este perfeccionamiento de todas las fuerzas naturales se manifiesta más intensamente aún en el alma de Cristo. El alma del hombre es la compañera de la vida del cuerpo. Toda la caducidad y la

continua variabilidad de la materia se refleja también en el alma. ¡ Cuántas veces es ella, en muchas personas, precisamente por esta razón, tan falsa, mentirosa y solapada ! De todo esto ninguna huella en Cristo. Permaneciendo siempre como alma humana, su alma emprende el vuelo, se instala en las cimas del Espíritu.

La Iglesia ha definido la presencia de dos voluntades diferentes en Cristo: la divina y la humana, sin fusión ni separación, pero jerárquicamente concordantes, así como una doble operación correspondiente a estas dos voluntades. En el momento de encontrarse la voluntad creada y la voluntad no creada, la primera no es absorbida por la segunda. Tampoco está reducida a la función de un instrumento ciego. Las dos voluntades forman una unidad armoniosa que se realiza sin obstáculo por el hecho de su penetración y lucidez mutuas.

Esta mutua compenetración de las dos voluntades en concordancia con cada una de las dos naturalezas es, como se ha dicho, el aspecto dinámico del dogma de la unión hipostática. Del pesebre de Belén al Gólgota, el Hijo será *activamente* obediente a la voluntad del Padre, "seguirá su voluntad". Por eso no hay que comprender la unión de las dos naturalezas en Cristo como una especie de yuxtaposición estática, sino más bien como una reciprocidad real entre las dos operaciones.

De la integridad de las dos naturalezas se sigue que Cristo, aparte de su conocimiento divino —la Encarnación no había velado en modo alguno la Sabiduría y la Ciencia infinitas y perfectas del Verbo—, poseía también un facultad de conocimiento creada, como tenía también una voluntad creada. Bajo la influencia de la divinidad que resultaba de la unión hipostática, el alma del Hombre-Dios fué, desde el instante de la concepción, elevada a un estado de conocimiento que supera sin comparación posible el conocimiento natural y sobrenatural de todos los espíritus creados. Este conocimiento se presenta, pues, como la imagen más perfecta de la Sabiduría y de la Ciencia infinitas de Dios. Él abraza por consiguiente del modo más perfecto todo el presente y todo el porvenir, es decir, todo el mundo real en acción. Un tal conocimiento era debido al alma del Hombre-Dios. ¿No era al mismo tiempo el alma del mismo Verbo? ¿No estaba destinada a ser la corona de la creación? Este conocimiento le correspondía particularmente en cuanto jefe de todas las criaturas inteligentes, a Él, el Primogénito, en quien "habita toda la plenitud de la divinidad y en quien están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia" (Col. II, 3).

El centro, el sol de la plenitud de la sabiduría que resplandece en el alma de Cristo e ilumina, es la visión original e inmediata de Dios, la "scientia beata". Es ella la que permite al alma de Cristo ver a Dios y contemplar todas las cosas en Dios. Aunque este conocimiento intuitivo pueda ser llamado, comparándolo con el de las simples criaturas, un conocimiento total e ilimitado, sin embargo, siempre es una esencia finita, que no equivale al conocimiento divino. No pudiendo abrazar todo el contenido de la potencia divina, no es un conocimiento exhaustivo de Dios. Pero como, por sí sola, esta visión inmediata de Dios implica el conocimiento de todas las cosas y hace al alma de Cristo, en el más alto grado, semejante a la sabiduría de Dios, se podría creer que no hay lugar para buscar en Cristo una sabiduría creada distinta de la que le es dada por la iluminación sobrenatural de Dios. Por otra parte, como el alma de Cristo se presenta como reina y soberana de todos los espíritus creados, debe superarlos en perfección espiritual. Por esto hay que admitir que, junto con la "scientia beata", Cristo poseyó otro conocimiento, el de los ángeles. Por él conoció de manera intuitiva perfecta todas las cosas naturales y sobrenaturales que se encontraban fuera de Dios. Ese conocimiento permitió a Dios hecho hombre hablar y obrar como *verdadero* profeta ⁽¹⁰⁾. Además de estos dos conocimientos, Cristo poseyó el conocimiento humano que se adquiere naturalmente por medio de la actividad humana, como es el caso nuestro. Este conocimiento es el que tenía ante sus ojos el evangelista cuando escribía: "Y Jesús progresaba en sabiduría, en edad y en gracia delante de Dios y de los hombres" (Luc. II, 52). Este progreso humano quiso *realmente* experimentarlo en sí mismo para ser semejante a nosotros y así salvarnos. Como lo dice san Ireneo: "Vino para salvar a todos (los hombres), a todos aquellos que serán regenerados por El para Dios, los lactantes y los pequeñitos, los niños, los adolescentes y los viejos... El, el Príncipe de la Vida y el Primero entre todos, quiso también servir de faro a todos" ⁽¹¹⁾.

Describir la "psicología" de Cristo está por encima de nuestras fuerzas. Todas las tentativas hechas en este sentido, aun las mejores, muestran por lo menos una "falta de gusto espiritual", y su fracaso está asegurado de antemano. Nuestra psicología, con todas las limitaciones y restricciones que le imponen las consecuencias del pecado, no está verdaderamente aquí en su sitio. En su hipóstasis

Cristo era el mismo Dios. Su persona es una Persona divina. Si, a causa de la Encarnación, su ser fué formado por la unión de dos naturalezas, de la que cada una tenía su propia conciencia, sin embargo su conciencia *personal* no podía ser la de un ser neutro o la de un ser compuesto.

Brevemente: Cristo no era un ser semidivino o semihumano. Sucede aquí lo que se dijo más arriba a propósito de la voluntad : en virtud de un solo y único yo divino, la voluntad divina y la voluntad humana están unidas de un modo transparente y armonioso. El Yo personal de Jesús era una conciencia divina inmediata que no permitía y no podía permitir ningún "más o menos", ningún desenvolvimiento o cambio, es decir, en el sentido propio del término, ninguna "psicología".

"El Verbo eterno del Padre, Él mismo eterno y antes de todos los siglos, aparece hoy en medio de los que viven aquí abajo, gracias a la benevolencia infinita del Padre, pero no se separa por esto de las alturas celestiales." En estas palabras de un himno de los tiempos primitivos del cristianismo ⁽¹²⁾ está encerrada toda la teología de la Encarnación o, más precisamente, del anonadamiento del Verbo. De que Dios se haya escondido bajo la forma de esclavo sin querer revelar su divinidad en todo su esplendor, no se puede deducir en modo alguno que haya perdido la conciencia de su divinidad. La conciencia de sí de la segunda Persona, es decir, la conciencia de sí de Dios mismo, absolutamente perfecta y eternamente inmutable, no puede oscurecerse repentinamente ni menos aún extinguirse.

Por su parte, pues, el Hombre-Dios conserva en su anonadamiento la conciencia de su propia personalidad divina, de su filiación divina, de su vida divina, en el Padre. Él sabe perfectamente que es el Hijo del Padre. Pero al mismo tiempo sigue siendo el "Hijo del hombre", es decir, un hombre que, como cada uno de nosotros, es netamente consciente de la naturaleza humana que ha tomado, así como de todos los sentimientos ligados con esta naturaleza y que le pertenecen con propiedad. En una palabra: *Él es el Hombre-Dios. Su filiación divina, su unidad con el Padre las anuncia a los hombres, sus hermanos, como que es uno de ellos.* El Señor no es simplemente el Hijo de Dios sin ninguna relación con la humanidad. No es tampoco unas veces Dios, otras veces hombre. Lo que hay de absolutamente único en su persona es precisamente que siendo "hijo del hombre", se designa como siendo *uno* con el Padre, es decir, *uno* con Dios, sin disminuir o negar su humanidad. Él es *el Hombre-Dios* previsto desde toda la eternidad (Col. I, 16-17; I Pedr., I, 20) que ha venido a la tierra para nuestra salvación.

Muy distinta es la condición del hombre. La conciencia de su personalidad se realiza progresivamente, durante el curso general de su desarrollo y de su crecimiento. Al tomar la naturaleza humana, la forma de esclavo, el Verbo asumió todo lo que ha sido creado en el hombre a su imagen, es decir, la conciencia creada, de la que Él hizo "su conciencia propia, la del Cristo histórico" ⁽¹³⁾. Niño nacido de una mujer, "crecía y se fortificaba, como nos lo dice el evangelista, llenándose de sabiduría, y la gracia de Dios estaba en Él". (Luc. II, 40). Y este desarrollo espiritual y moral del Salvador no era pura apariencia. San Cirilo de Alejandría lo dice justamente: "Habiendo introducido al Verbo divino hecho carne, el sabio evangelista muestra que, si se unió según la economía de la Encarnación a la carne que había tomado, la dejó desarrollarse según las leyes de su propia naturaleza. Ahora bien: lo propio de la humanidad es progresar en edad y en sabiduría, y yo diría que también en gracia, desarrollándose en alguna manera la inteligencia que se encuentra en cada uno al mismo tiempo que las dimensiones del cuerpo. En los niños no es ya lo que ella era en la primera edad, y luego sigue creciendo todavía. Para el Verbo, en efecto, puesto que es Dios y nacido del Padre, no era ciertamente ni imposible ni irrealizable hacer crecer desde la cuna el cuerpo que él había unido a su persona y llevarlo de pronto al perfecto crecimiento. Yo diría también que le era agradable y fácil manifestar en el niño una sabiduría admirable; pero esto no hubiera sido muy diferente de la magia y hubiera deshecho la economía de la Encarnación. Porque este misterio se cumplió sin esplendor. El permitió, pues, que las leyes de la humanidad conservaran todo su valor. Y ello se le atribuirá a su semejanza con nosotros: nosotros nos desarrollamos poco a poco ; el tiempo hace crecer nuestra estatura y, en la misma proporción, nuestra inteligencia" ⁽¹⁴⁾

Al mismo tiempo brillaba en este niño, parecido a un sol, la luz eterna de su Yo divino, y esta luz irradiaba en El y de Él. Porque la faz de Dios aparece sobre la faz del hombre que deja trasparecer a Dios. En esta "divinidad-humanidad" del rostro de Cristo yace escondido este misterio viviente de su personalidad. "Sobre este misterio está fundada la religión cristiana : todo lo que ella es y todo lo que ha producido: el árbol y sus frutos" ⁽¹⁵⁾.

La divinidad del Verbo *se revela* gradualmente, poco a poco. Unas veces, delante de aquellos que lo rodean, se esconde detrás de la forma de esclavo, otras brilla dulcemente, y en ocasiones estalla y resplandece en la humanidad de Cristo. En el templo de Jerusalén, Jesús a la edad de doce años da el primer testimonio de sí mismo: "¿No sabíais que yo debo estar en la casa de mi Padre?" (Luc. II, 49). En estas palabras del divino Niño brilla ya su conciencia de Hijo. Pero sus mismos padres "no comprendieron lo que Él quería decirles con aquello" (Luc. II, 50).

Y más lejos se dice: "Descendió con ellos y fué a Nazareth. .. les estaba sujeto... y creció en sabiduría, en edad y en gracia delante de Dios y delante de los hombres" (Luc. II, 51-52). Estos años silenciosos no son solamente una preparación, sino también un misterio: el símbolo de la eterna generación del Hijo en el seno del Padre y de la mutua efusión del uno en el otro. Para los hombres, sin embargo, siempre es el "carpintero" (Mc. VI, 3) y el "hijo del carpintero" (Mat. XIII, 55). Ellos jamás podrán "comprenderlo" (Jo. VII, 5). ¡Cómo debió sufrir a causa de esta "incomprensión" de los suyos, de sus diarias objeciones! El Evangelio nos lo deja entrever cuando dice: "Los suyos querían apoderarse de él... porque decían : Está demente" (Mc. III, 21). Sólo María "conservaba todas estas cosas y las meditaba en su corazón" (Luc. II, 19). Así sucedió hasta el día en que dejó la casa paterna para hacerse bautizar por San Juan. Entonces se pudo oír una voz del cielo que daba testimonio de Él: "Este es mi Hijo muy amado en quien he puesto mis complacencias" (Mat. III, 17). Al mismo tiempo resonó en la tierra la profecía del Precursor: "Ved aquí al Cordero de Dios que ha de quitar los pecados del mundo. De Él es de quien se ha dicho: Un hombre viene detrás de mí que ha pasado delante de mí porque existía antes que yo" (Jo. I, 29-30).

De tiempo en tiempo la faz divina de Cristo resplandece con una fuerza tan irresistible que aun los indiferentes retroceden y sus enemigos caen en tierra delante de él. El enseña "como quien tiene autoridad" (Mat. VII, 29). Armado con un látigo hecho de cuerdas arroja del templo a los traficantes. Reivindica para sí el poder de perdonar los pecados. Posee sobre los espíritus malos e impuros un poder que confiere igualmente a los otros: el poder de curar y de hacer milagros, y esos prodigios "tienen su propio lenguaje... que nos ordena admirar al Dios invisible a través de las obras visibles" (S. Agustín) ⁽¹⁶⁾.

Por momentos sucede que la humanidad pecadora no puede soportar esta mirada divina: "Aléjate de mí, Señor, le suplica San Pedro, porque soy un pecador" (Luc. V, 8). En verdad, ¿quién es capaz de sostener esa mirada? ¿Podemos verdaderamente mirar hasta el fondo de los ojos a Aquel que nos declara: "El Padre y yo somos uno?" (Jo. X, 30). "Antes que Abrahán existiese (es decir, antes que Dios hubiese hecho la promesa a Abrahán, antes que existiese el pueblo judío), *yo existo* (Jo. VIII, 58). ¿Quién de nosotros se atrevería a poner los ojos sobre Él en el instante en que ordena : "Lázaro, sal afuera!" (Jo. XI, 43).

Así como nuestra vista no puede soportar los rayos resplandecientes del sol, y nuestra carne no puede sufrir el ardor ardiente del fuego, así el rostro de Cristo no puede sostenerlo el hombre cuando Dios se transparenta en él. Sin embargo muestra también un rostro humano y habitualmente esconde su resplandor divino detrás de la faz que recibió de la Virgen María.

Se podría vivir a su lado y sin embargo no advertirlo, mirarlo, y sin embargo no ver nada. Pilatos, el pagano escéptico, encontrándose cara a cara con la Verdad en persona, pudo decirle: "¿Qué es la verdad?" (Jo. XVIII, 38), y luego exhibirlo a Él el *Hombre-Dios*, ante la turba furiosa de los judíos, mostrándolo con el dedo: "¡ He aquí al hombre!" (Jo. XIX, 5). En realidad Pilatos no podía haber hablado mejor. Por eso las palabras de la sagrada Escritura acerca de Caifás: "No dijo esto por sí mismo... Profetizaba" (Jo. XI, 51), se aplican también al gobernador romano tanto como al gran sacerdote.

Sí, Jesús era verdaderamente el "*Hombre*", "el segundo Adán, el Primogénito de toda criatura" (Col. I, 15), El es la imagen humana en su absoluta perfección, que se sienta en el cielo a la diestra del Padre, el "*Hombre-Humanidad*", en quien cada uno de nosotros halla su reflejo : "Unus homo Christus", dirá San Agustín, "qui extenditur usque in finem saeculi, in multis unus" (17)

Lo mismo acontece con la verdad de la que estaba llena el alma de Cristo. También aquí ¡qué plenitud! Para el alma verdadera y sincera del Salvador no había nada peor que la simulación de la santidad, el fariseísmo y la falsía. ¡Con qué palabras inmortales estigmatizó estas actitudes! Toda su sensibilidad está penetrada de sinceridad y de rectitud: "Ninguna huella de que se deje llevar por la cobardía, por ficción alguna o por la hipocresía. Ninguna mentira, ninguna doblez encuentra lugar

en Él. ¡Todo es tan verdadero, tan caro, tan leal, tan reconfortante, tan atrayente! Cuando El se regocija, su corazón verdaderamente arde. Cuando está triste y afligido y lleno de angustia, sus sentimientos son profundos hasta el sudor de sangre. Su rebelión es la más franca y la más inflamada que pueda darse. Su paciencia con sus apóstoles es una verdadera paciencia. Su cólera es terrible, pero tanto más verdadera" (18). Porque era Dios podía decir sin metáfora ni exageración : "Yo soy la Verdad" (Jo. XIV, 16).

Las consecuencias que podemos sacar de esta revelación de Cristo sobre Sí mismo son inagotables. Bien comprendidas, son capaces de renovar toda una vida, de reducir a la unidad la actividad más dispersa. Porque si la verdad no es más un concepto abstracto, sino una persona, es decir, Cristo, nuestro Redentor, el conocimiento de la verdad no está reducido, no puede estar reducido al solo ejercicio de la inteligencia. Todas las facultades del hombre, su voluntad tanto como su sensibilidad, serán otros tantos órganos de conocimiento. Porque la búsqueda de la verdad consistirá en el deseo de unirse a Cristo, cualquiera que sea la forma con que se realizará esta unión, sea por el ejercicio de una virtud activa (la inteligencia), sea por el esfuerzo desplegado para penetrar y dominar los secretos de la naturaleza. El saber será, pues, en sí y por sí, independientemente de toda intención exterior, un bien indiscutible. Entonces la ciencia no es otra cosa que la construcción de la verdad, y por lo tanto de Cristo en medio de los hombres. Resulta una tarea "santa", que puede ser ciertamente profanada pero cuya íntima ley es idéntica a la conciencia del salvador del Mundo. La ciencia debe conducir, pues, forzosamente al conocimiento que es la vida eterna (Jo. XVII, 3), y por consiguiente también a la revelación integral de lo que somos nosotros mismos. Y como la Verdad, es decir, Cristo, es también la Vida (Jo. XIV, 16), la plenitud de la Vida, el conocimiento es un acto creador, que perpetuamente crea y forma nuestra personalidad. Cuanto más crecemos y progresamos en la verdad, más profundamente podemos conocernos. En otros términos, conocimiento es *santificación*; no es ya un proceso lógico, sino *la vida*. Recíprocamente, sin santificación no hay *verdadero* conocimiento, sino sólo una apariencia de conocimiento, que no hace más que usar palabras despojándolas de su sentido *real* abusando de las ideas expresadas por estas palabras. Dondequiera que se expresa la verdad se baluce algo de la persona del Verbo, que es la Verdad y la Vida. Porque la última palabra del esfuerzo humano hacia el saber es únicamente Cristo.

Lo que es verdad de la ciencia, lo es igualmente de todo esfuerzo humano, de cada matiz de bondad en nuestras acciones. Todo lo que tiende hacia el orden, la paz y la equidad, todo lo que sube y se esfuerza por perfeccionarse, desde el golpe de martillo del herrero hasta los textos de las leyes, un vaso de agua dado al que tiene sed, un movimiento de cortesía respecto de otro, todo esto no es más que un reflejo de la Bondad de Cristo, todo esto, conscientemente o no, se realiza en su nombre, por El y para Él, y sube y tiende hacia Dios Nuestro Señor, la Verdad hecha hombre (19). Conforme a lo que acabamos de decir, se ve por qué no debe haber oposición entre pensar y obrar, entre "pragmatismo" e "intelectualismo", entre la concepción que se tiene del mundo y su realización práctica en la vida. Al contrario : el conocimiento de la verdad y la realización del bien, es decir, la vida, deben enriquecerse mutuamente. El bien tiene necesidad de la "verdad", como el mal tiene necesidad de la "mentira". Así estalla en el gran día la perversión interna de la ignorancia voluntaria y de la mentira, La mentira, así como la ignorancia voluntaria, es una blasfemia contra la persona de Cristo y al mismo tiempo una traición al lugar del cristianismo. Según la expresión de Eckhart, la mentira en la vida espiritual "equivale a un homicidio." Porque la desproporción entre las palabras y la realidad engendra en el mundo espiritual un vacío que entorpece al alma y la hace perecer. El armonioso acorde entre la palabra y la realidad es la condición primordial de la libertad espiritual.

¿Cuál es ahora el Yo personal de Cristo? En cuanto está realizado en la Santísima Trinidad, es decir, en su vida interior una y trina, está determinado por su nacimiento del Padre, dicho en otra forma, por la "filiación". En sí y para sí es precisamente *esta filiación* en persona. En otros términos, la conciencia del Yo personal en Jesús, en cuanto *conciencia divina*, en cuanto consecuencia necesaria de la unión hipostática, es la conciencia del Yo del Hijo único y Primogénito, engendrado por el Padre. Su "existencia" personal es ser el "Hijo único", el Hijo muy amado del Padre celestial, idéntico al Padre, el Unigénito (20), es decir, es recibir del Padre su vida divina, encontrar en Él su naturaleza divina, en una palabra, *poseer todo en el Padre*.

Todas las primeras palabras que nos han llegado del Verbo Encarnado nos revelan la conciencia divina de Cristo *en cuanto Hijo*: "En la casa de *mi* Padre..." (Luc. II, 50). Cristo nos enseña a rogar y a llamar a Dios "nuestro Padre" (Mat. VI, 9). Pero Él solo es el que lo llamará "mi Padre". Aun

cuando delante de Dios se identifica con los hombres, en alguna manera se separa de los demás : "Yo subo hacia *mi Padre y vuestro Padre*, hacia *mi Dios y vuestro Dios...*" (Jo. XX, 17). El es enteramente "Hijo del Padre", Aquél cuya esencia es ser "el Engendrado", o *genuethéis*, que, con una infinita gratitud, refiere toda la gloria al Padre y manifiesta esta gloria a los hombres únicamente como un don que le es dado por el Padre a quien corresponde toda gloria (Jo. XVII, 7).

No hay nada más íntimo en el Salvador, nada que distinga más su predicación que este rasgo particular. Cuanto más se examina el misterio de esta vida, mejor se comprenden las expresiones de tal humilde dependencia de la que Él se vale para alentar a sus discípulos a tender hacia la fuente de toda vida, de toda bondad, de toda sabiduría. "¿ Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno sino sólo Dios" (Marc. X, 18). "El sitio a mi derecha o a mi izquierda no me toca a mí el concederlo; les corresponde a aquellos para quienes mi Padre los ha preparado" Mat. XX, 23). "Aquel día y aquella hora (del juicio final) nadie los conoce, ni los ángeles del cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre" (Marc. XIII, 32). Estas últimas palabras son muy especialmente significativas. Apenas se puede admitir que Cristo haya pronunciado estas palabras para evitar responder a una pregunta importuna. Nunca se presentó como alguien para quien los misterios divinos estarían tan velados como para los demás hombres. ¿No posee Él todo lo que posee el Padre? "Todas las cosas me han sido concedidas por mi Padre" (Luc. X, 22). Él es su imagen perfecta y, lo que es particularmente importante, sólo Él conoce al Padre: "Nadie conoce al Padre si no es el Hijo" (Mat. XI, 27). Y este conocimiento es ciertamente más alto que el del juicio final. Si, pues, Cristo parece dar así una respuesta evasiva, lo hace porque quiere mantenerse en último término, a fin de que en su lugar aparezca el Padre con toda su sabiduría, con toda su bondad y con toda su gloria soberana.

Nada de lo de aquí abajo podría darnos una idea suficiente de esta dependencia voluntaria y de este humilde oscurecimiento de sí del que Cristo nos da testimonio cada vez que se compara con su Padre. Según este testimonio, nada viene de Él, ni su enseñanza, ni sus obras, ni su vida. "En verdad, en verdad os digo, el Hijo ni puede hacer nada por sí mismo si no lo ve hacer a su Padre" (Jo. V, 19).

"Yo vivo por el Padre" (Jo. VI, 57). "Yo hablo según lo que el Padre me ha enseñado" (Jo. VIII, 28). "El Padre ama al Hijo y le ha dado todo en su mano" (Jo. III, 35). ¿Cuál es, pues, este amor que el Padre ha dado al Hijo, sino la naturaleza divina? Por esto dice: "Yo no puedo hacer nada por mí mismo ; juzgo según lo que oigo" (Jo. V, 30) ; por esto "el Padre es más grande que yo" (Jo. XIV, 28).

Estos testimonios de Cristo, y también el hecho de que se los encuentre en San Juan, cuyo fin confesado era poner en claro la unión hipostática del Hombre-Dios, por lo cual insiste especialmente sobre la divinidad de Jesús y sobre su "consustancialidad con el Padre", prueban bien que esta "dependencia" que Cristo muestra respecto del Padre, no es una dependencia de naturaleza, una dependencia de ser, sino únicamente una dependencia de origen. Porque sólo el Padre es *ánarjos arjé*, el "principio sin principio" (21), la fuente original de toda la Santísima Trinidad. Esta dependencia inefable del Hijo frente al Padre, lejos de oponerse a la dignidad de la filiación divina, es precisamente su elemento más esencial y más beatificante. "Ella no debe velarla (la filiación) a nuestros ojos, sino al contrario, revelarla" (22). El Hijo ¿no es precisamente Dios porque es el Hijo?

Todas estas manifestaciones de vida del Hombre-Dios responden a esta conciencia de su filiación divina. Esta filiación determina en Cristo el don total de sí, en el cual consiste, al mismo tiempo que la filiación misma, la esencia del amor divino para con el mundo.

Sobre esta conciencia está igualmente fundada su obediencia, y en ella echa sus raíces su humildad. Querríamos casi decir que la Persona del Hijo es toda obediencia. "Por sí mismo no puede hacer nada" ; su alimento es "hacer la voluntad de Aquel que lo ha enviado". Esta actitud de obediencia no da lugar, sin embargo, a deducir una inferioridad del Hijo en cuanto a la clase ni una "absorción" por la voluntad del Padre de la voluntad creada del Hombre-Dios. "Esta dependencia natural está acompañada en el Hijo de Dios con una infinita complacencia : lo mismo que el Padre se explaya en Él con un amor indecible, así el Hijo pone su felicidad en recibir y en depender" (23). En otras palabras: el Hijo "obedece" al Padre precisamente porque es el Hijo; porque tiene "del Padre" toda su naturaleza divina o más bien su voluntad divina, con la más perfecta conciencia de su filiación, que es justamente su propio ser personal.

Por consiguiente, es metafísicamente imposible que exista entre su voluntad divina y la del Padre aunque sólo sea la sombra de un desacuerdo. Ontológicamente no hay *más que una* voluntad divina. Cristo es libre sin embargo en su voluntad *creada*. Hay que decir también que, gracias a la unión hipostática, gracias a la ausencia en Él de pecado y a la conciencia que posee de su filiación divina, nadie en el mundo es más libre que Él. ¿El verdadero *sentido* de la libertad no consiste, en efecto, en la determinación de obrar únicamente de acuerdo con la voluntad racional, mientras que *la esencia* de la libertad consiste en la autonomía personal de la acción? Pues bien : el esfuerzo de una voluntad racional es un esfuerzo hacia el bien, o por mejor decir, hacia el Bien supremo. Por eso la manifestación más alta de la libertad consiste en una sumisión voluntaria a la voluntad de Dios y a su orden. La esencia del pecado consiste precisamente en que el hombre, como consecuencia de su debilidad innata de criatura, tiende libremente hacia un bien parcial, hacia un bien que se opone al verdadero Bien, o se olvida de tenerlo en consideración. El pecado es una violencia hecha a la voluntad, y por consiguiente, donde él triunfa no puede estar completo el sentido propio de la libertad. Inversamente, cuanto más reconoce y sigue a Dios y su voluntad, más libre es. "Si permanecéis en mis palabras, seréis verdaderamente mis discípulos, conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres" (Jo. VIII, 31-32).

La acción de la gracia divina no tiene otro fin que el de facilitar al hombre el conocimiento del verdadero Bien, fortificar su esfuerzo hacia este Bien, brevemente: *hacerlo más libre para realizarse a sí mismo*. La plenitud de la gracia es el reino de la verdadera libertad. En el cielo la voluntad de Dios se cumple pura y perfectamente. Ella es la atmósfera que respiran los bienaventurados, la esencia y la virtud de su estado... Y sin embargo ellos no pueden menos que amarla, y en este amor consiste su libertad (24). No hay criatura alguna, ni la más sublime de los querubines, ni la que es "más espléndida que los serafines", cuya conciencia de Dios sea comparable a la del Hombre-Dios. "Nadie, en efecto, conoce al Padre, si no es el Hijo y aquél a quien el Hijo quiere revelárselo" (Luc. X, 22). Portador de la divina naturaleza, consustancial con el Padre, Cristo es "el Hijo de Dios vivo", lleno de gracia y de verdad, y por esta razón infinitamente libre. En cada instante de su vida la voluntad de su naturaleza humana posee la plenitud de su autodeterminación. El Hijo se ajusta, puesto, a lo que conoce ser la voluntad del Padre, y la sigue (Jo. X, 15; XV, 31). Esto significa que su voluntad humana no puede ni doblegarse ni abdicar, sino que se echa libremente en la voluntad del Padre. "Yo hago siempre lo que le agrada" (Jo. VIII, 29). "Lo que hace el Padre el Hijo lo hace igualmente" (Jo. VIII, 29). Estas dos voluntades en el Hombre-Dios, la divina y la humana, pueden ser comparadas a dos ríos que corren paralelamente en la misma dirección y que sin mezclar sus aguas, las hacen arrojarse en la única y misma corriente que representa su vida. La única hipóstasis del Verbo reúne las dos voluntades en una sola y misma Persona y las dirige hacia el mismo fin : el Padre.

Conviene recordar aquí lo que se ha dicho más arriba sobre la relación que existe, de una parte, entre el dogma de las dos voluntades y las operaciones que de ellas resultan, y de otra parte el dogma de la unión hipostática de las dos naturalezas. No se trata más que un solo y mismo misterio, pero considerado desde dos puntos de vista diferentes: en sí mismo, y en la manifestación de su vida.

La humildad de Cristo, tan llena de amor y para nosotros incomprensible, —la humildad, de la que asegura Dostoiewski que es una fuerza con la cual no se puede comparar nada del mundo—, echa también ella sus raíces en la conciencia de su filiación divina que le es propia, y en este "rebajamiento" de Dios, único en su género, que es la unión hipostática (25). La esencia y el espíritu de esta virtud se aclaran perfectamente por el testimonio que Cristo da de sí mismo. "Yo he salido de Dios y de Dios vengo" (Jo, VIII, 42). "Yo y mi Padre no somos más que uno" (Jo. X, 30). Por esta razón Él no desea la gloria para Sí. El Padre es todo para Él, y Él mismo es "como el que sirve" (Luc. XXII, 27). Todo esto demuestra claramente que la humildad no consiste en manera alguna en la extinción de sí mismo, ni en el anonadamiento del propio yo en la negación hipócrita de los dones que Dios ha hecho a nuestra naturaleza espiritual o corporal. Este sería verdaderamente un mal medio para llegar al que es el creador de "nuestro yo". Nada está tan lejos del verdadero cristiano como esta actitud "monofisita". Cuando el Verbo asumió nuestra naturaleza humana, la ratificó y reveló su valor real.

Esta naturaleza se hizo santa porque sirvió de vestido y de carne al ser inmaterial del Verbo divino. El espíritu del Verbo vive todavía en ella. "Dios no es destructor de la naturaleza, dice Maitre

Eckhart; Él la lleva hasta su perfeccionamiento. Él lo hace mucho mejor de lo que tú te prestas a ello" (26). Por eso no debemos reprimir en nosotros más que las malas inclinaciones que oscurecen nuestro verdadero yo y favorecen nuestra perpetua tendencia a la suficiencia de nosotros mismos: ellas impiden en nosotros la manifestación de la gracia de Dios y por consiguiente nuestra transformación en el "hombre nuevo". San Agustín lo expresa con su estilo lapidario: "Tú debes odiar en ti *tu obra*, pero amar la obra de Dios"(27)

La conciencia de no poseer nada por sí mismo, sino de tenerlo todo "de lo alto, del Padre de las luces" (Santiago I, 17), y por esta razón, de no gloriarse de nada, sino solamente de *servir*, "Él aceptó la forma de esclavo" (Fil. II, 7), he aquí la humildad del que es "manso y humilde de corazón" (Mat. XI, 29). La exclamación de la humilde Virgen María expresa bien este sentimiento : "¡ Mi alma glorifica al Señor! *Grandes cosas* han sido hechas *en mí* por el Todopoderoso. *Santo es su nombre...* Yo soy la esclava del Señor" (Luc. I, 38, 46, 49). Pero hay esclavitud y esclavitud. La hermosa esclavitud, gloriosa, recompensada, brillante, y la esclavitud humillante, penosa, dura, servil, perseverante: la de un buen soldado y la de un esclavo. ¡ Pues bien ! Hay que tener el espíritu de la primera y la abnegación de la segunda. Hay que hacer el trabajo de un esclavo con el alma de un héroe... Jesús fué más lejos en la servidumbre pura, humilde, despojada, deshonrosa, no recompensada. Fué hasta la traición de Judas, el abandono de los suyos, la negación de Pedro, la persecución triunfante de sus enemigos, el abandono sensible del Padre: *Mortem autem crucis...* (28). Al unirse a nuestra naturaleza, al convertirse en nuestro hermano, el "Primogénito de entre los muertos" (Col. I, 18), Cristo, no nos dió sólo un magnífico ejemplo de su humildad: nos impuso el deber de tender a ella. "Alentad en vosotros los mismos sentimientos de que estaba animado Jesucristo" (Fil. II, 5) ; tal era la divisa de San Pablo. "Aprended de Mí. ...", dijo el mismo Jesús (Mat. XI, 29). Y en su célebre comentario sobre estas palabras de Cristo, San Agustín pone muy particularmente de relieve la importancia primordial que el Verbo encarnado concede a esta virtud de la humildad: "Aprended de mí no a fabricar el mundo, no a crear las cosas visibles y las invisibles, no a realizar milagros en este mundo y a resucitar los muertos, sino que yo soy manso y humilde de corazón" (29). "El que se ensalza será humillado" (Luc. XVIII, 14), "pero el que resulte ser más pequeño entre vosotros, ése es grande" (Luc. IX, 48). Si verdaderamente se quiere ser un discípulo de Cristo, es necesario entrar *a toda costa* en el espíritu de estas palabras; de lo contrario, quieras que no, toda otra forma de cristianismo no es más que una comedia.

Si el culto de Dios, y especialmente la oración, que es una de sus formas particulares, son el deber de todo hombre dotado de razón, ¿qué decir del Dios hecho hombre? La oración es para Él el soplo, la vida. Cristo, es verdad, no se adoró a sí mismo, sino que adoró a su Padre que lo envió a este mundo, al Padre que, siendo uno con el Hijo y con el Espíritu Santo, representa el origen del Hijo y del Espíritu Santo. Así la oración de Cristo no estuvo en contradicción con las relaciones que existen entre las diferentes Personas de la Santísima Trinidad. Por el contrario, la naturaleza divina del Salvador, unida a la naturaleza humana en estado de despojamiento y de humillación, muy lejos de impedir la oración, inspiraba e inflamaba a la naturaleza humana a perseverar en ella.

Incapaces de reproducir exactamente la psicología de Cristo en general, ¿qué podemos decir de su oración? ¿Qué es, en efecto, la oración? "Una elevación del alma hacia Dios", dice San Juan Damasceno (30), "una reflexión directamente organizada en vista de la unión con Dios", dice Enrique Bremond (1865-1933) (31). Y Orígenes había escrito ya que la oración es "una actividad santa que nos une con Dios" (32). En razón de las relaciones que la oración establece entre Dios y el alma, San Gregorio Niseno llama a la oración "un comercio y una conversación con Dios", y advierte que "entre las cosas que tienen un valor en la vida, no hay nada más precioso que la oración" (33).

Rezar es "vivir en casa", corazón a corazón con "la familia divina", llenos de alegría y de abandono, con la certeza de ser escuchados, más aún : de ser prevenidos en los propios deseos, rodeados de ternura, comprendidos. La verdadera oración está basado en nuestra calidad de hijos de Dios.

Ahora bien : ¿quién podía sentirse "en su casa", junto a Dios, mejor que el Verbo de Dios hecho hombre? ¿Quién podía tener más gusto en la presencia de Dios? En la oración encuentra a su Padre, y en el Padre se encuentra a sí mismo como hijo. Su adoración asciende hasta el Padre y vuelve a Él como su propia conciencia de Dios, la conciencia del Hijo que revela al Padre y le está sujeto en todo. En verdad ¿existe una plegaria más sublime que la de un alma que está hipostáticamente e inseparablemente unida al Verbo? ¿No es la plegaria de un Dios que, aunque incapaz de rogar en cuanto Dios, juzgó justo y bueno atribuirse la plegaria que elevaba a Dios su humanidad? Era ésta

una plegaria de alabanza perfecta, el prefacio más sublime que el corazón del Salvador hacía subir hasta el Todopoderoso. Y no le ha sido dado a ninguna inteligencia creada agotar el misterio de esta oración, de este "sí" total ofrecido al Padre, ni tampoco llegar niuy cerca de su sublimidad.

"_Abarcando con una mirada todo el universo, Jesús lo refiere y lo consagra al Padre por medio de una ofrenda digna de él, anticipando esa sujeción armoniosa de todas las cosas a Dios, que se desarrollará al fin de los tiempos, cuando junto al Cristo Primogénito todos los elegidos conocerán a los seres en el amor mismo que los ha creado" (34).

A las alabanzas y acciones de gracias por los beneficios recibidos del Padre, Cristo unía una petición de asistencia por el cumplimiento de su misión. Sí, él rogaba por sí mismo. La epístola a los Hebreos lo prueba suficientemente (V, 7). Cristo rogaba también por nosotros. En efecto; como lo dice Maitre Eckhart, sería poco conforme a un gran amor que el que lo recibe, el que es el Humilde por excelencia, el que se da, no diera parte de este amor a los demás. Su oración era "la limosna de su amor fraternal". En fin, Él rogaba para darnos un ejemplo de oración frecuente y perseverante. Esta enseñanza no se perderá : miles y miles de cristianos consagrarán su vida a la oración. Por eso Cristo mismo es el que continuará rogando en ellos y por ellos como en sus miembros "que pertenecen a Cristo y son Cristo". Porque en su propia persona, en la gloria que es suya actualmente, Cristo ya no ruega, no tiene necesidad de rogar no es va capaz de rogar. Para Él, según la expresión del venerable Beda (35), rogar y adorar es "haber tomado su naturaleza humana en la elevación de su divinidad". El es y sigue siendo la gran plegaria pragmática, pero escuchada una vez por todas después de muchos siglos, lo mismo que Él es y sigue siendo el eterno sacrificio, pero consumado, la hostia eterna, pero agradable, tomada y poseída por Dios para siempre (36).

Dios vivió así, escondido, anonadado, en medio de nosotros, en nuestra condición humana. La unión de las dos naturalezas en la unidad de la vida teándrica es la cruz, que el Hijo de Dios tomó sobre Sí para salvar al mundo. En efecto; aunque Él, que es el único que de derecho estuvo sin pecado, tomó su cuerpo de la Virgen María por la operación del Espíritu Santo, esta carne no era ya la naturaleza tal como había sido al comienzo. en los tiempos de nuestros primeros padres, sino "una carne semejante a la del pecado" (Rom. VIII, 3), como la nuestra, indigente, humillada, miserable y doliente. Porque, para curarla, la asumió con todas sus necesidades, con todas sus debilidades, con todas sus miserias; fuera del pecado y de sus malas inclinaciones, la hizo verdaderamente suya. La unión con la naturaleza humana no significa, pues, para Cristo, como podría creerse, un estado sin sufrimiento y sin dolor terreno, sino un estado de exilio semejante al del todo el género humano cargado con la cruz. Significa el dominio espiritual sobre la carne por medio de la sumisión voluntaria, bajo la hegemonía soberana de la voluntad divina.

Cristo vino a la tierra para morir, y toda su vida no fué sino un largo sacrificio de inmolación. El madero del pesebre anuncia ya el madero de la cruz, y todos los sufrimientos de la vida humana predicen los dolores de agonía de las últimas horas. Jesús padece el hambre, Jesús sufre la sed, Jesús es abrumado por la fatiga, se entristece, no tiene una piedra donde reclinar su cabeza. Jesús tiembla, Jesús sufre, Jesús muere. Porque "para asemejarse a nosotros quiso experimentar todas nuestras miserias, con excepción del pecado" (Hebr. IV, 15). "*Experimentar todas nuestras miserias.*" ; Pé sense estas palabras ! El quiso, por sus sufrimientos, enseñarnos la obediencia ; "por haber sufrido Él mismo y por haber sido tentado puede socorrer a los que son tentados". (Hebr. II, 18). Tales palabras nos causan vértigo, pero están en la sagrada Escritura. "El Señor sufrió en su cuerpo y en su alma", "dolorem sustinebat caro cum anima", dice el Concilio de Roma (380) "porque tomó la forma de esclavo", "quia induebat formam serví".

El camino que siguió Cristo es el de la cruz. Un camino de obediencia a la voluntad del Padre; y por esta sumisión el Hijo, en cuanto jefe de toda la raza humana, que nos recapitula a todos, consuma la victoria de la naturaleza humana, insuficiente por sí misma y además debilitada por el pecado. Cristo es la justificación y la renovación del hombre, la víctima y el rescate, *lytron*, de la raza humana renovada e inocente. En adelante *el renunciamiento a la propia voluntad*, en cuanto participación voluntaria del heroísmo voluntario y eterno de Cristo, constituirá la esencia de toda vida cristiana profunda y verdadera. Aquí también es donde se funda la obediencia religiosa y recibe su verdadero sentido místico.

Como nosotros, Cristo experimentó todas las necesidades de nuestra naturaleza humana. No podía ciertamente estar enfermo (37), pero podía, según lo hemos visto, sufrir físicamente. Y lo más importante es que esta capacidad de sufrimiento no era una pura formalidad, sino una realidad

objetiva ante su conciencia divina y humana. Cuando en el desierto tuvo hambre, cuando pidió de beber a la Samaritana en el pozo de Jacob, cuando se quedó dormido en la barca, era presa verdaderamente del hambre, de la sed, de la fatiga. Experimentó los estados de alma propios de los hombres, como el amor, la tristeza, la cólera, la alegría, y hasta ese clamor casi desesperado y que nos es tan comprensible : "¡Oh generación incrédula y perversa !... ¿Aun no os sobrecogéis ni comprendéis? ¿Está ciego vuestro corazón? ¿Tenéis ojos para no ver, oídos para no oír?... ¿Hasta cuándo estaré cerca de vosotros? ¿Hasta cuándo os soportaré?" (Marc. VIII, 18; IX, 19). Y en fin: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" (Mat. XXVII, 46).

Todo esto es, en la vida de Cristo, realidad santa, más que muy humana. Guardini escribe con razón : "Nosotros sentimos la terrible soledad en la cual Él vive, y presentimos el coraje que hay que tener para creer en Él y para seguirlo" (38)

Podemos preguntar ahora: ¿ cómo transcurrió el curso interior de esta vida? ¿ Cómo concuerda con su naturaleza divina y con su conciencia de sí, divina, siempre impasible y jamás extinguida? Es éste un insondable misterio que eternamente permanecerá como tal. Si el alma de todo hombre es, según la expresiva palabra de un proverbio ruso, "tinieblas" para todos los demás, ¿ qué decir del alma del Hombre-Dios? Es imposible expresar esta vida única con palabras humanas. Lo que en ella sucede no es según la medida de nuestras categorías habituales. Una cosa es cierta : cuando nos vemos forzados, a causa de nuestra impotencia para aplicar a Dios nuestros propios sentimientos, a nombrar su naturaleza impasible, estamos infinitamente lejos de expresar con ello toda la verdad. En lo que se refiere a la dualidad que aparece en la vida del Hombre-Dios, debemos renunciar a pensar hasta en una tentativa de este género. ¿Cómo colocar en el mismo plano las dos naturalezas que se unen —todo el "océano del Ser" y un ínfimo grano de arena?—. Todo lo que podemos decir es que, precisamente porque la hipóstasis es divina, la unidad de la vida no puede ser lograda por esta dualidad.

Se sabe que algunos personajes, llegados a un grado muy alto de vida espiritual, como San Ignacio de Antioquía, San Francisco de Asís o Serafin de Sarov, adquirieron la facultad de desdoblarse, por así decirlo, su ser psicofísico, y de considerar su cuerpo como si no fuera más que una bestia de carga: sin perder nada de la unidad de su personalidad, permanecían como antes conscientes y responsables de todos los sentimientos y de todos los actos de ese cuerpo. Esto no es, ciertamente, más que un ejemplo, una débil comparación; pero ella puede ayudarnos hasta cierto punto a representarnos la unidad de la vida divino-humana, a pesar de la dualidad de las dos naturalezas, de las cuales ninguna es comparable a la otra. Por lo demás, dejemos estas reflexiones por lo que ellas valen. Aun sin comprender la vida interior del Hombre-Dios, podemos comprender por lo menos que Cristo es, como se ha escrito muy bien, "el enviado del Amor divino, del que todos hemos sido heridos en el corazón. Para comprender algo de lo que es hay que encararlo primero bajo este aspecto. Y esto es también lo que no hay que perder jamás de vista cuando se especula sobre él" (39)

En fin, el curso de la vida teándrica de Cristo se deja comprender por el hecho de que ella está condicionada por *nuestra* vida. "Él es la Verdad", y se *nos* revela en primer lugar como nuestro redentor y nuestro mediador. Toda la vida de Cristo se agotó en realizar esta misión de salvador y de mediador, en revelar, en anunciar la verdad. Por eso le era necesario adaptarla a nosotros, "humanizarla". Era necesario que fuese, no solamente un hombre, sino también un hombre semejante a aquellos a los que era enviado, un hombre de su medio. Era necesario que adoptase su manera de pensar y de hablar. Aunque fuese, como Hijo de Dios, el soberano Maestro del medio en que se encontraba, vivió y se comportó en él "como si fuera uno de entre ellos". Esto es sobre todo lo que, hoy como entonces, hace esta vida tan emocionante, y confiere a sus actos y a sus palabras un poder y un atractivo incomparables. Sólo el amor podía obrar un tal prodigio. Si esto es un misterio, es un misterio del amor y un misterio que sólo el amor puede penetrar.

La aparición histórica de Cristo no ataca en manera alguna a la realidad que hace de Él el Hombre-humanidad. es decir, *el hombre que lleva muy concretamente en sí a toda la humanidad*. Muy por el contrario : la presupone. Cristo ratifica la vida humana en toda su plenitud, con excepción del pecado. Por la conciencia divina de su Yo, la santifica y la hace más profunda. En esta filiación divina del Hijo, en esta conciencia que tiene de sí mismo se funda también nuestra propia filiación divina. En ella buscamos y encontramos a Dios. Si la filiación divina de Cristo y la conciencia que tiene de sí mismo son la consecuencia de su *unión hipostática*, fuente de todos los milagros y misterios de su naturaleza humana, nuestra propia divinización reposa sobre la gracia que fluye de

esta unión y que nos une al Hijo y, únicamente en el Hijo, con el Padre. Ella tiene también un "carácter filial"; por esto nos diviniza como a hijos adoptados por Dios ⁽⁴⁰⁾. La conciencia que tenemos de esta filiación descansa sobre el testimonio del Espíritu del Hijo que nos hace exclamar: "Abba Pater". Porque "este mismo Espíritu da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios" (Rom. VIII, 15-16).

Así es como se enciende en nuestra vida natural otra nueva vida, llena de gracia, una vida divina, que nace "no de la sangre ni del deseo de la carne, ni de la voluntad del hombre, sino de Dios" (Jo. I, 13). Y esta vida puede y debe crecer en nosotros siempre más esplendorosa, hasta que nosotros lo conozcamos "tal como es" (I Jo. III, 2), para que por fin Dios sea "todo en todos" (I Cor. XV. 28). La conciencia de la filiación divina, de la armonía y de la unidad absoluta que Él tiene con el Padre, brilla en Cristo con un vivo resplandor, sin desaparecer ni declinar. Con nosotros no sucede así. En general en el hombre ella se revela tímidamente en las profundidades del ser. Pero si nosotros nos considerarnos tales cuales verdaderamente somos —como "hijos de Dios"— entonces nuestra filiación debe ocupar en nuestra vida el sitio que tenía en la de Cristo, *debe hacerse en nuestra conciencia el centro que determina y domina todo*.

Se ha dicho, y estas palabras siempre son verdaderas: "Ninguno conoce al Hijo si no es el Padre" (Mat. XI, 27). Pero todo hombre "que escucha al Padre y recibe su enseñanza" (Jo. VI, 45) llega al Hijo. Estas palabras no significan más que una cosa: No es sino en el silencio de la oración, por el amor y la imitación en la unión con el Verbo encarnado, por la participación en su cruz, donde nos será dado en distribución este conocimiento que nace de la experiencia y de la semejanza connatural. Este conocimiento nos da ojos para ver y oídos para oír. El nos *transfigura espiritualmente* y, al hacerlo, nos permite conocer. Este conocimiento no es otra cosa que el anticipo *de la visión*, es decir, de la vida eterna, porque dice San Juan (I Jo. V, 20), "Él es el Dios verdadero y la Vida eterna..."

(1) *Sermo II de Circumcisione* 3. PL 183, 136; véase también G. HARTMANN, S. J., en *Der Aufbau des Markus evangeliums*, Münster, 1936, P. 16, 28-29, y sobre todo P. 43, donde se explica particularmente el significado del nombre de Jesús.

(2) "Morfé allways significs a forro which truly and fully expresses the being which underlies it", *in hoc loco en : The Expositor's Greek Testament*, London 1903; cfr, Huby, Saint Paul, Epitres de la Captivité (Verbum Salutis). París, 1935, P. 297.

(3) *Quod unus sit Christus*. PG 75, 1301.

4. *Epist. LV ad Euseb. PG 77, 304.*

5. F. PRAT, S. J., *Théologie de saint Paul I* (11), París, 1925, P. 378-86.

6. Cfr M. DE LA TAILLE, *MySterium Fidei*. París, 1921, P. 171. n. 1, y HuBY, op. cit., p. 306.

7. Fragmentos en *Ostliches Christentum (Dokumente) II*, München, 1925. P. 259.

8. De Trinitate XV, XXVI, 46. PL 42, 1093.

9. *Pensées*, P. 567.

10. S. TOM.ÁS, S. Th. III, a. 11, a. 1, c.

11. *Adv. Haer.* II, 22, 4. PG 7, 784.

12. A este texto de la liturgia mariana de la Iglesia oriental corresponde, en la liturgia occidental, el himno eucarístico:

Verbum supernum prodiens
Nec Patris linquens dexteram,
Ad opus suum exiens
Venit ad vitae vesperam.

(13) F. WEINHANDL, *Meister Eckehart in1 Quellpunkt seiner Lehre*, P. 32.

14. *Quod unus sis Christus*, PG 75, 1332.

15. L. DE GRANDMAISON, S. J., *Jesús dans l'Histoire et dales le Mvstér*, París, 1925, P. 70.

(¹⁶) *In Joh.*, XXIV, VI, 1. PL 35, 1593.

17. *Enarrat. in Ps. XXVI* (En. II, 2) ; LIV, 17; I,XXXV, 5; CXXII, 1; CXXVII, 3; CXLII, 2-3. PC. 36, 200, 640; 37, 1085, 1630, 1679, 1845-6.
18. DILLESBRÜGER, *Op. cit.*, P. 172.
19. Cfr. P. CHARLES, S. J., *La Prière de toutes les Heures* II, Louvain, 1921, P. 161-165.
20. Esta palabra, que no se puede traducir, expresa las tres 'leas a la vez.
21. A. DuRAND, S. J., *L'Évangile de saint Jean, (Verbum salutis)*, París, 1927, P. 4-6.
22. J. LEBRETON, S. J., *Histoire du Dogma de la Trinité*, I, París, 1927, P. 313.
23. *Ibid.*
24. R. GUARDINI, *Das Gebet des Herrn*, Mainz, 1932, P. 79-80.
25. Cfr. H. F. HENGSTENBERG, *Ouverture zu einer Philosophie des Todes en Der Katholische Gedanke*, 1937, P. 279.
26. SCHRIFTEN, Iena, 1934, P. 72.
27. *In loh.* XII, III, 13. PL 35, 1491.
28. L. DE GRANDMAISON, S. J., *Ecrits spirituels* II, París, 1934, P. 60-61.
29. *Sermo* LXIX, 1, 2. PL 38, 441.
30. *De Fide Orthod.* III, 24. PG 94, 1090.
31. *Introducción a la Filosofía de la Oración*, París, 1929, P. 158.
32. Cf. *De Oratione* 20, 21. PG 44, 1124.
33. *De Oratione Dominica* Or. I. PG 44, 1124.
34. J. HIIDY, S. J., *L'Évangile de saint Marc (Verbum salutis)*, París, 1924, P. 39.
- ³⁵ *In loh. Comment.* II. PL 93, 89.
- ³⁶ M. DE LA TAILLE, S. J., *Esquisse du Mystère de la foi*, P. 71.
- 37 "Si su cuerpo hubiera estado enfermo, hubiera sido injusto que Él que curaba las enfermedades dejara languidecer su organismo. ¿Cómo hubieran podido creer, en efecto, en su poder de librar a los demás de sus debilidades si su propio cuerpo hubiera sido frágil?" (SAN ATANASIO, *Or. de binar*». *Verbi*, 22. PG 25, 135).
38. *Le Seigneur I*, París, 1948, P. 46. (Trad. LORSON, S.J.).
39. *Tn.* FRIEDEL, *Pages choisies*, París, 1930, P. 188-9, rem. 2.
40. Cfr. E. MERsch, S. J., *Filii in Filio en Nouv. Rev. Theol.* Vol. 65, Louvain, 1938, P. 697.

CAPÍTULO IV LA PREVARICACIÓN DE ADÁN

Puesto que hablamos de la venida de Salvador entre nosotros, debemos también hablar del origen del hombre, a fin de reconocer que nuestra falta fue el motivo de su venida y que el pecado, al rechazar el amor del Verbo por los hombres, hizo que el Salvador viniese a nosotros y apareciese en medio de nosotros. SAN ATÁNASIO) (1).

La Encarnación del Hijo de Dios tuvo lugar en un mundo pecador y condenado al castigo. Nuestra divinización estuvo, pues, de hecho, revestida con el carácter de una expiación y de una redención. "El Cordero de Dios tomó sobre sí los pecados del mundo" (Jo. I, 29).

El pecado, la expiación, la cruz son para nosotros los hombres un escándalo permanente. "Un escándalo y una locura", dice San Pablo, y agrega : "La locura de Dios es más sabia que la sabiduría de los hombres, y su debilidad es más fuerte que la fortaleza de los hombres" (I Cor. I, 25). Si San Gregorio Niseno se esforzó por explicar que ni la Encarnación de Cristo, ni su muerte en la cruz son indignas de Él (2), otros a su vez han probado que ni la cruz ni la redención han podido deshonorar o envilecer al hombre.

Una cosa es sin embargo indiscutible. Aparte de los misterios luminosos y gloriosos, como los de la vida íntima de Dios, la creación , la unión hipostática, "cuya oscuridad mística es debida a la superabundancia y a la sublimidad de la luz" (3), hay otro misterio, el de las tinieblas, de la malicia, del pecado, del desorden, de la destrucción de la Verdad y de Dios, un misterio que contradice la razón misma. En la obra armoniosamente creada por *Dios* hace reinar la disonancia. Este misterio es un no-ser sumido en las tinieblas. Aparece tanto más sombrío cuanto que está más iluminado por la razón, e inversamente, cuanto más se conoce como no-ser y tinieblas, más se disipa y se hace penetrable.

"¿De dónde viene el mal ?". preguntaba San Atanasio. "En el comienzo no existía, y aun ahora no lo encontramos en los santos; para ellos no existe verdaderamente... El mal no es tampoco una sustancia cualquiera, porque un autor increado del mal no existe..." Todo lo que existe, en efecto, es o Dios o sus criaturas. "El mal no viene de Dios, no está ni en Él ni por Él" (4). Pero como "un hombre que delante de la luz del sol que ilumina a toda la tierra con sus rayos cerrara los ojos y se representara las tinieblas, aunque ellas no existan, y luego marchara como en la noche, cayendo muchas veces, y para acabar se deslizara en un abismo creyendo neciamente que es negro (cree ver pero no ve nada), así el alma humana ha cerrado los ojos que le permiten ver a Dios y se ha imaginado el mal: marchando por él ignora que creyendo hacer algo, no hace nada, porque todo lo que ella se imagina no existe. Ella no es tampoco tal como ha sido creada, sino que se presenta actualmente con la mancha que se hizo a sí misma" (5).

En realidad el mal es en la criatura el apartamiento de Dios y al mismo tiempo el retorno hacia sí misma. El mal es posible, "porque lo creado, habiendo nacido de la nada, es en sí algo que fluye, mortal, pasajero" (S. Atanasio) (6).

Dios creó la raza humana "según su propia imagen, y dotó al hombre, por semejanza con Él, de una inteligencia para pensar y reflexionar sobre todas las cosas. Él le dió la idea y el conocimiento de su

propia eternidad para que no perdiese nunca la representación de Dios ni el trato con los santos, es decir, con los ángeles" (7).

Esta "imagen de Dios" es el fundamento ontológico del ser humano. El hombre la lleva profundamente grabada en sí, en su espíritu, en su naturaleza, en sus relaciones con el mundo.

La facultad fundamental del espíritu es la capacidad de determinarse libremente, con plena conciencia de sí. Un espíritu no es una cosa creada por un acto de simple imperio sobre la nada. La creación de un ser espiritual debe ser entendida más bien como un acto que supone por una parte el poder creador divino, y por otra la libre determinación de la criatura espiritual en sí misma. Es como si se tratara de una pregunta hecha por Dios, que esperara la respuesta libre, el "sí", de parte de su criatura racional. Y precisamente de esta libertad del espíritu creado para determinarse a sí mismo nace y reposa su semejanza con Dios.

En la medida en que el hombre ve en Dios su imagen primitiva propia reconoce su estado de criatura, es decir, su dependencia ontológica. Al mismo tiempo, en este libre conocimiento de sí mismo como imagen se enciende el amor por el prototipo, es decir, el amor para con Dios, como el amor del hijo para con su padre. Por este conocimiento amante de su dependencia ontológica como imagen, la criatura espiritual se afirma como hijo de Dios. Así como el Hijo, al contemplar al Padre, se reconoce como Hijo y como Imagen de la sustancia del Padre, así el hombre, al amar a Dios, se coloca como la imagen de su Creador. Destinado a ser hijo de Dios y llamado a la vida como hermano del Hijo eterno, el hombre, para serlo realmente, debe quererlo libremente, debe decir "sí" a este llamado divino y consentir en que "Dios sea en él, como Dios, más que él mismo" (8).

Para ganarse el hombre debe comenzar por "perderse" voluntariamente, generosamente, libremente, darse a Aquel que se dió a él el primero, voluntariamente, generosamente, libremente. Y justamente en este don generoso, hecho en retorno de lo que él ha recibido generosamente, recibe su ser y su vida, como, digámoslo así, por su *propia actividad*. Puede rehusarse a este acto de sacrificio. En tal caso queda solo, replegado sobre sí mismo. Se considera entonces como su propia imagen, su fuente primera. Es para sí mismo su propio "dios" y *reniega de su semejanza creada*, porque ha tomado su yo creado por un yo libremente *para él solo*, y por lo tanto por un absoluto, y finalmente por un yo divino. Este es el camino de la falsa divinización, el camino de Satanás. Está abierto para el hombre, que puede seguirlo en cuanto criatura libre. Pero ese camino conduce al abismo, porque lleva al alejamiento absoluto de Dios, y por consiguiente, al aislamiento total del yo.

Ser espiritual, el hombre puede y debe decidir él mismo su suerte. Debe darse libremente, sacrificarse, rehusar a pertenecerse. Debe morir libremente a sí mismo para renacer a la verdadera vida, la única capaz de colmar la aspiración de su verdadera naturaleza que es obediencia y amor. Así el hombre cumple la tarea que Dios le ha impuesto: "ser un Dios". Su divinización consiste en que siempre se va convirtiendo libremente y más profundamente en *lo mismo* que es, la sustancia y el Ser de Dios—el Amor.

La imagen divina que presenta el hombre, y por lo tanto su filiación respecto de Dios, consiste en que él no considera su yo creado como *su* propiedad, sino en que lo ofrece libremente a Dios.

Así la filiación es *inmanente al yo humano*, en cuanto tarea ontológica que ha de cumplir, la cual le es impartida a la vez por el hecho del don de la libertad y por el hecho de su yo espiritual. En consecuencia el hombre está obligado a reconocer el "Yo primero", original, que es para él el "Otro". Esta semejanza del hombre con Dios revela también el carácter de las relaciones existentes entre él y el mundo, no siendo éste último en el fondo más que la copia de su propia naturaleza. El hombre es el "verbo del mundo" y, en este sentido, él es de la "raza de Dios" (Hechos, XVII, 29). El es al mundo lo que el prototipo es a su imagen. Es el gran sacerdote de toda la creación. En él, en su espíritu, el mundo se convierte en el objeto de la bendición de Dios, es decir, partícipe de la vida de Dios, que se comunica a la creación espiritual para que ella se eleve hasta la cima de la vida divina... Del hombre y en el hombre. en cuanto que es centro del mundo creado, brotan y se juntan los rayos de la divinización universal. Para él solo, el universo, que es su imagen, resulta estar cerca de Dios. Desde su origen el hombre está destinado a ser hijo y amigo de Dios. Esta es la razón por la cual —y es la única— es posible decir que su nombre "resuena orgullosamente" (9). El mundo de las cosas le ha sido dado para que reine en él y haga de él un "jardín de Dios". Este mundo le pertenece para que él lo "humanice" y lo "espiritualice". Aunque por su origen el hombre está ligado interior y exteriormente al mundo material, Dios, por una decisión especial, lo ha elevado bajo

muchos aspectos muy por encima del mundo de las cosas. A nuestros primeros padres les hizo el don no sólo de la gracia santificante, sino también de la incorruptibilidad (*aftharsía*), que implicaba el don de la ciencia (*theoría*), de la impassibilidad (*apathéia*) y de la inmortalidad (*athanasía*)⁽¹⁰⁾. "Dios plantó un jardín en el Edén del lado del Oriente, y puso en él al hombre que había creado" (Gén. II, 8).

Así el mundo que se extendía ante el hombre, siendo para él como un don, era también un campo que debía cultivar. El hombre debía vivir en él y, como Dios, realizar en él libremente su imagen. Esta obligación del hombre, este camino real de la libertad exigía una determinación de las más graves, proporcionada a su libertad. Siendo, por así decirlo, el centro de los dos dominios, el de la gracia y el de la naturaleza, el hombre debía decidirse claramente y libremente por el de la gracia y del espíritu para poder así disponer libremente de la naturaleza y gobernarla. Como un futuro hombre-Dios, *theúmenos* (S. Juan Damasceno), Adán debía tomar parte en la vida de Dios, entregándose a Él por amor. Prototipo del universo, y por lo tanto "lugarteniente" innato del mundo, "verbo creado", debía repetir en nombre de toda la creación, y conforme a su naturaleza creada, la ofrenda del Hijo al Padre en el seno de la Santísima Trinidad. Debía entregarse a Dios como se da a Él su Hijo único, Prototipo increado del universo creado.

Adán faltó a su obligación. Sucumbió a la tentación que vino del mundo de los espíritus en el que la caída estaba ya consumada. En vez de dominar espiritualmente las cosas del mundo, las utilizó según su propia voluntad. No se afirmó como su propio "Dios" sino que se extravió hasta el punto de encontrar su divinización en el goce de las cosas sin considerar la voluntad de Dios, como si las cosas del mundo no tuvieran ninguna relación con su Creador. "Comió del fruto" (Gén. III, 6). Su pecado no es un pecado "satánico", sino "humano", y tal vez por esta razón remisible.

Adán se apartó libremente de Dios, se volvió hacia el mundo y se enredó en el camino de la dominación natural del mundo. Al hacer esto, se separó de Dios, que es la Vida. Ahora bien, dice San Basilio, "estar privado de la vida es morir". Por consiguiente, Adán perdió toda exigencia a la plenitud del ser: "Al apartarse de Dios se condenó a la muerte"⁽¹¹⁾. Murió espiritualmente a Dios y al mundo. El "sello del Espíritu Santo", esa impronta del ser divino que llevaba en sí, su armonía con Dios y con el mundo, toda la armadura sobrenatural con la que había sido gratificado y cuya razón de ser y fin era justamente facilitarle la unión de su espíritu con Dios, todo esto fue no sólo alterado, sino completamente destruido. El "Cristo" que debía realizarse en la imagen del hombre se veló, se oscureció. En lugar de reinar sobre el mundo de la naturaleza y conducirla, como sacerdote y como rey, hacia Dios, Adán quedó él mismo como un hombre "natural", por así decirlo, "salido fuera de sí mismo"⁽¹²⁾ y "disfrazado con la púrpura de las tinieblas"⁽¹³⁾. Quedó con ello degradado y dejó herido de debilidad el poderío que le había sido dado sobre este mundo.

La prevaricación de Adán, *parábasis* (Rom. V, 14), fue también una caída de la naturaleza. Esta perdió su centro, su mediador, el sentido mismo de su existencia. El mundo cesó de ser un cosmos, para convertirse en algo puramente mecánico. Entonces se le presentó al hombre como un mundo "maldito a causa de él" (Gén. III, 17), como una creación que gime y sufre, "sujeta a la vanidad. no por su gusto, sino por la voluntad de aquel que la sometió a ella" (Rom. VIII, 20). Las relaciones que Dios había establecido entre el hombre y la naturaleza se modificaron en su totalidad. Ya no fue más el hombre el que dominó a la naturaleza; fue la naturaleza la que puso al hombre bajo su yugo y lo llevó lejos de Dios.

El veredicto que Dios pronunció sobre el hombre condenándolo a depender de la naturaleza, de la enfermedad, de la miseria, del trabajo y de la muerte (Gén. III, 16-19), no es solamente un castigo sino también una "revelación". Mejor aún: "es un castigo revelador" que manifiesta al exterior lo que realmente pasó en el hombre en el instante en que se negó a obedecer a Dios. "El hombre, al dejarse engañar por el ataque del demonio, no siguió la orden del Creador; e impedido igualmente de acercarse con confianza a Dios, fue revestido de la dureza de una vida laboriosa, recubierta con la grosería y la mortalidad de la carne, como lo indican las hojas y las pieles con las que fabricó su indumentaria. Después de la justísima sentencia de Dios se vió arrojado del Paraíso, condenado a la muerte y sujeto a la corruptibilidad" (S. Juan Damasceno)⁽¹⁴⁾.

Tal es el hecho que la sagrada Escritura nos presenta como la narración de la caída y del castigo de nuestros primeros padres. Por esta razón este pecado, siendo enteramente una acción propia y personal de Adán, es llamado *pecado original*. No sólo porque fue el primer pecado de los hombres,

sino también y sobre todo porque la falta de nuestros primeros padres, con la culpa y su castigo, se convirtió en la herencia de toda su descendencia: el acto culpable, personal, de Adán es la causa del pecado original. San Pablo lo dijo claramente: "Como por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, así la muerte pasó a todos los hombres porque todos han pecado. Porque hasta la Ley el pecado estaba en el mundo. Ahora bien: el pecado no es imputable cuando no hay ley. Sin embargo la muerte reinó desde Adán hasta Moisés, aun sobre aquellos que no habían pecado, por una transgresión parecida a la de Adán, el cual es la figura del que había de venir" (es decir, Jesucristo) (Rom. V, 12-14).

Para San Pablo, pues, la entrada del pecado **en el mundo** (*e amartía*) *no es sólo* algo pasajero, sino el fundamento de una dominación constante, de una condenación que se extiende a toda la raza humana (Rom. V, 12). No es el pecado personal de Adán. Este último está expresado por otros términos: caída, *paráptoma*, transgresión, prevaricación, *parábasis*. No es tampoco la pena del pecado. Es una falta única y al mismo tiempo múltiple, común a todos, aun a aquellos que no han imitado la prevaricación de Adán: un pecado, pues, que no es un *pecado actual*, pero que atrae la sanción sobre todos. "Es el pecado de origen, no aislado... sino con su escolta de maldición" (15).

Conforme a la enseñanza de San Juan Damasceno, el último de los Padres de la Iglesia griega (+ 749) que resumió toda la doctrina de sus predecesores y que, por esta razón, es un representante autorizado de la tradición patrística, Adán, como consecuencia de su pecado, se vió privado de la gracia divina. Sujeto a la corrupción y a la muerte, señales terribles de la pérdida de la unión con Dios, padeció la concupiscencia y la tiranía del cuerpo sobre el espíritu (16). Esta mancha del alma pasó con la vida a todos sus descendientes, los cuales, en virtud de su nacimiento de Adán, le fueron asimilados, heredando de él no solamente las consecuencias del pecado, la maldición y la corrupción, sino también el mismo pecado (17).

En otros términos, la universalidad del pecado quedó establecida por el hecho de que proviene de una condición inherente a nuestra misma existencia: el mismo suceso que hace de nosotros descendientes e hijos de Adán, hace también de nosotros pecadores. ¿Cómo es esto posible? ¿Cómo un hombre puede ser juzgado culpable de una falta que él no ha cometido personalmente? El pensamiento de Pascal es célebre al respecto : "Sin duda no hay nada que choque más a nuestra razón como el decir que el pecado del primer hombre ha hecho culpables a los que, estando tan alejados de esta fuente, parecen incapaces de participar de ella. Esta derivación no nos parece sólo imposible; nos parece hasta injusta: ¿por qué? qué has de más contrario a las reglas de nuestra miserable justicia como el condenar eternamente a un hijo incapaz de voluntad, *por* un pecado en el que parece haber tenido tan poca parte, que fue cometido seis mil años antes de que él tuviese el ser" (18).

El pecado del primer hombre, en sus relaciones con la herencia de la justicia original, es un misterio que, abandonado a sí mismo, no puede ser penetrado por la razón ni en sus consecuencias esenciales ni como hecho objetivo. "El pecado original es locura ante los hombres, dice también Pascal, pero se lo tiene como ta¹... Pero esta locura es más sabia que toda la sabiduría de los hombres. . . Porque sin esto, ¿qué se diría que es el hombre? Todo en estado depende de este punto imperceptible" (19).

Sólo cuando el hecho de la falta original sea revelado, su concepto se dejará determinar claramente y triunfará de todas las aparentes contradicciones, "La oscuridad del pecado original se desvanece a la luz sobrenatural, que le es contraria, de la justicia original. El pecado original se explica, pero solamente por otro misterio, y por esto, a pesar de todas las claridades, no deja de ser un misterio para la razón" (20)

Hay que abandonar en primer término con toda resolución el punto de vista individualista. Aunque cada uno sea el único responsable de todos sus actos libres, depende también, en su ser y en su vida, de toda la humanidad, que, por así decirlo, lo lleva en si. Como se ha dicho, nosotros estarnos ligados los unos a los otros y formamos de esta manera un todo solidario: "Los hombres, en efecto, están en tal forma unidos y dependen los unos de los otros, en su ser espiritual y corporal, que hay que considerarlos como un todo, como una unidad, como un hombre único" (21) En su existencia personal cada uno de *nosotros es un centro* que recapitula en si a toda la humanidad, Los individuos separados no son evidentemente sólo medios; son las partes *integrantes de un todo espiritual* que, completándolos, los particulariza. Este hecho es el fundamento de la doctrina de la creación, de la caída original y de la redención.

Dios hizo salir de *un solo hombre* a todo el género humano para que poblase toda la superficie de la tierra, declara solemnemente San Pablo ante el Areópago de Atenas (Hechos, XVII, 26), y la bendición que Dios pronunció sobre los hombres para que se multiplicasen (Gén. I, 28) prueba no sólo que, según el pensamiento de Dios, la propagación de la raza humana debía hacerse por generación o descendencia, sino ante todo que esta reproducción debía provenir únicamente de la única cópula entonces creada. Por consiguiente, no sólo todos, considerados en su naturaleza, son como semejantes e iguales, sino que también todos están emparentados en cuanto que pertenecen a una misma raza, y unidos en una sola familia. Miembros de un *mismo tronco* y miembros de un *solo cuerpo* colectivo, están reunidos alrededor de su principio como alrededor de un jefe; o mejor, en virtud de su origen y a causa de él, están unidos *orgánicamente*, es decir, interiormente y vitalmente (22).

La humanidad no existe sino como *un todo*, cuyo jefe es el primer hombre. De donde es manifiesto que la creación, la vocación sobrenatural y la prueba del primer hombre fueron también la creación, la vocación y la prueba de toda la raza humana: todo el tesoro sobrenatural gratuitamente dado al primer hombre estaba destinado a ser el lote "natural" de cada hombre.

En todo hombre individual la naturaleza debía estar, pues, constituida como lo fue en el primer hombre. "Así como, según la ley natural de Dios, en el acto orgánico de la generación, se da primero la producción del organismo corporal, al cual viene a añadirse en seguida la acción creadora de Dios, por la que es infundida el alma a este organismo... así, según una ley divina sobrenatural, la *actividad sobrenatural de Dios* debía juntarse al acto de procreación, a fin de que el que era engendrado se hiciera semejante al que engendraba... Esta transmisión del estado de justicia original era al mismo tiempo una transmisión que afectaba, no sólo a la unidad específica de naturaleza resultante del acto de engendrar, sino especialmente *a la unidad incluida en esta última, unidad de descendencia, de raza o de familia con la persona del jefe de la raza*; en él esta unidad constituía el título que daba a sus descendientes el derecho de participar en los bienes sobrenaturales a él concedidos como a jefe de la raza" (23). Así Adán, respecto de la justicia original, tenía el carácter de un padre de familia de quien dependían para todos los miembros de la familia la posesión y la conservación del bien familiar.

En otros términos: colmado de todos los dones sobrenaturales, llevando en sí "el sello del Espíritu Santo", la gracia santificante que divinizaba su naturaleza íntegra, habilitada para la vida sobrenatural, el primer hombre estaba destinado a engendrar hijos que le fueran semejantes en todo. Debían tener parte en la vida eterna y ser adoptados como hijos de Dios desde el instante de su concepción. El pecado destruyó de arriba abajo este plan magnífico. "Todos nosotros estábamos en Adán, escribe Pedro Moghila, el célebre metropolitano de Kiew (1597-1647). Así como en el tiempo en que todos los hombres estaban en él cuando se hallaba en el estado de inocencia, así todos permanecieron en él cuando cayó en el estado de pecado" (24). Y el metropolitano Filareto de Moscú (1782-1867) agrega: "Como de una fuente impura y emponzoñada fluye naturalmente un arroyo impuro y emponzoñado, así, de un antepasado emponzoñado por el pecado, y por esta razón hecho mortal, desciende naturalmente una posteridad emponzoñada por el pecado y sujeta también ella a la muerte" (25).

Así, como dice San Cirilo de Alejandría (26), cada hombre fue "arruinado en Adán", y de esta manera perdió la justicia que debía obtener por Adán. El hombre "aparece a los ojos de Dios como uno que está desprovisto de la justicia original que hubiera debido poseer, y esto no a causa de un acto pecaminoso personal, sino a causa de una falta común a todos los miembros de la raza; como uno que, debido a esta falta de la raza, perdió la facultad de volverse sobrenaturalmente hacia Dios y se halla vuelto hacia las criaturas de un modo que se opone a la idea original de Dios; aparece a los ojos de Dios como un *pecador*, no como un pecador personal, sino como un pecador original, un *pecador hereditario*" (27).

Este estado de desgracia se presenta al mismo tiempo como una falta y un castigo. Pero ¿dónde se encuentra el delito culpable? ¿Por qué se distingue del castigo que entraña? Aquí está precisamente el problema de *la esencia del pecado original*. Este problema no ha sido aún plenamente resuelto por las decisiones doctrinales de la Iglesia. Nos parece que se puede decir con gran probabilidad que esta esencia consiste en la incapacidad del hombre para amar su último fin natural, Dios, no sólo como Padre, sino también como Creador (28).

Esto supone que por el pecado de nuestros primeros padres todas las fuerzas de su alma, que estaban unidas sobrenaturalmente a Dios y a su voluntad en lo que hay de más íntimo, fueron completamente arrancadas a esta intimidad. De ello resultó el que la naturaleza humana *como tal* se encontró herida. Es verdad que la naturaleza del hombre no ha sido destruida en su esencia, pero, como lo dice el adagio teológico, "fue despojada de los dones sobrenaturales y herida en su ser natural", "expoliatur gratuitis et vulneratur in naturalibus".

Respecto de la libertad de voluntad, el Concilio de Trento (1547) enseña en particular que no fue "en manera alguna destruida, aunque sí debilitada en sus facultades e inclinada al mal", "Minime extinctum..., viribus licet attenuatum et inclinatum" (29). Si las palabras quieren decir algo, el Concilio enseña que el pecado tuvo como consecuencia tanto la pérdida de los dones sobrenaturales como el debilitamiento de la misma naturaleza. Aunque como tal la naturaleza humana no exige ni la gracia santificante ni los dones sobrenaturales, no puede sin embargo quedar indiferente al respecto. Los dones sobrenaturales responden a sus aspiraciones y a sus deseos, y ella encuentra en ellos, cuando los recibe en beneficio, su armoniosa perfección.

¿Cómo la pérdida tan repentina y tan terrible de estos dones maravillosos no había de producir un profundo trastorno en todas las facultades del alma humana? Sobre todo si se considera, —y esto es absolutamente necesario— que no se trata aquí de una estatua, de un mecanismo cualquiera o de un *robot*, sino de un ser dotado de vida espiritual, como es el caso del hombre. ¿Cuáles fueron, pues, en el alma humana los efectos de esta catástrofe? Todas sus fuerzas fueron revolucionadas de arriba abajo, hasta la médula. Las tendencias que, antes del estrago producido por el pecado, estaban equilibradas por otras aspiraciones, se rebelaron en torrentes desordenados. Y si el sello divino no fue totalmente borrado del alma, —la cual quedó siempre como un ser espiritual y por lo tanto "apto para recibir a Dios" (capax Dei), como dice San Agustín (30)—, el alma apareció desde entonces, respecto de la plenitud de su naturaleza, en un estado que no era ya verdaderamente "natural". Todas sus aptitudes naturales sufrieron, por así decirlo, una distorsión.

Y tan es así que el hombre no podrá engendrar ya en adelante seres semejantes a él. San Gregorio Niseno escribe a este propósito: "Así el mal se convirtió en parte integrante y esencial de nuestra naturaleza por el pecado de nuestros primeros padres, los cuales al comienzo se dejaron arrastrar por la pasión y, por su desobediencia, abrieron la puerta a la enfermedad. Como, en las diversas variedades de animales, la constitución del ser hereda, en la sucesión de las generaciones, la misma naturaleza que la de sus ascendientes, así nacerá del hombre otro hombre que tendrá la misma constitución. De un hombre entregado a las pasiones nacerá por lo tanto un hombre apasionado; de un pecador nacerá un pecador. Así el pecado nacerá, se podría decir, al mismo tiempo que el hombre. Y así como entra con el hombre en la vida, así crecerá y se desarrollará con él para no acabar sino en la postrera hora" (31).

¿Se puede exigir aún de un hombre así postrado en su espíritu la capacidad de amar a Dios *por sobre todas las cosas* como a su fin último natural? A un hombre cuyas facultades están todas debilitadas, cuya voluntad, bien que todavía capaz de *ciertas*, buenas acciones y de *cierto* amor de Dios, está sin embargo debilitada hasta tal punto que es prácticamente incapaz de adherirse a un bien que la satisfaga definitivamente, a este hombre ¿le es aún posible hacer un acto que exigiría de la voluntad una concentración de todas las fuerzas, tal que con él pueda darse plenamente, amorosamente a Dios? Sería como pedir a una orquesta cuyos instrumentos estuvieran todos desafinados, el que haga oír una sinfonía,

Tal es en la actualidad el estado en el *cual* todos los hombres vienen al mundo. Sin duda son todavía en principio capaces de conocer a Dios, y de conocerlo como a su fin último, respecto del cual todo lo demás no es más que medio. Sin duda poseen también todas las facultades que les permiten realizar este acto de amor de Dios, corona y perfección de su vida verdaderamente humana, es decir, de su vida moral. De hecho no les falta más que una cosa : la fuerza *para* reunir en un haz todas estas facultades debilitadas, y para concentrarlas en un acto lleno de impulso y de vida, como sería un acto verdadero de amor de Dios. Después de la caída original el hombre no está ya en estado de hacerlo. No que su naturaleza esté privada de los dones sobrenaturales y que en consecuencia esté entregada a la concupiscencia, sino porque el hombre posee una naturaleza que tuvo esos dones y los perdió, *como consecuencia del pecado*, una naturaleza que lleva *una herida* resultante de su culpabilidad.

En 1567 la Iglesia condenó la doctrina del teólogo belga Bayo (Michel de Bay, 1513-1589) que afirmaba que Dios no podía crear al hombre en el estado en que nace hoy (^{β2}). Esta condenación estaba perfectamente justificada, porque Bayo entendía hablar de un hombre al que le falta el ornato de los dones sobrenaturales (^{β3}). Hablando más arriba de la concordancia ontológica que existe entre la Encarnación y la creación, tal como se realizó efectivamente, hemos visto que un orden puramente natural, aun privado de la revelación y de la gracia santificante, era y resultaba posible. No es la *simple carencia* de los dones sobrenaturales, sino el hecho de haberlos primero poseído y luego *perdido por el pecado*, lo que impide al alma humana cumplir el acto de amor necesario para la realización de su fin último. Si, pues, Dios podía crear al hombre en el estado de naturaleza pura, no podía sin embargo crearlo *como pecador "bajo el yugo del demonio y del pecado"* (^{β4}), no simplemente desnudo, sino desnudado. "non nudus sed denudatus", es decir, en estado de resistencia a la voluntad divina, fuera del amor de Dios.

Pero el que dice pecado entiende necesariamente con eso *pecado voluntariamente cometido*. No basta, pues, concebir el pecado original como un hecho y un juicio sucedidos una vez, que no tuvieran que ver nada, moralmente, con la voluntad (^{β5}). El caso de los primeros padres no ofrece al respecto ninguna dificultad. El estado "degradante" en el que se encontraron era la consecuencia de un acto voluntariamente culpable. Pero ¿cómo afirmarlos de sus descendientes? ¿Se quiere atribuirnos un pecado cometido por una voluntad que nos sería, *personalmente*, absolutamente extraña? Algo así como lo que se dice en la Escritura: "Los padres comen agraces y los dientes de los hijos salen con dentera" (Ez. XVIII, 2). Si fuera así, habría que hablar de *castigo* proveniente del pecado de otro, más bien que de *falta* en el sentido propio de la palabra.

Hay que recordar aquí lo que sabemos acerca del hombre en cuanto persona. El hombre es, ciertamente, un individuo espiritual, pero *no es sólo esto*. Es *también* parte integrante de una familia, de una estirpe que debe ser considerada como un solo todo. Cuando se considera la cuestión desde este punto de vista resulta claro que, si todos los miembros de una sola y misma raza, por el pecado de una voluntad perteneciente a uno de ellos, sufren siempre un perjuicio, la voluntad desordenada de la raza misma infecta radicalmente a todo el árbol. Desde este sólo punto de vista individualista se puede, pues, decir muy justamente que "hemos sido arruinados por otro". Pero si se consideran las cosas en su conjunto, si se reconoce que nosotros somos también miembros de un todo que, en Adán y por su falta, ha incurrido voluntariamente en la pérdida de la vida, entonces con razón debemos admitir las consecuencias que de ello se derivan. Por esto el pecado original no es un *pecado personal*, sino un estado espiritual de desorden moral. Aunque es verdad que este estado no es el mismo que el del pecado habitual (peccatum habituale), se le puede comparar con él; sin embargo, en el caso del pecado original, el que no lo ha cometido no tiene tampoco que odiarlo como una desviación personal de su voluntad. El pecado original es precisamente un desorden resultante del acto culpable, personal, de Adán, en cuanto jefe de toda la raza humana. Sin relación con el acto pecaminoso de Adán, la pérdida de la justicia sobrenatural no sería más que una carencia, y no un pecado, puesto que *el pecado es una carencia culpable*. "Así el acto culpable de Adán no sería ni una falta común, ni la causa de una mancha original en sus descendientes, si esa falta hubiera sido considerada fuera de su relación con la justicia sobrenatural, debiendo pasar esta última de Adán a toda su posteridad" (^{β6}).

Tal como es, este pecado hace perder a la naturaleza humana la justicia sobrenatural y le causa una herida, sin corromperla, sin embargo, *fundamentalmente* ni en cada uno en particular, ni orgánicamente en el todo. De hecho el hombre caído ha quedado, sin embargo, incapaz de amar a Dios como Dios quiere ser amado por él, y como él debe amarlo para llegar a la salvación. Despojado de la gracia y de los dones sobrenaturales, fue entregado desde entonces a sus diversas inclinaciones, a tal punto que fácilmente se hace su esclavo y el juguete del demonio. En estas luchas, tentaciones y derrotas, el hombre, por sus actos *personales* de egoísmo, entorpece y consolida siempre más su estado innato de pecador "natural".

En efecto, cada hombre, por haber sido llamado como Adán, a participar de la filiación de Dios y de la vida divina, debe arrostrar la misma prueba que el primer hombre. Cada hijo de Adán lleva en sí una aspiración, que jamás puede ser satisfecha, a la plenitud del ser y de la vida. Como Adán, cada uno debe escoger: o bien alcanzar esta plenitud por medio de una *oblación libre y amorosa de sí mismo a Dios*, o bien, encerrándose en el egoísmo de su yo separarse orgullosamente de Dios.

Cada uno es libre para escoger si cumplirá, con Dios o contra Dios, la gran obligación de su vida : vivir siempre más plenamente, formar almas para edificar con ellas el reino eterno de la justicia y de la bondad. Y cada uno se inclinará a seguir el destino del primer padre y a romper el vínculo, no el vínculo "existencial", pero sí el del amor que lo hace hijo de Dios. "Cada uno, según la expresión de Dostoiewski, continuará mordiendo la fruta" y "puesto que toda la raza humana es un todo solidario", cada uno hará recaer cada una de sus faltas, con todas sus consecuencias, sobre los hombros de los demás hombres. Porque "no hay nadie que haga el bien, ni siquiera uno solo" (Salmo XIII, 3). Un peso enorme de pecados y de vicios se abatirá sobre la humanidad que, impotente para salvarse por sí misma, no será ya capaz más que para perderse siempre más. Rodará de falta en falta. hasta que encuentre en la muerte temporal, preludio de la muerte eterna, el término de su carrera. "Nacemos de la pasión, nos desarrollamos por la pasión, y en la pasión nuestra vida se inclina hacia su fin" (S. Gregorio Niseno) ⁽³⁷⁾. Sí, verdaderamente el hombre es miserable y *se conoce miserable*, dice Pascal, "pero es ser grande conocer que se es miserable" ⁽³⁸⁾.

La imagen verdadera de la humanidad es la del hombre asaltado por los bandidos, golpeado y despojado por ellos, que yace herido y semimuerto a la orilla del camino ⁽³⁹⁾. Pues bien : he aquí que mi Salvador viene a su encuentro (Luc X, 30-37). Porque se trata aquí de volver a poner sobre el recto camino una voluntad que se ha desviado de él, para permitirle continuar su viaje hacia su último fin, Dios. Se trata, no de la santificación de algunos actos particulares, sino de una verdadera y sólida curación, de un enderezamiento de todo el ser, de una invasión de Dios en el alma.

El estado desesperado de la humanidad nos es revelado en las palabras de Cristo después de su conversación con el joven rico: "Hijos míos. ¡qué difícil es, para los que se *confían a sus riquezas* entrar en el reino de Dios!" Los discípulos, al oír estas palabras, se perturbaron y preguntaron : "¿Quién puede, pues, salvarse ?" Y Jesús, con los ojos fijos sobre ellos, les dijo: "Para los hombres esto es imposible, pero no para Dios; porque todo es posible para Dios" (Mat. XIX. 23-26; Marc. X, 23-27).

Para Dios, sí. La primera y última palabra le pertenecen sólo a Dios. Tocamos aquí, sin comprenderla, la inmensidad de su misericordia (*esplanjnísthe*, Luc. X. 34). El no es solamente un Dios de conmiseración, sino un Dios que ama al pecador, que se ocupa del hijo perdido. En efecto, este estado espantoso que de derecho hubiera debido ser el de la humanidad caída, abstracción hecha de la gracia divina, *jamás existió históricamente de hecho*. "Cuando el hombre se alejó de Dios, Dios desplegó todas sus fuerzas para volverlo a encontrar. Lo que el Señor expresa en la parábola del Buen Pastor que va en busca de su oveja perdida (Luc. XV, 3-4), no comenzó en los días de la aparición visible del Salvador, sino mucho antes ya, en las profundidades de la divinidad. En Jesucristo no tuvo más que la manifestación visible" ⁽⁴⁰⁾. ¿No ha "venido El para buscar y salvar lo que estaba perdido?" (Luc. XIX, 10). Ya en el Paraíso el hombre caído había recibido la promesa de un salvador que lo liberaría de la muerte (Gén. III, 15). Y en previsión de este acontecimiento la gracia de la salvación fue dada a todos los que vivían "bajo la Antigua Alianza", sin ser "de la Antigua Alianza" ⁽⁴¹⁾.

La grandeza del medio de salvación que Dios va a emplear y que reclamaba la humanidad, probará más claramente y más luminosamente aún a los hombres la extensión y la profundidad de su miseria.

-
1. *Or. de Incarn. Verbi* 4. PG. 25, 104.
 2. *Orat. Catech. IX, XXVII, XXXI, XXXII. PG 45, 40-41, 72, 77-84.*
 3. SCHEEBEN, *Mysterien*, P. 206.
 4. *Orat. contra Gentes* 6. PG. 25, 12-13.
 5. *Ibid.* 7. PG. 25, 13, 16.
 6. Citado en L. KARSAVINE, *Svjatyje Otzy i Ueityeli Zerkvi* (Los Santos Padres y los Doctores de la Iglesia). París, P. 157.
 7. *Orat. contra Gentes*, 2. PG 25, 5. 8.

8. Esta definición del don de sí, del sacrificio, está sacada del P. DE CONDREN, Oratoriano : *Cartas y discursos*, París, 1668, P. 117.
9. MÁXIMO GORRI, *El Hombre*.
10. SAN JUAN DAMASCENO, *De Fide Orthod.* II, 11. PG 94, 916-17.
11. *Hom. quod Deus non est auctor malorum* 7, PG 31, 345.
12. SAN GREGORIO MAGNO, *Dial. IV*, 1. PL 77, 317-318.
13. PSEUDO MACARIO, *Hom.* II, 1. PG 34, 464.
14. *De Fide Orthod.* III, 1'. PG 94, 981.
15. *Prat, op. cit.* (I¹²), París, 1924, P. 252-61.
16. M. JUGIE, A. A., *Péché originel*, en *Dictionnaire de Théologie catholique* XII, col. 430, París, 1933.
17. *De Fide Orthod.*, IV. PG 94, 1137; y M. JUGIE, *Jean Damasc, ne*, en *Dict. de Théol. cath.* VIII, col. 727, París, 1924
18. *Pensées*, París, 1900, P. 352.
19. *Ibid.*, P. 537.
20. SCHEEBEN, *Mysterien*, P. 291.
21. KARL ADAM, *Le vrai visage du Catholicisme* (Trad. E. RICARD), París, 1931, P. 54.
22. SCHEEBEN, *Dogmatik* II, 1933, P. 195.
23. *Ibid.*, P. 504.
24. PEDRO MOGHILA, Metropolitano de Kiev, *La confession orthodoxe* (Texto latino inédito), por A. MALVY, S. J. y M. VILLER, S. J., en *Orientalia Christiana* X, 99, 1, 24; III, 20. París-Rome. 1927.
25. METROPOLITANO FILARETO, *Catecismo* (en ruso), Berlín, s. d., P. 35.
26. *Quod unus sit Christus.* PG 75, 1272.
27. SCHEEBEN, *Mysterien*, i. 243.
28. GUY DE BROGLIE, S. J., *Tractatus de Primordiis Rerum et Hominis, Cursus lectus in Instituto Catholico Parisiensi* II, 1931, P. 113-36, y sobre todo P. 121 (Cfr. también santo Tomás de Aquino, I4, II4, c. 82).
29. *Decretum de Justificatione* (Enchiridion Symbolorum, n. 793).
30. *De Trinitate* XIV, VIII, 11. PL 42, 1044.
31. *De Beatitudinibus*, Or. VI, 4. PG 44, 1273.
32. *Ench. Symb.*, n. 1055, prop. 55.
33. Véase *Dict. de Théol. cath.* II, col. 71, París, 1910; y G. DE BROGLIE, *Civrsns citatus*, P. 118-9.
34. Cf. *Decretum de Justificatione* (Ench. **Symb. n. 793**).
35. Cf. *Ibid.*, n. 1046, 47, 48.
36. SCHEEBEN, *Mysterien*, P. 244.
37. *De Beatitudinibus*, Or VI. 4. PG. 44, 1273.
38. *Pensées*, P. 509.
39. Cf. SAN IRENEO, *Adv. Haer.* III, 17, 2. PG 7, 930.
40. R. GUARDINI, *Wille und Wahrheit*, Mainz, 1933, P. 100.

CAPÍTULO V
LA DOLOROSA ENCARNACIÓN REDENTORA

Dios que conoce el porvenir con verdad, no solamente cuando se cumple, sabía desde antes de la creación del mundo lo que sucedería hasta en los tiempos más remotos. Por eso, cuando realizó todos los detalles, pensó en nosotros, no sólo en el momento en que estábamos ya creados, sino mucho antes de que existiesen la tierra y los mundos, había previsto en sí lo que nos concernía.

Por esta previsión puso a su Hijo como fundamento sobre el cual nosotros debemos estar establecidos y reedificados para llegar a ser incorruptibles, mientras que por nuestra prevaricación estábamos condenados ala corruptibilidad. Porque El había ya previsto que nos hacíamos mortales por nuestra malicia.

(San Cirilo de Alejandría) (1)

No existe quizás ningún dogma que haya encontrado tanta oposición y provocado tantas objeciones como el de nuestra salvación por la obra redentora de Cristo.

La idea de un Dios que nos ha creado para que nosotros nos perdiéramos, que jamás quiso mostrarse satisfecho con ninguna ofrenda, con ninguna alabanza, con ningún sacrificio, hasta que hubo hecho correr la sangre de su Hijo, no tiene, es claro, nada de atractivo. Espanta y choca. Tampoco concuerda con el dogma de un Dios Padre que, como lo dice Pascal, es "sensible al corazón".

Estas contradicciones desconcertantes no son insolubles más que para aquéllos que se mantienen sobre el terreno del razonamiento puramente empírico y que, por esta razón, desprecian con demasiada facilidad la naturaleza de las relaciones que existen entre Dios y nosotros. Ahora bien: la naturaleza de estas relaciones es de orden ontológico, y por lo tanto la explicación que puede y debe darse de ellas pertenece a un dominio que sobrepasa el de la experiencia, y no está limitado por las categorías del espacio y del tiempo. Estas contradicciones se desvanecen desde que las consideramos sobre el plano de lo real y desde el punto de vista del conjunto, el único que responde a la realidad de las cosas.

La Redención es evidentemente un misterio, exactamente como todas nuestras relaciones ontológicas con Dios y, entre éstas, la coexistencia del ser finito y del ser infinito no es ciertamente la menor. "Todo es misterio: en todas las cosas hay un misterio de Dios... En cada árbol, en cada brizna de hierba... que el pájaro cante o que toda la legión de las estrellas brille, la noche, en el cielo, todo es un solo, un mismo misterio" (Dostoiétski, 1821-1881) (2). Sí, como el amor, la redención es un misterio: es el misterio del amor. Para comprenderlo hay que haber experimentado y comprendido el amor.

Sí, pues, las pruebas de nuestra religión no son, como dice Pascal, "de tal naturaleza que se pueda decir de ellas que son absolutamente convincentes, lo son de tal suerte que no se puede decir que es estar sin razón creer en ellas. Así hay evidencia y hay oscuridad para aclarar las unas y oscurecer las otras" (3). Por eso unos comprenderán que "la fe dice bien lo que los sentidos no dicen, pero no lo contrario de lo que ellos ven. Ella (la fe) está por encima y no contra" (4).

Para los otros, para los despreciadores y los espíritus enredadores de todos los tiempos y de todos los países, basta aducir las palabras del gran filósofo alemán Schelling (1775-1854): "La pasión de Cristo y su muerte no son lo que un racionalismo consecuente con la negación del misterio debe descubrir en él, es decir, un acto de injusticia y de impotencia divina. La redención del mundo por Dios es una segunda creación, una "recreación". La obra redentora de Jesús es una obra de sufrimiento y de muerte, *porque Satanás es una potencia real en el mundo... El Verbo, conforme al cual fue creado el mundo, debe morir en él para poder resucitar en él. La reconciliación con Dios no es posible sino por el descenso del Verbo desde sus alturas, por su prolongamiento en la carne reprobada por su victoria*" (5).

Sin embargo ¿qué de dificultades surgen con frecuencia a causa de una incompreensión en lo que se refiere, no sólo a la misma doctrina, sino también a las ideas que constituyen esta doctrina, y aun a las palabras que expresan estas ideas! Castigo, justificación, satisfacción, expiación, satisfacción vicaria, redención, santificación, reconciliación, sacrificio, otros tantos términos, otras tantas ideas, otras tantas posibilidades de error. Por eso, antes de abordar la explicación del dogma de la Redención en sí mismo, es necesario preparar el terreno precisando las ideas y los conceptos. Porque, antes de tratar de comprender *lo que ha sido* el Redentor, importa ver claramente lo que puede ser una redención en general. Así, pues, hay que mostrar en primer término cómo se opera el pasaje del orden moral al orden físico. es decir, del pecado a la punición, y lo que esto significa en el problema que nos ocupa.

Un poco de reflexión basta para hacer comprender pronto que, en el momento en que la libertad creada comete el mal, se produce algo *que en el fondo no hubiera debido ser. Ahora bien: lo que debe ser* es necesariamente primero y ocupa el primer sitio. Por consiguiente, es absolutamente imposible que *lo que no hubiera debido ser* pueda colocarse sin más en el orden de las cosas. Esta falta de armonía, consecuencia esencial de ese desorden *moral* que se llama pecado, es algo *físico: es la pena, el castigo.*

La pena no es, pues, otra cosa que el mal físico, encarado como una respuesta propia y necesaria al mal moral. Siendo la pena una reacción del orden real contra el mal moral, que tiene por fin el restablecimiento de ese orden, su razón hay que buscarla en el mismo pecado. Porque, por la pena, todo lo que no hubiera debido ser es puesto en un estado *que no hubiera debido ser*, es decir, desde el punto de vista psicológico, un estado desgraciado. La pena es, efectivamente, un restablecimiento ontológico del orden real. Por esto sólo Dios puede verdaderamente castigar.

El restablecimiento ontológico puede obtenerse, sin embargo, de una manera más perfecta, es decir, por la destrucción del mismo mal moral. Esto será el *perdón*. Pero como el mal moral es un mal cometido por un ser espiritual, estrictamente hablando no es nunca *pasado*, sino siempre *presente*. Puede, pues, siempre ser transformado en bien, y esto por todo el tiempo en que la voluntad no se haya fijado definitivamente en su actitud, lo cual no le sucede al hombre sino en el momento de la muerte. Partiendo de aquí se ve ya que si Dios sólo puede castigar realmente, sólo El puede también realmente perdonar. Porque sólo El puede transformar el ser. Y como esta *reparación ontológica* es cabalmente la satisfacción que nosotros debemos a Dios —no se trata aquí de una simple reparación exterior del honor—, resulta que la pena es al mismo tiempo un perdón y una satisfacción. Una verdadera redención no puede ser, por lo tanto, más que una obra de Dios, una obra de su libertad y

de su amor. Por sí solo un hombre no la podrá realizar jamás. Porque frente al pecado, considerado como un estado ontológico, el amor creado permanecerá siempre ineficaz e impotente.

Por el contrario, la acción del Ser eterno, obrando libremente y por amor, obtendrá como fruto de este amor el restablecimiento del orden real. Por esta acción renovadora Dios produce en el objeto de su amor su propia santidad. Dios se coloca, pues, en el lugar del pecador, y por esto toda redención es necesariamente una redención por sustitución. Es el aporte de la santidad divina, así como la creación había sido el aporte de la existencia divina como tal en el asunto prodigioso de nuestro destino. Una vez admitido que la "desarmonía" moral que sobrevino en la voluntad del hombre, responde, en la naturaleza, a la "desarmonía" física, es decir, una vez admitido que el pecado, desorden moral, tiene como consecuencia y como castigo un desorden físico, es posible realmente a Dios ponerse en el sitio de la naturaleza pecadora para unírsele verdadera y plenamente, sin tomar parte, sin embargo, en el desorden moral. Esto es lo que de hecho aconteció. "Dios no descuidará su imagen; más bien la renovará y la restablecerá en su prístino esplendor" (Teodoreto, 386-458) (6).

Pero precisamente porque Dios es Dios, es decir, el Ser primero y la Verdad, su justicia es tan incondicionada como su amor es ilimitado. Entre ella y el pecado no puede haber reconciliación, porque el pecado es la mentira misma. Y si la misericordia divina perdona al pecador, su santidad permanece inexorable respecto del pecado. El pecado no puede ser, pues, sencillamente tachado. Para que el pecador pueda gozar del perdón, el pecado debe ser primero destruido. Esto es lo que hace Dios. Para condonar su pena al hombre pecador, toma sobre sí la satisfacción de esta justicia que es El mismo. Dios pone al mundo perdido en el interior de su propia vida. Hace suyo el destino del mundo y de esta manera destruye el pecado de la raza humana.

Si ya la creación fue un gesto condescendiente del amor divino en nuestro favor, la Redención es un nuevo gesto del mismo amor que penetra hasta el mismo pecado. "Se puso en el pecado haciéndose *responsable* de él, dice R. Guardini. En verdad Dios no podía penetrar más profundamente en el mundo que había creado; tan profundamente que el destino que recibió de la historia humana adquirió el carácter de una expiación" (7). Habla, por así decirlo, a su criatura y le dice: "Tú eres la obra de mis manos, sin mí no existirías; por esto yo mismo tomo sobre mí tu pecado. Te perdono y te devuelvo tu esplendor, porque yo hago mío tu pecado y lo expiaré con mis sufrimientos... Me haré "carne" yo, el Hijo único, el Muy Amado, el puro Espíritu... y, por esta humillación suprema, al asumir esta carne culpable, yo seré *tu* arrepentimiento, *tu* contrición, *tu* expiación".

Así el amor del Padre y del Hijo cumplió, de común acuerdo, en el sufrimiento y en la muerte del Hijo, la Justicia divina. "Queriendo hacer gracia de las deudas antiguas, el que paga las deudas de todos los hombres vino en persona a los que estaban faltos de gracia, y después de haber rasgado el crédito, se oyó a todos cantar: Aleluya !" (8).

San Juan Damasceno, resumiendo las enseñanzas de todos sus ilustres predecesores, San Atanasio, San Gregorio Niseno, San Cirilo de Alejandría, da una hermosa explicación del misterio de la Redención: "El Hijo de Dios se hizo hombre para devolver al hombre aquello para lo cual El lo había creado. Lo creó a su imagen, como un ser pensante, dotado de una voluntad libre y según su semejanza... Lo admitió en su intimidad, lo creó para la inmortalidad (Sab. II, 23), y uniéndolo a Sí mismo, lo elevó a la inmortalidad. Pero al faltar a sus mandamientos hemos ensombrecido y borrado los trazos de la imagen divina, y hemos caído en la corrupción, y hemos sido despojados de la comunión con Dios; en efecto "¿qué tiene de común la luz con las tinieblas?" (II Cor. VI, 14). Hemos perdido la vida e incurrido en la corrupción de la muerte; se nos había dado parte de lo mejor que existe. y no hemos podido guardarlo... Por esto El tomó parte en lo más malo, es decir, en nuestra naturaleza, para renovar, por El y en El, los trazos de la imagen y de la semejanza, pero también para enseñarnos a marchar en la virtud que El nos ha hecho más fácil, a fin de librarnos de la muerte por la comunidad de vida con El, porque él es la primicia de nuestra resurrección (I Cor. XV, 20) ; para renovar el odre viejo usado, para salvarnos de la tiranía del demonio (es decir, del pecado), para volver a hacernos puros e incorruptibles, y nuevamente partícipes de su divinidad" (9).

Aquí tenemos que repetir con Guardini: "No tomemos todo esto a la ligera. No juguemos con la obra divina de la Redención. Ha sucedido algo de prodigiosamente serio. Las palabras del Apocalipsis nos dicen que el hombre estaba perdido, *verdaderamente perdido*, y que no había camino que condujera a la salvación... *Redención* no significa que Dios haya suprimido la imposibilidad de un

manotazo..., sino que, haciéndose hombre, penetró en este nudo de las imposibilidades y las desató como desde lo interior. De parte del hombre la imposibilidad está dirigida, por así decirlo, contra la voluntad redentora de Dios... El endurecimiento del extravío vuelto a cerrar sobre sí mismo se opuso como un muro al impulso del amor salvador y le impidió pasar. La fuerza de esta oposición era tan tenaz que... su voluntad salvadora... se estrelló contra la resistencia de los corazones... Y precisamente este "estrellarse" es el que salva... Pero el amor del Salvador, su luz, la santidad de su vida, todo esto debe abrirse el camino y atravesar las tinieblas" (10)

La Redención consiste, pues, en el hecho de que Cristo, segundo Adán, exento del pecado, se identificó con el primer Adán pecador, y, sin pecado, vivió la vida humana tal como es al presente después de la caída. "El Verbo, mediador entre Dios y los hombres, que pertenece a la casa de Dios tanto como a la de los hombres, los reduce a una amistad recíproca y a la unión antigua" (S. Ireneo) (11). El misterio de nuestra divinización, ese misterio que "estuvo escondido desde toda la eternidad en Dios" (Efes. I, 10), se convierte en el misterio de nuestra Redención, de nuestra "reconciliación" con Dios. "El Verbo de vida será llamado salvación y salvador, y lo será efectivamente" (S. Ireneo) (12).

Por un acto a la vez humano y divino. el Verbo encarnado hace a sus hermanos el don de este amor eficaz que los santifica por su santidad. Pero si se quiere comprender el modo admirable de una tal comunicación, hay que seguir toda la marcha del Amor redentor penetrando en la criatura para restablecerla y vivificarla en su ser y en sus aspiraciones libres por medio de la Encarnación.

El primer acto del "Amor hecho hombre" tuvo por término la "naturaleza humana" del mismo Verbo. Al asumir esta naturaleza la hizo suya concediéndole una gracia infinita y elevándola al honor de ser la obra maestra de la creación y el instrumento de nuestra salvación. Así la Encarnación no es sólo una preparación necesaria para la obra de la Redención : es ya su comienzo y su primer fundamento. Dios y los hombres se encontraron mutuamente y se unieron en la Persona del Verbo hecho hombre.

La Encarnación es una marcha conquistadora por la cual Dios quiere hacer de nosotros sus hijos. Dios es "un fuego devorador" (Hebr. XII, 29). Por esta razón no basta al Amor encarnado penetrar en la creación por la unión hipostática. Va más lejos, busca el objeto de la unión fuera de su Persona. El Hombre-Dios hace participar a toda la naturaleza humana, a la "raza humana", de su propia naturaleza. Precisamente en esta participación se fundará la sustitución y también la Redención, porque participando así en la naturaleza santificada hasta lo más profundo de su ser, el hombre recupera, —y en él el mundo entero creado— la santidad radical, ontológica. Esta santidad restablece el orden ontológico que había sido destruido. Al devolver la vida divina al hombre, y en él a todo el mundo creado, ella opera el restablecimiento del orden sobrenatural. Da a la humanidad la posibilidad de santificarse de nuevo, personalmente y libremente. Es lo que expresan como de costumbre de una manera muy poética los himnos de la Iglesia oriental : "Tú, Dios Verbo, por tu Encarnación de la Virgen María has embalsamado el mundo entero" (13)

No hay por qué decir que esta unidad del Verbo hecho hombre con la raza humana es y permanece como un profundo misterio, arraigado en el misterio, más profundo aún, de la unión hipostática. Para comprenderlo habría que comprender lo que es la Encarnación y la vida divina en la cual Él nos ha hecho participar (14). Habría que comprender lo que son la justificación, el pecado original, la destrucción del pecado, la expiación —todo en sus relaciones con la Encarnación—, brevemente, habría que comprender todo el cristianismo. Es inútil pretender aquí abajo tanta claridad (15). Sólo en el día de la luz eterna, "en aquel día", podremos comprender cómo Cristo está en el Padre, y nosotros en Él y Él en nosotros (Jo. XIV, 20).

En la débil medida en que es posible aquí abajo. San Cirilo de Alejandría trata de esbozar esta unión misteriosa usando imágenes y palabras sugestivas. "El llama a veces a esta unión física *énosis fisiké* (16), una unión según la carne..., misteriosa (17), pero sin embargo real, tan real como la del injerto con el sarmiento de la vid (18) o como la de una inserción en el cuerpo" (19)

Por la redención de la naturaleza humana y con ella, la creación entera ha sido restablecida en cuanto cosmos. Por eso San Atanasio puede decir: "Por su Encarnación el Hijo ennoblece en el Espíritu Santo toda la creación: la "diviniza", le da la figura del Hijo y la conduce al Padre" (20). En y por la Encarnación de Cristo, todas las cosas se han hecho capaces —como antes de la caída—, de ser santas de nuevo para servir de nuevo a los hombres de camino que conduce a la salvación. "El

solo es el Verbo verdadero del Padre, en quien participan todas las cosas creadas y por quien ellas son santificadas en el Espíritu" (S. Atanasio) ⁽²¹⁾. "Santo" será en adelante el óleo consagrado, "santa" el agua bendita, la cera; "santos" serán el pan y el vino; en cuanto buenos serán dignos de tomar parte en las acciones santificadoras de Cristo; "santos" van a ser los frutos de la tierra que han recibido su bendición, y esto aun fuera del uso que de ellos harán los hombres. Porque la santidad cristiana es primeramente y fundamentalmente un estado del ser, una manera de ser que surge del mismo orden ontológico, y en segundo lugar solamente, un resultado de esfuerzos, un comportamiento de orden moral.

La santidad del amor de Cristo penetra aún antes que las criaturas, "como un bálsamo precioso que corre y se difunde..., como el rocío que desciende dulcemente del cielo sobre los montes de Sión" (Salmo CXXXII), para producir en los hombres esta santidad, cuya condición es la *voluntad libre*, es decir, la santidad voluntaria o "formal".

Este es el tercer objeto final del Amor encarnado. A diferencia de lo que sucede con la santidad ontológica o radical esta "santidad formal" no puede producirla el Hombre-Dios en el hombre sino con el libre consentimiento del hombre. Y como la voluntad del hombre está desordenada, la aceptación voluntaria del Amor es la condición indispensable de su restablecimiento. Ahora bien : este querer libre tiene su fuente inmediata en el ser personal, es decir, que es el negocio propio y muy personal de cada uno: por esto la salvación individual es también un negocio estrictamente propio y personal de cada uno. La sustitución vicaria de Cristo no suprime, en efecto, la libertad humana, sino que la sana. Nosotros no podemos, pues, ser salvados más que por Cristo y en Cristo. Pero el mismo Cristo no puede salvarnos si nosotros, libre y voluntariamente, no consentimos en serlo; la santidad de Cristo no puede realizarse en nosotros más que si nosotros lo queremos. Por esto nuestra salvación personal, aun siendo en lo más profundo *una obra del amor y de la santidad de Cristo*, no puede sin embargo obtenerse sino mediante nuestro libre consentimiento, lo cual implica necesariamente la fe y el arrepentimiento. Uniendo su voluntad santa a nuestra voluntad "santificada" Cristo sustituirá en nosotros mismos el lugar de nuestra naturaleza pecadora. Más allá de la simple justicia surge, pues, un orden nuevo donde la fuerza divina puede descender en todo momento a la voluntad humana para "renovar todas las cosas" (Apoc. XXI, 25) y restablecerlas tales cuales eran en los primeros días de la creación.

Así como la "santidad ontológica o radical" se realiza en la participación de la naturaleza humana de Cristo hipostáticamente unida al Verbo, así la "santidad voluntaria o formal" se realiza en la unión perfecta y *libre* con Cristo. "No hay, pues, ahora ninguna condenación para aquellos que están con Jesucristo" (Rom. VIII, 1). La salvación y toda gracia concedida en miras a la salvación no vienen sino en razón de la unión ontológica, y por consiguiente, vital, dada o producida con Cristo.

La Encarnación del Verbo es, pues, una "sustitución" de los hombres, operada por Cristo en la igualdad de naturalezas. Esta sustitución salvífica alcanza su punto culminante cuando se realiza en una encarnación que entraña consigo el sufrimiento y la muerte. En efecto, el que quiso "habitar en medio de nosotros" (Jo. I, 14) no quiso ser solamente "uno de nosotros", sino que se hizo "por nosotros pecado a fin de que nosotros fuéramos en El justicia de Dios" (II Cor. V, 21), "por nosotros El se hizo maldición" (Gál. III, 13), El, el Unigénito, el Hijo muy amado, el astro brillante de la mañana (Apoc. XXII, 16), el resplandor de la gloria del Padre (Hebr. I, 3). ¡Palabras verdaderamente revolucionadoras! Jamás nos hubiéramos atrevido a pensarlas si el Espíritu Santo no las hubiera inspirado al Apóstol... Quisiéramos, con San Cirilo de Alejandría, en silencio y en adoración, con el espíritu dominado por la fe, abismarnos en este indecible misterio ⁽²²⁾, porque en verdad, "El nos amó, nos amó hasta el fin" (Jo. XIII, 1).

Al unirse a la naturaleza culpable y al hacerla suya, el Verbo se cargó con la naturaleza castigada, y por lo tanto con la pena, aunque su satisfacción personal no pueda tener carácter penal. Esta satisfacción que es, como se ha dicho, profundamente ontológica, y por consiguiente, eficaz, aparece en la misma medida como justa; hay que decir también que alcanza la más grande plenitud de perfección posible; porque una satisfacción y un restablecimiento absolutamente perfectos implican también todo el peso de la pena.

Igual que el pecado, cuyo fruto amargo es, la pena tiene una doble faz. La pena en que se incurre por el mal moral es el mismo mal moral, es decir, la privación de Dios, que no es definitiva y absoluta sino cuando el mal se cambia en mal definitivo y absoluto en infierno. Esta pena, que es la

expresión más profunda del desorden ontológico y moral, hubiera sido la nuestra. Evidentemente no podía ser la suerte de Cristo. De lo contrario, la redención dejaría de ser redención, puesto que ella es precisamente la destrucción de todas las penas del infierno y de toda falta moral. Pena y falta no son más que la manifestación orgullosa del estado de una voluntad que se ha apartado libremente de Dios. El perdón divino consiste precisamente en restablecer la voluntad sincera y recta por un "nuevo acto creador".

De modo muy diferente sucede con la pena física, justa consecuencia de la falta cometida. Ella no es solamente el desorden producido por la falta, sino al mismo tiempo una reacción del orden ontológico contra el mal moral con el fin de restablecer aquél. Por consiguiente, la voluntad, que tiende hacia un restablecimiento perfecto del orden, se conformará también con la pena física, a fin de cumplir con ello "todo lo que es justo" (Mat. III, 15).

Esta es la razón de por qué quiso sufrir el Hombre-Dios. El dolor, el sufrimiento hasta la muerte de cruz, los quiso Él plenamente. Jefe de la raza humana, quiso, como "segundo Adán", recapitular en sí mismo todos los sufrimientos de la raza (Ef. I, 10). "Él sobrellevó verdaderamente todos nuestros males y se cargó con todos nuestros dolores" (Is. LIII, 4). Se sometió a ello voluntariamente: "Fué inmolado porque Él mismo quiso", escribe el profeta Isaías (LIII, 7), viendo a través de los siglos su venida "en medio de nosotros". Y ¡qué espléndida conciencia de su propio querer libre resuena en estas palabras: "Nadie puede tomar mi vida; Yo mismo la doy. Yo tengo el poder de darla y tengo el poder de recuperarla: éste es el mandamiento que Yo recibo de mi Padre" (Jo. X, 18). "Si verdaderamente recibió este mandamiento, ¿por qué dice entonces: "Yo doy"?, pregunta San Juan Crisóstomo. Porque el que da por sí mismo no obra por mandato... Es porque esta palabra "mandamiento" quiere mostrar simplemente la concordancia de la voluntad del Salvador con la de su Padre; y si Él se explica de un modo tan puramente humano y tan humilde, no hay que atribuirlo más que a la flaqueza de su auditorio" (23).

El acto por el cual el Salvador hace don de Sí, es tan libre como el pecado de los hombres. Gracias a la unión hipostática, el alma de Cristo gozaba, desde el primer instante de su encarnación, de la visión inmediata de Dios, y al mismo tiempo estaba colmada de ese amor que tiene el Hijo para con su Padre y que corresponde a la visión beatífica. Todo lo que el Hombre-Dios ha cumplido tiene su fuente en este amor que no es, no puede ser *libre* respecto del mal.. Si fuera libre, en efecto, como es libre nuestro amor para con Dios, el Hijo de Dios no podría ser santo *necesariamente y esencialmente*. Pero no se sigue de esto en ninguna forma que las obras de Cristo, que se derivaron de este amor, no hayan sido "libres". La creación del mundo es una obra libre de Dios, aunque brote en fin de cuentas de su amor necesario para consigo mismo. Así pasa con Cristo. Ama a Dios necesariamente, con un amor que no puede ser igualado por el amor de ninguna criatura. Sin embargo, no tiene necesidad de manifestar este amor con acciones absolutamente sujetas a la necesidad. No estaba obligado, por ejemplo, a renunciar a la gloria que correspondía a su cuerpo. No tenía necesidad de aceptar tan grandes dolores y la peor de las muertes. En esto justamente se reconoce su libertad, aunque, digámoslo una vez más, estos actos libres tengan su raíz y su mérito en el amor necesario del Hijo para con el Padre (24).

Así la muerte del Señor sobre la cruz no aparece en forma alguna como un hecho debido a un simple azar. Ella es más bien, en el tiempo, la revelación de su oblación eterna y libre a la voluntad del Padre celestial. "Porque es el Hijo que todo lo ha recibido del Padre, la naturaleza divina y todos los misterios que ella encierra, y ante todo la libre decisión de darse a los hombres, por eso es el portador librado y el ejecutor de este decreto divino. Para esta misión es "enviado" por el Padre. Con la misma libertad divina que ratifica esta misión del Padre por el Hijo, el Hijo ratifica su encarnación y la pasión redentora que en ella está incluida" (25).

"Yo conozco al Padre y yo doy mi vida" (Jo. X, 15). Al fin del libro que había sido escrito sobre Él pone una sola palabra: *Amén*. "He aquí que vengo, oh Dios, para hacer tu voluntad" (Hebr. X, 9). Todo está ya interiormente consumado, y "nosotros somos santificados, en virtud de esta voluntad, por la oblación que Jesucristo hizo una vez por todas, de su propio cuerpo" (Hebr. X, 10). Este "sí" es el *triumfo* más perfecto de la obediencia de la carne al espíritu, de la naturaleza humana y de la voluntad humana, a la naturaleza divina y a la voluntad divina. Por esto este "sí" debía ser total y exhaustivo, es decir que cada aspecto de la obediencia debía ser vivido y experimentado, y todo sufrimiento, el del espíritu como el del alma y el del cuerpo, debía ser experimentado en el camino doloroso de la "lucha con el mundo". De hecho la vida del Hombre-Dios choca como

"naturalmente" con la resistencia de los "egoísmos" diversos de su ambiente (Hebr. XII, 3). Esta es la vida de Aquel que es un "signo de contradicción" (Luc. II, 34) y a quien los suyos no quieren recibir (Jo. I, 11). Y como toda vida, ésta es una vida de sufrimiento y de muerte.

Esta muerte no era sin embargo, para el Hombre-Dios un fenómeno natural, puesto que su naturaleza humana estaba exenta de pecado. "El estipendio del pecado es la muerte" (Rom. VI, 23). Cristo no estaba, pues, como nosotros, obligado a morir. Precisamente por esta razón su inmortalidad personal no constituía todavía una victoria sobre la muerte, *cuya posibilidad, en la naturaleza humana de Cristo como tal*, no estaba aún abolida. Es claro que en este caso la obediencia efectiva y total respecto de la voluntad de Dios no hubiera sido realizada, puesto que hubiera quedado algo que no había sido sacrificado ⁽²⁶⁾. Y sobre todo la obediencia no habría sostenido así la prueba más meritoria, la que toca el bien más querido, la vida, que el Hombre-Dios tenía el poder de dar o de conservar. "No basta, dice San Cirilo de Alejandría, que Cristo sea hombre, ni que viva algunos años sobre la tierra. Esto hubiera bastado si Él hubiera querido ser sólo nuestro modelo. Pero debía restaurar todo⁽²⁷⁾, expiar los pecados⁽²⁸⁾, condenarlos en su propia carne ⁽²⁹⁾, destruir la muerte, reconciliarnos con Dios... Por esto debía morir" ⁽³⁰⁾. Su vida debía, pues, estar *interrumpida* por la muerte y al mismo tiempo ser ofrecida en sacrificio por obediencia.

El Hijo de Dios aceptó esta prueba. La plenitud del castigo que incumbía a la humanidad caída, Él la hizo suya al morir. "Por amor a nosotros y según la voluntad del Padre el Verbo encarnado tomó sobre sí, *voluntariamente*, los sufrimientos de la pasión, de la muerte y de la cruz" (S. Cirilo de Alejandría) ⁽³¹⁾. "Pero su cuerpo, en razón de su unión con el Verbo que habitaba en Él, no podía ser corruptible, y así la muerte para todos debía ser transformada en la gracia de la resurrección" (S. Atanasio) ⁽³²⁾. "Tu muerte eterna, oh hombre, exclama San Agustín, ha sido muerta por la muerte temporal de Cristo" ⁽³³⁾.

No sabríamos insistir demasiado en ello : la Redención, en cuanto perdón divino, es esencialmente una gracia de Dios. Estamos en presencia de un abismo insondable del amor divino, que se abre para nosotros: "Dios ha amado en tal forma al mundo, (Jo, III, 16) que ha enviado a su Hijo único al mundo, a fin de que por Él nosotros tengamos **la Vida**" (1 Jo. IV, 9-10). Y el Hijo "fué a donde nosotros estábamos. Nosotros estábamos en los brazos de la muerte; Él descendió hacia nosotros hasta los brazos de la muerte para estar junto con nosotros" ⁽⁸⁴⁾.

Este no es sin embargo más que *un* aspecto de la Redención, el del Señor, la obra de Dios. Ahora bien : la Redención no es sólo un acto divino; es también un acto humano-divino, y por esto tiene también un aspecto humano. Si el *perdón* representa el lado divino de la Redención, la *oblación* del hombre a Dios será su lado humano. El don de sí a Dios constituye la esencia del ser creado. Esta es su respuesta al don amante de Dios cuando Él le da la vida. En esta restitución, en esta devolución amante consiste el sentido profundo de la creación, considerada como reproducción exterior de la vida interior de Dios. Para que se cierre el círculo de la creación, la voluntad libre debe darse a Dios: "El fin supremo de Dios es ser divinizado por una conversión libre hacia Dios" (S. Juan Damasceno) ⁽³⁵⁾.

Esta es, justamente, la oblación vital que el hombre, en la persona de Adán, no realizó. Desde entonces ninguna voluntad humana era ya capaz de cumplirla. Hay que decir que, aun en el caso de que una voluntad hubiese sido apta para hacerlo, su acto hubiera resultado ineficaz, puesto que el orden, como tal, habría quedado destruido hasta tanto el desorden moral, es decir, el estado de pecado, no hubiese sido reparado. Después de la caída el hombre no podía expresar ya por medio del símbolo de sus ofrendas y de sus sacrificios el carácter trágico del estado en que se hallaba. Al inmolar y destruir sus víctimas reconocía, por así decirlo, su dependencia, su falta, su responsabilidad personal, la justificación y el carácter ontológico de la pena. Al mismo tiempo confesaba abiertamente su esperanza de que en su misericordia, Dios no permitiría la realización completa de lo que estaba simbolizado por aquellos sacrificios, es decir: esperaba que Dios perdonaría la falta.

Por eso los dos aspectos de la Redención deben ser considerados como un todo orgánico divino-humano. Pero si ellos se completan es de tal suerte que sólo el primero hace posible y explica el segundo. El hombre, en efecto, es incapaz de conducirse como un hijo con respecto a Dios, es decir, es incapaz de darse enteramente a él. Cristo mismo no podría darse por la humanidad y a la humanidad sino gracias al amor infinito y gratuito de Dios, por el cual se entregó a nosotros el

primero. "Amamos a Dios porque Él nos amó primero a nosotros (1 Jn. IV, 19). La obra de la Redención es, pues, semejante al Hombre-Dios. En ella como en Cristo se reúnen inseparablemente y sin confusión dos operaciones, la divina y la humana. Así se podría decir que ella representa *el aspecto dinámico* de la unión hipostática. Ella es el Verbo encarnado en el ejercicio de su misión. "Yo he venido para que los ciegos vean y para que los que no ven vean y para que los que no oyen oyan y para que los muertos vivan" (Jn. X, 10).

Si no hubiera habido pecado, la oblación de sí, exigida a la criatura, hubiera sido la única condición para que ella fuese recibida como hijo de Dios, es decir, para que fuese elevada a lo sobrenatural. Pero a causa del pecado este acto toma la forma de una satisfacción y resulta una reintegración, un restablecimiento. Si pues, *basta* amar para merecer delante de Dios importa, para expiar, sufrir aún en este amor. Y porque el pecado es una negación del amor divino y una inclinación desordenada hacia el ser creado, es necesario que la conversión a Dios esté acompañada, en el corazón humano, de una recrudescencia de amor en el renunciamiento que está necesariamente ligado al sufrimiento en el mundo pecador.

Esta oblación su voluntad propia, esta victoria interior total sobre el egocentrismo propio de la criatura, este sacrificio absoluto al Padre, este renunciamiento a gozar de su vida como si la poseyera como propia, esta resolución de no vivir más que de la vida divina, de ser un vaso de Dios, esta oblación Jesús la hizo en nombre de toda la humanidad. Por la obediencia de toda su vida, y sobre todo por su manifestación suprema, la muerte en la cruz (Fil. II, 8), la naturaleza humana de Cristo revela la plenitud de su unión con Dios. Precisamente en esta obediencia "hasta la muerte" Cristo se revela Hombre-Dios. Por esta abnegación absoluta de Sí mismo se convirtió en el canal que esparce la vida divina en el mundo y restablece la amistad entre Dios y el hombre. "El santifica todo el ser" (Schelling).

"¿Tenemos un concepto exacto de lo que significa la muerte de Cristo?, pregunta Romano Guardini. ¿Vemos en ella toda la seriedad divina del estado de perdición en que se encontraban los hombres?" ¿Vemos también en ella esta admirable revelación: *es más fuerte y más creador* darse que conservarse egoístamente? Admirable, porque su razón de ser nos conduce hasta las profundidades de la vida interior de Dios, allí donde el Hijo es engendrado por el Padre. En efecto, el acto del don de sí, exigido de parte de los hombres, es la respuesta a la oblación creadora del amor de Dios que se da, y esta oblación está fundada a su vez "sobre ese don sustancial, misterioso, del Padre al Hijo y del Hijo al Padre, que se efectúa desde toda la eternidad en el Espíritu Santo, y del que el Espíritu Santo saca su vida eterna" ("

Así el misterio de la muerte de Cristo aparece en íntima conexión con el misterio de la Santísima Trinidad. Casi se podría decir que él es como la forma terrena de la inefable oblación del amor que aquí abajo, en esta tierra pecadora, no podía *expresarse* de otro modo que con la muerte. Y como Cristo es "el jefe de todos los vivientes" (S. Ireneo) ⁽³⁷⁾, "el Verbo de Vida" (1 Jo. 1, 1), el nuevo Adán que recapitula a toda la humanidad, a la que está orgánicamente unido "ya es el género humano el que paga su deuda por Jesucristo, su representante", gracias a la solidaridad que existe entre él y Cristo (38).

"Dios renueva a Adán por sí mismo" (Hipólito + 236) ⁽³⁹⁾. "Cristo nos salva por nosotros mismos", escribe San Ambrosio ⁽⁴⁰⁾, porque "en Él hemos sido hechos obedientes hasta la muerte" (S. Ireneo) ⁽⁴¹⁾. Si, pues, es posible separar teóricamente a Cristo de la humanidad restaurada, ontológicamente, es decir, sobre el plano real que, aunque invisible, determina a los otros, ellos son inseparables. Porque sin Cristo la humanidad no está reparada, y Cristo tampoco está separado de la humanidad que lleva en sí, puesto que por nosotros se hizo hombre para gloria del Padre.

En adelante el camino que conduce a Dios está de nuevo abierto para la humanidad. Ningún muro los separará jamás, porque el cielo no sólo está abierto, sino "desgarrado", "roto" (*sjidsoménuš tús uranús*) (Marc. 1, 10), porque, con su muerte, el Salvador no sólo nos ha libertado y reconciliado con el Padre, sino que también nos ha "dado el poder de ser hijos de Dios" (Jo. I, 12).

Gracias a la oblación de todo el género humano a Dios por medio de Cristo, a causa también de los sufrimientos de la naturaleza humana en Cristo, todo hombre ha adquirido el derecho de recibir el medio necesario para la salvación, la gracia llamada "preveniente". El conjunto de la "massa damnata" (S. Agustín) se ha vuelto "massa salvabilis". "Todos los que quieran venir a Él, a éstos los ha rescatado, dice Pascal. Los que mueran estando en camino, es por su desgracia, pero en cuanto a Él, les ofrece redención" ⁽⁴²⁾. La redención no consiste, pues, solamente para el hombre en ser

libertado de la pena debida al pecado, sino también en no ser más *pecador*. Desde que, por la Encarnación y el sacrificio del HombreDios en la cruz, "toda mordedura de la serpiente hecha a la carne ha sido curada" (S. Atansio) (43), el hombre no sólo puede expiar sus faltas, sino que debe expiarlas. "El sacrificio de Cristo no aprovecha más que a los que por su parte están prontos a tomar parte libremente en sus sufrimientos, haciéndose conformes a él en la muerte... Tomamos parte en los sufrimientos y en la muerte de Cristo por la fe viva que brota del corazón, por los sacramentos en los cuales está oculta y sellada la fuerza redentora de los sufrimientos y de la muerte de Jesucristo, y en fin, por la crucifixión de nuestra carne con su concupiscencia y sus deseos carnales" (44). Para tener parte en los frutos de la Redención dos cosas son, pues, necesarias : la unión con Cristo, en cuanto unión ontológica y en cuanto unión en los sufrimientos: "Morir con Él, ser crucificado con Él, sepultado con Él, injertado en Él por la semejanza de la muerte" (45).

"Yo no te he amado en broma", decía el Salvador a Santa Angela de Foligno (1248-1309) (45). La Redención es un don de Dios. Para hacerla siempre más eficaz y fecunda en nosotros, debemos crecer, por la lucha y el sufrimiento, arraigándonos en la vida de Cristo. Y Cristo es el enviado, el agente universal y perpetuo de la bondad divina (Mal. III, 7), que vino para excitarnos a esta tarea, para dirigirnos, para sostenernos, para ayudarnos a levantarnos cuando sucumbimos, acompañándonos hasta el fin, siempre en busca de nosotros, como el Buen Pastor va en busca de la oveja perdida que no puede volver a encontrar su camino. Su oficio —y éste debería ser el oficio de todo sacerdote— consiste todo él y a través de todo en darnos a Dios, a fin de que nos salvemos entregándonos, también nosotros, a Dios.

Cristo nos salva, nos rescata, nos libera, nos perdona los pecados, cuando nosotros recurrimos a Él con fe, amor y arrepentimiento, brevemente, cuando nos ponemos en esta obligación y lo queremos nosotros mismos ; de otro modo no habría sino salvación exterior, Cristo hace infinitamente más: por su ser, en cuanto Hijo único hecho hombre, como también por todo lo que ha realizado, nos hace aptos y nos obliga a vivir la vida de la caridad, que es la misma vida divina, y así a salvarnos, a liberarnos de nosotros mismos, es decir, de nuestro yo pecador. Al mismo tiempo confiere a nuestra obediencia la misma eficacia de su propia generosidad, lo cual significa de nuevo que, sin su obra redentora, todos los sufrimientos de los hombres, comprendida la muerte, hubieran sido inútiles para la salvación. Por consiguiente, si Él no nos salva sin nosotros, menos aún podemos salvarnos nosotros sin Él. Porque, según la enseñanza del Concilio de Trento (1551), el hombre no tiene "absolutamente nada de que pueda gloriarse, sino que toda nuestra gloria está en Cristo, en ese Cristo en quien tenemos la vida, el movimiento, en quien podemos satisfacer, producir frutos dignos de arrepentimiento, frutos que reciben de Él su virtud, por Él son ofrecidos al Padre y a causa de Él son aceptados por el Padre" (47). Con toda la fuerza del término Cristo es la Vida de nuestra vida.

De todo lo que precede se deduce que a la obra de la Redención concurren tres iniciativas de Dios, tres operaciones de Cristo, tres sentimientos del hombre.

Viéndonos incapaces de salvarnos por nuestro propio poder, Dios decreta el justificarnos gratuitamente. Es la iniciativa de la Gracia. Dios decide luego constituir a Cristo como reconciliador y exponerlo como tal a las miradas del mundo. Es el triunfo de la Sabiduría. Así Dios muestra que es justo y que siempre lo ha sido, a pesar de la aparente indiferencia que manifestó antes respecto del pecado. Es la revancha de la Justicia.

Cristo por su parte opera la Redención, es decir, la liberación de los pecadores. Lejos de estar en oposición con la gracia, esta Redención obra de concierto con ella. Cristo opera la propiciación expiando el pecado que levantaba una barrera entre Dios y nosotros ; Él expía y nos hace a Dios propicio. Opera la Redención y la propiciación en *calidad de víctima*. La eficacia de la salvación está en su sangre (Hebr. IX, 12).

El hombre, por su parte, no permanece pasivo. Toma parte en el negocio de su salvación por la fe en Cristo Salvador. Medita la lección del Calvario y comprende que debe responder a tanto amor por medio del reconocimiento. En fin, ante esta demostración de la justicia divina, aprende a temer también la "cólera de Dios", es decir, el horror que Dios experimenta ante el mal (48), y al mismo tiempo aprende a confiar en su misericordia.

La acción divina de la Redención se encuentra en relación directa con la acción humana de la caída. El Calvario es la réplica del Edén. La humanidad cae y se levanta en su representante. Un acto de desobediencia la perdió, un acto de obediencia la salvó. ¡Qué claridad brota de estas verdades sobre

la unidad grandiosa del plan redentor, sobre la fraternidad de los hombres, sobre la comunión de los santos! ⁽⁴⁹⁾.

Dos textos de la Escritura pueden resumir todo el dogma de la Redención: *el salmo 50* aclara la naturaleza de la verdadera satisfacción como si fuera una transformación fundamental, operada por Dios en la voluntad; muestra igualmente la naturaleza del sacrificio como oblación de sí realizada en el sufrimiento: "¡Oh Dios, crea en mí un corazón puro, renueva dentro de mí el espíritu de justicia; un espíritu desgarrado y contrito es un sacrificio agradable a Dios".

El segundo texto nos describe, por las palabras de *san Pablo*, el descenso del Verbo a nuestra carne pecadora. De esta carne el Verbo quiere asumir todo; Él es su jefe; Él la elevará también hasta la gloria de su resurrección. "Alentad en vosotros los mismos sentimientos de que estaba animado Jesucristo ; aunque estuvo en la condición de Dios no retuvo ávidamente su igualdad con Dios; pero se anonadó a sí mismo, tomando la condición de esclavo, haciéndose semejante a los hombres y reconocido como hombre por todo lo que de Él tomó en su aspecto exterior; se humilló a Sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte y muerte de cruz. Por esto Dios lo exaltó soberanamente y le dio un nombre que está sobre todo nombre, a fin de que en el nombre de Jesús se doble toda rodilla en los cielos, en la tierra y en los infiernos, y toda lengua confiese que el Señor Jesucristo está en la gloria de Dios Padre" (Fil. II, 5-11).

CAPITULO V

La dolorosa Encarnación redentora.

1. *Thes. de S. et Cons. Trinitate*, Assert. XV. PG 75, 292.
 2. *Podrostok, (el Adolescente)* III, c. 1, Berlín, 1921.
 3. *Pensées, loc. cit.*, P. 585. -
 4. *Ibid.*, P. 455.
 5. NIcoLÁs HARTMANN, *Die Philosophie des deutschen Idealismus* I, 3 Absch., Berlín, 1923, P. 186.
 6. *De Providentia Orat. X.* PG 83, 761.
 7. R. GUARDINI, *op. Cit.*, P. 133-4, 148.
 8. *Akathistos a la Santísima Madre de Dios*, Kondakion 12.
 9. *De Fide Orthod.* IV, 4. PG 94, 1180.
 10. R. GUARDINI, *Vom beben des Glaubens*, Mainz, 1935, P. 97-98.
 11. *Adv. Haer.* III, 18, 7. PG 7, 937.
 12. *Ibid.* III, 10, 2. PG 7, 874-5.
 13. Canon Stavroanastasimos (relativo a la cruz y a la resurrección).
 14. Las palabras de San Buenaventura (1221-1274) vienen aquí muy a propósito: "Si quieres saber cómo ocurre esto, pregunta a la gracia y no a la ciencia; al deseo, no a la inteligencia; al esposo (es decir, al Espíritu Santo) y no a los doctores (es decir, a los sabios) ; a Dios y no a los hombres". *Itinerarium mentis in Deum VII, 6. Quar. T. V*, P. 313.
- (¹⁵) MzRsc\$, *Le Corps Mystique du Christ I*, Lounain, 1933, p. XXV.
- (16) *In loh. I, 9; III, 2; PG 73, 156, 520, 561. Adv. Nest. V, I. PG 76, 213-16.*
17. *In loh. Fragmenta*, VII-VIII (X-26), XI, 12. PG 74, 200, 568.
18. *Ibid. X, 2. PG 74, 333.*
- 19 MERSCRI, *op. Cit.*, p. 448.
- (²⁰) *El. ad Seraçionem. I, 25. PG 26, 589.*
- (21) *Adv. Arianos, Or. I, 46. PG 26, 108.*

(22) *In Ioh. IV. 3. PG 73, 604.*

(23) *In Ioh. LX, 3. PG 59, 331-2.*

(24) SCFIEEBEN, *Mysterien*. p. 388.

(25) KARL ADAM, *Jesus Christus*, Augsburg. 1933, D. 296.

'26) A propósito del carácter de esta obediencia de Cristo, San Anselmo de Cantorberv (1033-1109) escribe muy acertada-mente: "Dios no obligó a Cristo a morir... Cristo sufrió voluntariamente la muerte, no porque dió su vida por obediencia, sino porque quiso obedecer a la Justicia. Perseveró con tanto coraie y fortaleza en esta obediencia que sucumbió a la muerte." (*Cur Deus homo I, 8-9. PT, 158, 370-1*).

(27) *In Ioh. XI^r, 20. PG 74, 273.*

28. *Ibid. XII. 23. PG 74, 94.*

29. *Ibid. XTV, 20. PG 74, 273.*

30. *Ibid. XII, 23, PG 74, 84.*

31. *C)uod unos sit Christus. PC 75, 1350.*

32. *Or de Incarn. Verbi 20. PG 25, 129-31.*

33. *In Ioh. Al, 1, 11. PL 35, 1402.*

34. N. vox ARSFNIEW, *Iz Gizni Doukha* (De la vida del Espiritu), Varsovia, 1935, p. 31.

35. *De Fide orthod. II, 12. PG 94, 921-924.*

36 KARL ADAM, *op. Cit.*, p. 296.

37. *Adv. Haer. III. 22 (3-4). PG 7, 958-9.*

38. PRAT, *op. cit.*, II, París, 1925, n. 240.

39. *De Christo et Antichristo 26, PG 10, 740.*

40. *De Incarn. Dom. Sacr. VI, 54. PL 16, 832.*

41. *Adv. Haer. V, 16, 3. PG 7, 1168.*

42. *Pensées* (ed. clás. BRUNSCHVICG), París, 1900, p. 692.

43. *Adv. Arianos, Or. III, 70. PG 26, 246.*

44. METROPOLITANO FILARETO, *Catecismo* (en ruso), Moscú, 1914, p. 36.

45. II Tim. 2, 11; II Cor. VII, 3; Rom. VI, 6; Rom. VI, 4; Col. II, 12; Rom. VI, 5.

46. *Vita B. Angelae de Fulginio, c. VI, 33. Bolland., Acta .anctorum, vol. I, IV, Ianuarii, p. 201 (97).*

47. *De Satisfactionis necessitate et fructu.* (Ench. Symb., n. 904).

48. SAN JUAN DAMASCENO, *De Fide Orthod. I, 11. PG 94, 84⁴.*

49 Cf. PRAT, *op. Cit.*, p. 255-256.

CAPÍTULO VI

JESUCRISTO DOCTOR Y LUZ DEL MUNDO

¡Dios está con nosotros ! Sabedlo, naciones, y humillaos. Porque Dios está con nosotros.

¡Prestad atento oído hasta las extremidades de la tierra! Porque Dios está con nosotros.

El pueblo que marchaba en las tinieblas ha visto una gran luz. Porque Dios está con nosotros.

Y sobre los que habitaban el país de la sombra de la muerte se ha levantado una gran luz. Porque Dios está con nosotros.

Porque nos ha nacido un infante, nos ha sido dado un Hijo. Porque Dios está con nosotros.

Y su paz no tendrá fin. Porque Dios está con nosotros.

(Oficio de las grandes Completas de la Iglesia Oriental.)

La gran obra *tó érgon* (Jo. IV, 34; XVII, 4), por la cual el Hijo único de Dios tomó la naturaleza humana, es la obra de la redención de la humanidad caída, la obra de la liberación del pecado y de las consecuencias del pecado, la obra de la destrucción radical del mal que entró en la creación por el pecado.

En su tratado *Sobre la Encarnación del Verbo*, verdadera joya de la literatura patristica, San Atanasio escribe: "Como Todopoderoso y como Creador de todas las cosas, él tomó un cuerpo en sacrificio al Padre por todos, porque todos estaban bajo el poder de la muerte... El quiso también devolver la incorruptibilidad a los hombres condenados a la corrupción y despertarles de la muerte para una vida eterna" ⁽¹⁾.

El comienzo, el fundamento de la obra redentora fueron puestos por el mismo Cristo cuando se encarnó. Viviendo al mismo tiempo una vida divina en medio de la humanidad, y una vida humana en el seno de la divinidad. "en razón de las relaciones que Él tenía con ambas" ⁽²⁾ se convirtió en un mediador *real*, "único, entre Dios y los hombres" (I Tim. 11, 5). La riqueza de la obra "que el Padre le ha dado para que cumpla" (Jo. XVII, 4) es inagotable, y su profundidad es insondable. En su íntima naturaleza sobrepasa todo conocimiento, como obra del amor divino (Efes. III, 19). Querer referir todas las cosas grandes que el Señor hizo en su Encarnación es tan imposible como querer abrazar con una sola mirada toda la inmensidad del mar para contar sus olas. "Porque, dice San Atanasio, así como no se pueden ver todas las olas con la mirada, porque sin cesar vienen otras nuevas que escapan a la vista, así al que quisiera reunir todas las acciones de Cristo le sería imposible percibir las con el espíritu en su conjunto, pues los actos que se nos escaparían serían más numerosos que los que uno creería conocer" ⁽³⁾.

La "atención" toda entera del Salvador en la tierra estuvo consagrada a esta obra. Es ésta una obra divino-humana, teándrica, es decir, una obra que, teniendo su fuente en la divinidad, es al mismo tiempo una obra humana, puesto que fue realizada por su naturaleza humana en su unión, inseparable pero sin confusión ni mezcla, con la persona divina. Esta unión de "la conciencia del yo" de las dos naturalezas en Cristo es tal vez lo que hay de más maravilloso en este prodigio que representa la Encarnación ⁽⁴⁾.

Otro prodigio más es la figura misma del Salvador, tal como la vemos resplandecer en los Evangelios. Jamás hombre alguno hubiera podido inventar, ni imaginación alguna humana representarse esta figura cuyos trozos están impresos con semejante pureza y santidad. Ella es la revelación de la caridad, que es la esencia misma de Dios, revelación en palabras y en acciones, revelación, por su misma persona, del Amor que obra en el mundo, a fin de que todos aquellos a los que se revela este Amor puedan elevarse hasta esta vida de la caridad divina. Por su aparición el Verbo hecho carne parece decirnos: "Mirad: yo me hice hombre. Si vosotros no queréis haceros Dios conmigo, no seréis justos conmigo. Yo he puesto mi morada, con mi naturaleza divina, en vuestra naturaleza humana, de modo que ninguno ha visto mi divinidad, sino que todos me han visto vivir como todos los hombres. Así vosotros debéis esconderos, con vuestra naturaleza humana, en mi naturaleza divina, de modo que nadie pueda ver en vosotros flaqueza humana, y vuestra vida sea divina y no se pueda reconocer en vosotros más que a Dios" (Maitre Eckhart) ⁽⁵⁾. Esta es "la visita de la luz de lo alto" (Luc. I, 78) que ilumina a los hombres para "libertarlos de su ignorancia y darles el saber todo lo que es Dios" (S. Ireneo) ⁽⁶⁾.

La vida pública "mesiánica" del Señor es una revelación de su filiación divina. Y así como Él se hizo uno de nosotros para *obrar* en medio de nosotros, así se convirtió en uno de nosotros para *hablar* a los hombres. Porque sólo el "que conoce al Padre" (Mat. XI, 27) puede realmente "hablar de lo que sabe y dar testimonio de lo que ha visto junto al Padre" (Jo. III, 11; VIII, 38).

Por esta razón Él dice de Sí mismo que es el único maestro de los hombres, sólo Él, en el verdadero sentido de la palabra (Mat. XXIII, 8). En efecto, las relaciones que Él tiene con la verdad no son del mismo orden que las de los maestros ordinarios. Estos se creen "maestros" cuando han recibido o creído recibir algún fulgor de verdad, mientras que Cristo es *la Luz* que brilla por sí misma, sin estar interceptada ni alimentada por ninguna otra, la Luz que ilumina al mundo y a todo hombre que viene al mundo. Todas las demás grandes "luces", todas las "antorchas" del mundo, aun Juan Bautista o los profetas "llenos de Dios", no han iluminado a los hombres sino por medio de la luz que habían recibido de Dios. La Verdad, en el sentido exacto del término, no estaba *en* ellos sino *fuera de* ellos. Porque la acción de los profetas no se manifestaba solamente en la predicción del porvenir, en la predicación o en las recriminaciones; consistía sobre todo y por prioridad de excelencia en *la revelación de Dios* a través del hombre y por medio de él. El Hombre-Dios es la verdad misma (Jo. XIV, 6). Este hecho determina y caracteriza todo el modo y todo el tono de su enseñanza. "He nacido y venido a este mundo para dar testimonio de la verdad" (Jo. XVIII, 37). Este anuncio de la verdad se extiende tanto al pasado como al futuro, al destino de los individuos como al de todo el pueblo y al del género humano todo entero, al alma humana como a toda la naturaleza. Ella es el objeto del "servicio profético" de Cristo bajo la inspiración del Espíritu Santo que reposa sobre él (Luc. IV, 18).

A diferencia de los profetas, Cristo revela a todos los hombres, en lenguaje humano, no verdades que le inspira el Espíritu Santo, sino *a sí mismo*, "el Verbo de Vida". Si toda palabra tiene por fin y por sentido servir de mediadora a la vida y difundirla, ¿qué decir cuando *la "Palabra" es la "vida" misma?* Porque, detrás de todos los gestos y de todas las palabras de Cristo palpita una vida que nos hace, no sólo comprender el sentido de nuestra existencia, sino que nos descubre también que las fuentes de nuestro ser están escondidas en esta vida, que esta vida es el "Ser" mismo, y que el portador de esta vida es nuestro Creador. Y tanto más cuanto que lo propio de las palabras de Cristo es realizar simultáneamente lo que ellas significan, dominar las fuerzas de los hombres, formar su manera de ver y de comprender, penetrar hasta la médula, hacer a los discípulos de Cristo semejantes al mismo Cristo (Jo. XV, 3). Brevemente, la obra de Cristo, la obra del "Verbo de Vida" no es una idea, una categoría, un sistema, una doctrina al servicio de la vida: es la Vida misma. Él vino para que nosotros tengamos la Vida (Jo. X, 10), la vida única, objeto de la aspiración de toda alma.

Por lleno que estuviese el Hombre-Dios de la Verdad que le era propia, no vino sin embargo con todo su esplendor y toda su gloria "si no es para los ojos del corazón que reconocen la sabiduría" (Pascal). El no quiso cegar ni llenar de estupor a las almas por el brillo de la Verdad de modo que hubiera quedado eliminada la aceptación libre y amante de esta verdad. Una tal manera de proceder hubiera equivalido, según San Gregorio Niseno, a querer "conducir por fuerza a los recalcitrantes a que aceptasen el mensaje de la salvación... ¿Dónde estaría en este caso la libertad? ¿Dónde la virtud? ¿Dónde la alabanza de los justos?... A los hombres Cristo no quiere hacerlos solamente

espectadores de la gloria divina, sino también *participes* de esta gloria. El conduce, pues, a aquéllos que se le aproximan en el parentesco con la esencia divina" (7). Si Cristo hubiera querido alcanzar su fin por una acción puramente exterior, hubiera debido, por el efecto de su *divinidad*, o bien reducir al silencio a todas las disposiciones y aspiraciones humanas, poniéndose él en su lugar (*), o bien tomar a los hombres tales cuales eran, sin atención a sus insuficiencias y a sus debilidades, y así anunciarles su verdad; en este caso la verdad hubiera quedado enchapada en ellos como un cuerpo exterior: los hombres no hubieran reconocido en Cristo ni a Dios, ni siquiera a un hombre como ellos.

.....
(*) Lo cual hubiera sido transformar al hombre viviente en autómeta.

Pero el Hombre-Dios quiso divinizarnos haciendo que permaneciéramos "nosotros mismos". El hombre, en efecto, es una persona. Así, pues, ni por naturaleza ni por necesidad puede llegar a ser "hijo de Dios", sino solamente por la libertad del corazón y de la voluntad. Y Cristo se detuvo, esperando, con una especie de deferencia, el consentimiento libre del alma humana.

Esta reserva del Señor está expresamente subrayada por San Juan Crisóstomo : "Si, pues, los apóstoles que, día y noche, oían sus enseñanzas y veían sus milagros, a los que el Señor explicaba especialmente sus parábolas y a los que había dado el poder hasta de resucitar a los muertos, a los que había conducido y elevado a un grado tal de virtud que todo lo dejaron por seguirlo, no tuvieron la fuerza de sufrirlo todo antes del don del Espíritu Santo, ¿ cómo el pueblo judío, que estaba sin inteligencia, que no tenía esta virtud, que no era más que el testigo ocasional de los hechos y de las palabras de Cristo, cómo este pueblo no habría mirado a Jesús como al enemigo de Dios, si el Señor no hubiera procedido para con Él con tanta discreción y prudencia?" (8).

Ahora bien : para hacer posible a los hombres la aceptación verdaderamente libre de su verdad, Cristo debía "humanizarla", es decir, hacerla asimilable para los "hombres de buena voluntad". Esto es lo que hizo. Y sin embargo la mayor parte con frecuencia lo comprendieron mal. El sufrió por ello (Marc. VIII, 17-18). Sea lo que fuere lo que pueda parecer a la primera consideración, esta incompreensión no debe extrañar. Para dejarse transformar interiormente, para dejarse formar el alma entre sus manos, era necesario venir a Él lleno de buena voluntad y con un corazón preparado para comprender la verdad. Este no era el caso de todos. Aun respecto de los discípulos, Cristo debía mostrar una gran paciencia, hasta el momento en que el Espíritu Santo hubiese acabado su transformación interior. Desde que la transformación del alma era la exigencia y el fruto de su verdad, Él no la revelaba como un sistema cerrado, sino que la sembraba con palabras vivas en los corazones humanos que se abrían para recibirla. "La dulce luz" de la verdad debía encenderse poco a poco entre ellos, por la lenta penetración de una vida de intimidad con Él. "Sobrecogidos" por el amor que le profesaban, debían entrever y comprender dentro de sí mismos lo que Él era por dentro.

Para prepararlos a ello lentamente, con tenacidad, Cristo formó a los suyos, porque sólo los "hijos de Dios" pueden conocer al Hijo de Dios. Basta recorrer el capítulo VI del Evangelio de San Mateo para ver que todo el esfuerzo de Cristo tiende a hacer nacer en sus discípulos una confianza siempre más filial para con su Padre del cielo. El mismo aparece como el más perfecto modelo de esta vida íntima con Dios, de la que traza el programa e indica los caminos que conducen a ella. "Yo no estoy solo, conmigo está mi Padre" (Jo. VIII, 16) ; "mi alimento consiste en hacer la voluntad de Aquél que me ha enviado" (Jo. IV, 34). Esta vida de Cristo, tal como la revela en el círculo de sus discípulos más íntimos, aparece sobre todo en el evangelio de San Juan; pero el ideal al que convida a todos sus discípulos se halla ya formulado desde sus primeras predicaciones: *todos* deben llegar a ser "hijos del Padre Celestial" (Mat. V, 45). este sentimiento de la paternidad divina debe ser en ellos tan vivo, que no deberán dar más el nombre de Padre al que lo sea aquí abajo, "porque para vosotros no hay más que un solo Padre, el de los cielos" (Mat. XXIII, 9). Todo esto está admirablemente expresado en el "Padre Nuestro" que Él les enseña y que será llamado para siempre oración dominical, la "oración del Señor".

Pero si Jesús, por la enseñanza y el ejemplo, incita a los suyos a tender sin cesar hacia este ideal, hace sin embargo siempre una distinción muy clara entre su filiación divina y la de ellos. El dice: *mi* Padre y *vuestro* Padre. "Así os tratará *mi* Padre si cada uno de vosotros no perdona desde el fondo del corazón a su hermano" (Mat. XVIII, 35). O bien: "He aquí que voy a enviar sobre vosotros lo que ha sido prometido por *mi* Padre" (Luc. XXIV, 49) ; o también: "Yo os confiero la dignidad real como *mi* Padre me la ha conferido a mí" (Luc. XXII, 29). Estas últimas palabras

revelan el gran misterio del cristianismo: la situación única de Cristo y su grandeza sobre-humana. *El es el mediador*, no porque esté a igual distancia de los dos términos, el hombre y Dios, sino porque los une en su Persona, al ser verdadero Dios y verdadero hombre ⁽⁹⁾. Todo esto determina la forma particular que adquiere el anuncio de su verdad, de su "misterio real" (Tob. XII, 7), y también el modo con que la descubre.

La forma del anuncio en primer lugar. No hace violencia a sus oyentes, sino que los convida a prestar libremente su concurso. La mayor parte del tiempo se trata de símbolos y sentencias muy simples. A veces, en lugar de dar Él mismo la explicación o la respuesta, Cristo se limita a proponer una cuestión que pide la respuesta, en los labios de sus oyentes. Pero la mayoría de las veces habla a las turbas "en parábolas, y sin parábolas no les hablaba" (Mat. XIII, 34). En Oriente la parábola es el método de enseñanza más preferido y más popular. En los labios de Cristo ella tiene un sentido más profundo aún. Expresa la verdad, no bajo una forma acabada, sino que la revela en imágenes. Este método respondía bien al fin que Cristo se había propuesto. Respetaba así la libertad de sus oyentes, y provocándoles más y más preguntas, les daba ocasión de aplicar personalmente su atención al verdadero problema de la vida. Así el conocimiento de lo que es Dios y de lo que es el hombre era por eso el resultado de un esfuerzo independiente y personal.

"Era un profeta poderoso en obras y en palabras" (Luc. XXIV, 19), y "enseñaba como quien tiene autoridad y no como los escribas" (Marc. I, 22). Sí, habló como un profeta y sin embargo en forma muy diferente. Si sus palabras son asequibles y comprensibles para los simples, resultan a pesar de todo inabarcables para las inteligencias más doctas. "Jesucristo, ha escrito Pascal, dijo las cosas grandes de modo tan simple, que parece que no las hubiera pensado, y con tanta claridad, sin embargo, que se ve bien lo que pensaba de ellas. Esta claridad unida a esta ingenuidad es admirable" ⁽¹⁰⁾. No es únicamente la razón que habla a la razón, sino además el corazón que habla al corazón. El Señor quiere, en efecto, transformar en sí el todo del hombre, su razón y su corazón.

Lo que vale para la enseñanza vale también para las obras de Cristo. Ellas revelan su paz divino-humana, su claridad, su seguridad. Porque sus actos no son otra cosa que su enseñanza en forma visible, las señales precursoras del reino que él anuncia. "Son el reino de Dios en actos" ⁽¹¹⁾. Enseñanza y actos no constituyen más que un todo indivisible. "Ellos tienen un lenguaje para quien sabe entenderlos, observa San Agustín. Porque siendo el mismo Cristo el Verbo de Dios, sus acciones son también para nosotros Verbo y palabra" ⁽¹²⁾.

La curación del ciego de nacimiento (Jo. IX, 1-41), ¿no es una señal de que Cristo es la luz del mundo? Como tal se anuncia (Jo. VIII, 12) y como tal obra. La resurrección de Lázaro ¿no revela su poder sobre la vida? "Yo soy la resurrección y la vida" (Jo. XI, 25). En verdad cada milagro, las expulsiones de demonios, la pesca milagrosa, la curación de la hemorroísa ofrecen igualmente un significado profundo. Además, el fin principal de los milagros de Jesús es probar la autenticidad de su misión y de su divinidad: "Para que vosotros sepáis que el Hijo del hombre tiene en la tierra el poder de perdonar los pecados", dijo al parálítico: "Yo te lo ordeno: levántate, toma tu lecho y vuelve a tu casa". Y el enfermo se levantó, tomó en seguida su lecho y salió delante de todo el mundo" (Marc. II, 11-12). Por lo demás, todos reconocían este fin esencial de los milagros: amigos y enemigos, judíos y paganos, el pueblo y los doctores. "Desde que el mundo existe jamás se oyó decir que nadie haya abierto los ojos de un ciego de nacimiento. *Si éste no fuera Dios*, no podría hacer esto", dijo el mismo beneficiado con el milagro, que era un hijo del pueblo (Jo. IX, 32-33). El mismo testimonio cae de los labios del fariseo Nicodemo (Jo. III, 2), del oficial del rey en Cafarnaúm (Jo. IV, 53), del centurión en el Calvario (Luc. XXIII, 47).

Sin embargo el mismo Cristo, cuya vida pública toda no es más que una "floración de milagros", se negó constantemente a realizar milagros que no hubieran hecho otra cosa que atestar una noción carnal o terrena del reino de Dios (Mat. XII, 39). Nada de milagros tampoco que no fuesen proporcionados al estado de espíritu de sus oyentes. San Gregorio el Grande lo expresa perfectamente en su *Homilía sobre los Discípulos de Emaús* (Luc. XXIV, 13-25): "El Señor reprodujo en lo exterior lo que pasaba en el fondo de sus corazones... En el fondo de sus corazones ellos amaban y al mismo tiempo dudaban; por esto Él se les apareció sin descubrir quién era... Se apareció a los que hablaban de Él; se ocultó a los que dudaban de Él... Porque la verdad, que es simple, no obra jamás en el equívoco. Se revela por defuera tal como ellos la poseían en el fondo de su corazón" ⁽¹³⁾. Hasta tal punto que en Nazareth, donde no halló fe, "no pudo hacer sino pocos milagros" (Marc. VI, 5). "Palabras admirables del Evangelista, escribe L. de Grandmaison; tanto

más cuanto que no han sido buscadas y nos revelan hasta el fondo la cualidad espiritual y religiosa del poder taumatúrgico de Jesús... El Salvador no impone más la fuerza bienhechora que cura que la luz que salva" (14).

Los milagros de Cristo son signos de realidades más altas, espirituales, eternas; son obras de luz y de bondad. Pero al mismo tiempo son obras de poder, y así inauguran el establecimiento del reino de Dios. Los espíritus malignos son expulsados, las consecuencias del pecado original son vencidas. El mal bajo todas sus formas es obligado a retroceder. La dominación bienhechora y pacífica que el hombre ejercía antes de la caída, reaparece de pronto como los fulgores de la aurora, prenda del nuevo día en que el alma y el cuerpo renovados no vivirán más que para Dios (15).

Sin embargo, aunque "las turbas hayan estado admiradas por su enseñanza" (Mat. VII, 28), no se encontraron muchos en ellas que lo siguieran. Y mientras miles de hombres no veían en sus milagros más que beneficios de orden material, descuidaban totalmente la fe, el don especial que les era ofrecido a través de sus milagros. La curación de algunas enfermedades terrenas era para ellos lo esencial. Los demás, sus discípulos, testigos diarios de su vida y cuyas almas estaban ya preparadas, podían reconocer mejor el verdadero sentido de sus milagros. Ellos se postraban a sus pies diciendo: "Tú eres verdaderamente el Hijo de Dios" (Mat. XIV, 33). Los primeros, sin embargo, los que no veían, llevan en sí mismos, según las palabras del Salvador, el pecado de su ceguera. Son aquéllos que "no cumplen la voluntad del Padre celestial", es decir, aquellos a quienes el Padre no "atrae" (Jo. VI, 44) para que sigan al Hijo.

Esta aparente paradoja se explica por el hecho de que la inteligencia de las palabras de Cristo y el reconocimiento de sus obras, "que traspasan la carne y penetran hasta el espíritu", no pueden ser concedidas más que a los hombres de buena voluntad. No es la razón el ojo de la fe, sino "la santidad, la fidelidad al deber y el amor" (16). En otros términos, la fe no es solamente actitud bienaventurada, sino también práctica, acción y victoria de sí mismo (Guardini) (17). Porque el "Verbo de Vida" une a su acción exterior la palabra interior que, *simultáneamente*, él "dice" en las profundidades del alma, y que da a esta alma "ojos nuevos", los "ojos de la fe" (S. Juan Crisóstomo) (18), es decir, el conocimiento salvífico de la verdad sobrenatural (I Jo. V, 20), "la gracia de comprender todo el *alcance* de lo que pasa ante los ojos del cuerpo" (S. Justino) (19), el todo en la medida en que el espíritu es capaz de recibirlo (Luc. I, 53).

Por esto los incrédulos, los judíos, son inexcusables (Jo. XV, 22) de no "poder llegar a la fe" (Jo. XII, 39). Les falta "interiormente un designio de aceptar la claridad deseada, un sentido preparado para juzgar la divinidad del Verbo oído" (20), brevemente: les falta la aptitud indispensable, el amor de Dios. Cuanto más vive este amor en el alma, más fácilmente puede el alma, sirviéndose del menor signo, descubrir el verdadero sentido. La voz del Buen Pastor no puede ser oída si no se es de su rebaño (Jo. VI, 28). El odio es una traba para el conocimiento: él ciega y, si la ignorancia sostiene y alimenta el odio (Jo. XV, 21, 24, 26), es el amor el que da ojos. Los apóstoles, dice Orígenes (21), han "comprendido la Palabra, no sólo porque han contemplado el cuerpo del Señor y Salvador, sino porque al mismo tiempo veían también al Verbo de Dios". En cuanto a los otros, fueron condenados a la perdición por no haber "abierto su corazón al amor de la verdad" (II Tes. II, 10). Pascal ha resumido estas ideas con su claridad habitual: "Jesucristo vino a cegar a los que veían claro, y a dar la vista a los ciegos, a curar a los enfermos y a dejar morir a los sanos, a exhortar a la penitencia y justificar a los pecadores, y a dejar a los justos en sus pecados, a saciar a los indigentes y a dejar vacíos a los ricos" (22).

El cuadro en el cual Cristo presenta su verdad no es menos rico que la pintura de la vida que contiene: la de los judíos palestinos, sus contemporáneos. "Duelo y lágrimas, risa y alegría, riqueza e indigencia, hambre y sed, salud y enfermedad, juegos infantiles. y política, espíritu de lucro y de despilfarro, retiros, posadas y retornos al país, bodas y funerales, palacios de los vivos y sepulcros de los muertos, el sembrador y el segador en los campos, el viñatero en medio de sus plantas, los obreros desocupados en las plazas, el pastor que busca su oveja en el valle, el mercader de perlas en el mar, y en la casa, los cuidados del ama por la harina y la levadura, por una dracma perdida, el llanto de la viuda ante el mal humor del funcionario, el pan cotidiano y la escasez, las relaciones intelectuales entre maestro y alumno, aquí el lustre real y el despotismo de los poderosos, allí la inocencia de los niños y la diligencia de los servidores; todos estos cuadros animan sus palabras y las hacen accesibles aun a los niños en espíritu" (23).

Lo propio sucede con los milagros. Cristo los realiza en el agua y en la tierra, sobre la naturaleza inanimada y sobre los espíritus. Él mismo dice a los enviados de Juan Bautista: "Id y referid a Juan lo que vosotros oís y veis : los ciegos ven, los rengos caminan, los leprosos son curados, los sordos oyen, los muertos resucitan. . . Feliz aquél para quien yo no seré una ocasión de caída" (Mat. XI, 11: 2-6) .

¿Cómo agotar el contenido de la predicación profética del Señor? Toda exposición será fatalmente incompleta, porque no es dado a los hombres penetrar todo el sentido de las palabras del Hombre-Dios aunque deban conformar con Él toda su vida. El objeto de su predicación es Él mismo, y Schelling tiene razón cuando dice: "No es lo que Cristo dijo lo que forma el contenido principal del cristianismo, sino más bien lo que Él es y lo que hizo" ⁽²⁴⁾. La verdadera revelación que Él trajo es *Él mismo* (Jo. XIV, 9-10). Él mismo es el gran milagro que hay que admitir y hay que creer (Jo. VI, 29-40). Él es el "objeto de todo y el centro al que todo tiende. El que lo conoce, conoce la razón de todas las cosas. No solamente no conocemos a Dios sino por Jesucristo, sino que no nos conocemos a nosotros mismos sino por Jesucristo" (Pascal) ⁽²⁵⁾.

Basta recorrer el Evangelio para convencerse de que el único misterio que Jesucristo ha anunciado es Él mismo. Así esperar el fin del mundo es esperar su retorno, su presencia. El es el Misterio que quiere hacernos conocer el misterio más sublime y más profundo, su Padre. Porque "nadie conoce al Padre si no es el Hijo y aquél a quien el Hijo quisiere revelarlo" (Mat. XI, 27). Conocer a Jesús es conocer a Dios.

"Si el cristianismo es un camino, Jesús no es sólo el iniciador, sino también el término. Si el cristianismo es un misterio, Jesús es su objeto y no sólo su depositario. La moral que Él enseña vuelve a decir: Imitadme. El secreto que Él revela consiste en decir: Esperadme" ⁽²⁶⁾ El que se niega a conocer a Cristo como principio y fin, como contenido y sentido del Evangelio, y trata de podar el libro de vida para no conservar, como si fuera el verdadero núcleo del cristianismo, más que la "ética" del sermón de la montaña, ése tal no podrá tampoco comprender en qué consiste la "Buena Nueva del Reino". No será un "llamado de Dios" (Mat. XXII, 14).

Las primeras palabras de la salvación son : "Se ha cumplido el tiempo, el reino de Dios está cerca. Arrepentíos y creed en la buena nueva" (Marc. I, 15). El reino de Dios es el Espíritu Santo que une en el Hombre-Dios lo divino y lo humano. Es la misma Encarnación, que opera con su fuerza en la vida personal de cada individuo, en el mundo, en la historia, en la vida futura. "El reino de Dios es Jesús conocido, gustado, poseído" ⁽²⁷⁾. En ninguna parte se lo ve levantarse, pero viene revestido de eficacia (compréndalo el que pueda), y los primeros en aspirar a él son los publicanos y las mujeres de mala vida (Mat. XXI, 31). Es "Dios mismo con toda su riqueza" ⁽²⁸⁾. *Este hecho* es el foco y el centro del Evangelio. Es la idea fundamental a partir de la cual se desarrolla todo lo demás, es el corazón de toda la enseñanza moral de la religión, el hilo conductor de la vida humana en Dios y para Dios.

El advenimiento del reino de Dios en la Encarnación condiciona el mandato conciso que resume todos los demás: "Buscad ante todo el reino de Dios y su justicia, y todo lo demás se os dará por añadidura" (Mat. VI, 33). Dios ha venido muy cerca de los hombres. Se ha manifestado a ellos en la persona de Cristo. En Cristo les ha sido revelado cómo Dios está dispuesto para con ellos y cómo ama al mundo en el sentido pleno de la palabra ⁽²⁹⁾.

Así era posible proponer como meta final un mandamiento más sublime aún y que extiende sus límites hasta el infinito: "Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto" (Mat. V, 48). En adelante el hombre deberá imitar a Dios, es decir, realizar la acción divina por excelencia, el don de sí. Deberá amar a Dios no pasivamente, *sino activamente*, como lo ama Dios mismo. Este mandamiento nos urge violentamente por dentro de nosotros mismos, y no como un poder extraño al cual uno podría escapar, o como un orden exterior que hubiera podido no ser. Esta es una revelación de nuestra nueva creación que nos transporta a las profundidades de nuestro ser transformado por la gracia, una ley interior de la vida de una criatura espiritual creada a imagen de Dios y llamada a su amor. Este mandamiento es vida de felicidad; fuera de él no hay más que muerte, sufrimiento, vacío y nada.

La violencia exterior cede el sitio a la obligación que se impone a la conciencia de seguir a Cristo, de oír su llamado. Esta obligación se deja oír en todo corazón humano y lo convida, por la bondad (le Dios, a tomar parte *en la vida y en la muerte* de su Hijo, a fin de que en unión con Él podamos

libertarnos a nosotros mismos y libertar a los demás. Esta liberación no consiste en nada menos que en reconocernos con Él, en querernos con Él hijos de Dios, en comportarnos como tales. Nuestra imperfección Dios la quiere transformar, por Cristo, en su perfección. El llamado de Cristo en nosotros es precisamente el llamado a esta transformación. Así aparece que el acto del don de sí, es decir, la caridad, se basta a sí misma, como quiera que es su propia recompensa. No es, pues, solamente beatificante, sino que es la beatitud. Por la caridad la vida eterna comienza aquí abajo. Es una anticipación del cielo. En efecto, el cielo, como también el infierno, no son más que la realización plena de dos estados. El de un alma manchada con un pecado grave es el infierno, mientras que para el que vive en Dios el cielo no será otra cosa que el estado de la vida de la gracia, pero de otra manera. Tal es el cristianismo, la única religión en el mundo que permite al hombre hacer la prueba de una experiencia vital que lo supera y realiza lo que le promete. Promete en lo interior el reino de Dios, el Espíritu Santo en el corazón de los fieles, y el reino de Dios viene verdaderamente al corazón del que lo busca, y el Espíritu Santo hace su morada en el alma dispuesta a recibirlo.

Un torrente de vida que tiene su fuente en la eternidad viene a derramarse sobre nuestro corazón. No debemos tratar de desviarlo ni dejarlo pasar. Tenemos que arrojarnos a él resueltamente a fin de que, arrastrados por sus olas y empujados por su corriente, podamos llegar a la eternidad.

Si nada es más grande ni más noble que el don de sí, no es menos verdadero que para el yo que se busca egoístamente, este don es siempre un signo de contradicción. Nada extraño, pues, si para un tal "yo" la verdad del sermón de la montaña se presenta como una serie de afirmaciones paradójales.

"¡ Bienaventurados los pobres de espíritu, porque 'de ellos es el reino de los cielos!

¡ Bienaventurados los que tienen el corazón puro, porque ellos verán a Dios!" (Mat. V, 3-8). "Los pobres de espíritu" no son en modo alguno los hombres de menos valer, los espíritus pobres, sino los que reconocen animosamente y honestamente su indigencia, su debilidad, su culpabilidad. En otros términos, todos aquellos que son lo contrario de los "saciados" de todo género, satisfechos con su mediocridad burguesa, confiados en sí mismos, y de los que está escrito: "Tú dices: Yo soy rico, he adquirido grandes bienes, no tengo necesidad de nada. Y no sabes que eres miserable, pobre, ciego y desnudo" (Apoc. III, 17). "Pobre planta", "Pobre humus", como los llama Nietzsche, mientras que los otros, "los pobres de espíritu", son semejantes, según Pascal, a "pensamientos llenos de Dios".

Y cuando Cristo proclama "bienaventurados a los "puros de corazón", cuando exige de los hombres la pureza de corazón para que vean a Dios, lo exige no como una condición, sino porque la pureza de corazón representa, como tal, un bien que no es otra cosa que la unión con Dios. En verdad nada cuenta en comparación de este bien.

"Bienaventurados los que son mansos... Bienaventurados los pacíficos. Ellos serán llamados hijos de Dios" (Mat. V, 5, 9). La mansedumbre, no la que resulta de la pusilanimidad y de la cobardía, sino la que es el fruto del amor. Cuando el alma, renunciando a toda violencia, está unida a Dios en el fondo de su ser, el amor le hace el don de esta paciencia que no podrá turbar jamás ningún corazón malo. La maldad del hombre no dura más que una vida. El amor del hombre manso es eterno, porque a su contacto muchos otros corazones se abrasarán, también ellos, de amor.

"Bienaventurados los que lloran... Ellos serán consolados... Bienaventurados los que tienen hambre y sed de la justicia, porque ellos serán saciados. Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos obtendrán misericordia" (Mat. V, 4, 6, 7). Estas tres bienaventuranzas van juntas. Ellas proclaman que el renunciamiento perfecto es el fundamento de la verdadera posesión de todas las cosas. El que derrama lágrimas, no por desesperación, cólera o rebelión, sino porque ve la grandeza del mal que arrasa la tierra, de ese mal que hace tiempo hizo llorar a Jesús ante Jerusalén (Luc. XIX, 41), ése sentirá que en la unión con el corazón de Cristo salta en él una fuente de paz que derramará en su corazón un consuelo divino, *sin evitarle por ello el sentimiento de la tristeza humana*. Existe un hambre de la justicia que se sacia con amenazas y rebeliones. Pero hay también otra que no se satisface ni con el éxito ni con la venganza, porque saca su fuerza de este amor que Dios da al mundo en su voluntad redentora. Esta hambre es la que Jesús conoció. Ella lo impulsó a obrar y ella lo clavó en la cruz. El hombre que sabe perdonar, que sabe olvidarse a sí mismo hasta el punto de ser capaz de perdonar "setenta veces siete" (Mat. XVIII, 22), de perdonar sin cesar, el que sabe también soportarse misericordiosamente a sí mismo, ése experimentará el perdón de Dios.

"Bienaventurados los que sufren persecución por la justicia. Felices seréis cuando os insulten, cuando se os persiga y cuando digan falsamente toda suerte de males contra vosotros por causa de mí" (Mat. V, 10-12). Esta última bienaventuranza, que corona todas las precedentes, se da muchas veces, podríamos decir, como suplemento a las almas que viven ya las otras bienaventuranzas. En efecto, el "saciado" no cesa de mirar con hostilidad al "pobre de espíritu" que, con solo su rostro y su actitud, lo condena. El violento desprecia al manso. Los que quieren gozar de la vida no tienen más que miradas de horror para los que no veneran a sus ídolos... Y Jesús mismo fue clavado en la cruz. Porque la cruz es, sin duda alguna, la recompensa austera, inevitable, del sermón de la montaña.

San Pablo podía justamente escribir que el cristianismo era "un tema de escándalo para los judíos y una locura para los gentiles" (I Cor. I, 23). "El cristianismo es extraño, dice a su vez Pascal, ordena al hombre reconocer que él es vil y hasta abominable, y le manda querer ser semejante a Dios. Sin un tal contrapeso esta elevación lo haría horriblemente vano o este rebajamiento lo convertiría en terriblemente abyecto" ⁽³⁰⁾.

En efecto, se puede decir al menos que todo hombre, en lo más íntimo de su ser se siente interiormente impulsado a superarse a sí mismo, a ascender siempre más. Pero nadie puede llegar a ello sin Cristo. Esto no significa en modo alguno que el que quiere vivir la vida de la caridad deba renunciar a todas las cosas de este mundo. Sin duda Cristo proclama que es inútil ganar todo el mundo, si el alma ha de padecer daño por ello ; sin embargo siempre se mostró lleno de comprensión y de simpatía para todo lo que es viviente. Como él, nosotros podemos en su espíritu y según sus intenciones, participar de la vida de este mundo. Nuestra esperanza, nuestros esfuerzos, nuestra animosidad no serán inferiores a los esfuerzos, a la animosidad de los que ven en este mundo su fin último: sólo que tendrán diverso carácter. Con la mirada siempre fija sobre lo que tiene más valor que este mundo, nosotros nos daremos a la vida, no bajo el impulso de la pasión, sino por espíritu de obligación. Los bienes de este mundo no serán inexistentes a nuestros ojos, sino que guardarán su verdadero sitio de bienes relativos y estarán en el último plano de nuestras preocupaciones. "Buscad el Reino... y *todo lo demás se os dará por añadidura*" (Luc. XII, 31). Así las cosas llenarán su verdadero fin, que no es el de *dominar* al hombre, sino el de *servirle*. Esto no es huir del mundo, es vencerlo, es transfigurarlo. "Tenemos que ayudar a la naturaleza para que ella pase de la corrupción a esta liberación que es la libertad y la gloria de los hijos de Dios, parecida a un espejo terso y a este Verbo que expresa claramente lo que ve... Para que la criatura pase por fin a su Creador" (Paul Claudel) ⁽³¹⁾.

El sermón de la montaña es la "Carta Magna" del reino de Dios. Primero porque él es en sí el ideal y el modelo de la vida cristiana, y también porque Jesús no cesa de compararlo a la legislación del Antiguo Testamento, que debe llevar hasta su perfección: "Habéis oído que se dijo a Abrahán... Y yo os digo"... (Mat. V, 21, 22, 27, 28, 33, 34, 38, 39). Es, bajo forma de ley, el Evangelio mismo, la Buena Nueva.

En su explicación de este capítulo san Juan Crisóstomo, que es, entre todos los Padres, uno de los comentadores más penetrantes del Evangelio, atrae nuestra atención sobre el carácter normativo de la enseñanza del Salvador : "Mira cómo su poder es perfecto, cómo su actitud es verdaderamente la de un legislador. ¿Qué profeta ha hablado en este tono?, ¿qué justo?, ¿qué patriarca? Ninguno. Se decía: "Así habla el Señor". El Hijo habla en forma muy diferente. Los otros traían el mensaje del Señor, El trae el mensaje del Padre. Y cuando yo digo: del Padre, digo también: el suyo propio. Porque El mismo lo dice: lo que es Mío es Tuyo, y lo que es Tuyo es Mío. Los otros proclamaban la Ley a los que, como ellos, eran servidores de Dios. El mandaba a sus propios súbditos" ⁽³²⁾.

Y sin embargo el mismo Cristo dijo: "No creáis que yo he venido para abolir (*katalysai*) la Ley o los Profetas. No he venido para abolirlos sino para perfeccionarlos (*plerosai*)" (Mat. V, 17-18). Esta contradicción no es más que aparente. Por lo que se refiere a los profetas, las palabras de Cristo quieren decir que todo lo que ha sido predicho por ellos se realizó luego en El (Mat. I, 22; II, 15, 17, 23; VIII, 17; XII, 17-21). En cuanto al cumplimiento de la ley moral del Antiguo Testamento, ha sido igualmente asegurado por Cristo. Primero porque de hecho Cristo cumplió las exigencias de esa ley; y luego porque reveló el sentido profundo de esas prescripciones morales, elevando así la Ley de la "letra" a religión del espíritu (II Cor. III, 6).

Al cumplir así la Ley y los Profetas, Jesucristo puso fin al Antiguo Testamento, es decir, lo hizo superfluo. La Ley, en efecto, ¿no es ante todo una ley de justicia que, como virtud, es el último límite antes del dominio de la caridad? (M. Blondel). Cuando la caridad es llamada a reinar, este límite, porque es límite, está llamado a desaparecer. "Allí donde ya no hay más tiempo, es la perfección de los tiempos. El día está cumplido cuando ya no hay más día" (S. Agustín) ⁽³³⁾.

En el pensamiento del Salvador la "Buena Nueva" debía sustituir a la Ley, no aboliéndola, sino cumpliéndola. Debía absorber todo lo que en esta Ley era definitivo y durable, "todos sus fundamentos naturales y divinos" ⁽³⁴⁾, y perfeccionar todo lo que ella tenía de imperfecto.

De las leyes que no entrañaban más que una significación temporal se puede decir lo que dice Pascal cuando distingue "la doctrina de los judíos" de "la doctrina de la Ley de los judíos" ⁽³⁵⁾. Esta última no prescribía más que *adorar y amar a un solo Dios*. Por eso poseía todas las notas de la verdadera religión, y era, por consiguiente, perpetua. La doctrina de los judíos, por el contrario, no contenía este precepto, y por esto, según las palabras del mismo Cristo, ella perdió su valor con el anuncio de la "Buena Nueva". "Hasta Juan estaba la ley de los profetas; después de él ha sido anunciado el Reino de Dios" (Luc. XVI, 16). Orígenes lo ha expresado muy bien en su comentario sobre el Evangelio de san Mateo: "La lámpara es preciosa para aquéllos que están en las tinieblas, y sirve de algo hasta que nace el sol. Preciosa es también la gloria que está sobre el rostro de Moisés. Y al principio nosotros tuvimos necesidad de esta gloria. Pero ella recibe su licencia ante una gloria superior... Lo mismo que, en efecto, todo el que quiere ser sabio, debe ser instruido primero en los rudimentos y progresar luego poco a poco sin quedarse sin embargo en ellos... así las cosas de la Ley y de los Profetas perfectamente comprendidas son rudimentos para la inteligencia del Evangelio" ⁽³⁶⁾.

Sin embargo, como Cristo tenía siempre ante la vista lo concreto, no quiso —en lo cual se distingue también de los reformadores de todos los tiempos— herir la susceptibilidad de sus oyentes, ni violentar sus conciencias. Su primer cuidado era garantizar el bien de las almas, "curar los corazones despedazados" (Luc. IV, 18), no apagar nunca "la mecha que todavía humea" (Mat. XII, 20). Había venido para dar a los hombres una vida nueva; por eso aprovecha los débiles gérmenes en las almas y no destruye de un golpe las costumbres y los hábitos antiguos. Y hasta, en cierta medida, los protege con su autoridad.

Así la Ley, produciendo sus frutos, podrá morir por sí misma. Porque, aunque ya hubiese aparecido una vida nueva, aun corría ella silenciosamente. Más tarde, cuando venga el Espíritu Santo y cuando Jesús haya sido glorificado (Jo. VII, 39), las olas harán irrupción. Pero primero Cristo debía morir para merecer la gracia que da a los hombres el deseo y la fuerza de seguir la Ley nueva. Sólo entonces, con el triunfo de su victoria, irá definitivamente a suspender como un trofeo la Ley antigua en el árbol de su cruz ⁽³⁷⁾ (Col. II, 14).

Nada tan hermoso como las palabras de San Pablo acerca de este punto: "Nosotros sabemos, escribe, que el hombre no es justificado por las obras de la Ley, sino por la fe en Jesucristo... La Ley fue nuestro pedagogo para conducirnos a Cristo... Una vez que hubo venido la fe, no estamos más bajo el pedagogo... Por la inmólación de su carne abrogó la ley de las ordenanzas con sus rigurosas prescripciones... Si la justificación se obtiene por la Ley, Cristo murió, pues, para nada. El fin de la Ley es Cristo" (Cál. II, 16; III, 24; Efes. XXI, 15; Gál. II, 21; Rom. X, 4).

No, el cristianismo no es en absoluto lo que algunos pretenden: el fruto y la consecuencia del desenvolvimiento espiritual del judaísmo en la "Diáspora". De la enseñanza, de la vida, de la muerte de Jesucristo ha salido todo el cristianismo ⁽³⁸⁾. Porque la enseñanza moral cristiana, el cristianismo, son inseparables de la persona de Cristo, exactamente como el Verbo eterno es inseparable del Salvador (Mat. XXV, 31-46). Cristo no vino para darnos solamente lecciones de moralidad, ni para abrir una escuela de virtud, ni siquiera para proclamar los consejos evangélicos, promulgar sanciones e incitarnos a vivir bien. Vino para *renovar todo y penetrar todo* con su espíritu, para dar a cada cosa su ser y su verdadero valor y para reducir todas las cosas al principio luminoso de donde provienen todas las cosas ⁽³⁹⁾.

La fe que el Evangelio espera de nosotros, una fe dogmática, incondicional, en la Persona de Cristo, Hijo de Dios Encarnado, es decir, la fe en la realidad de la unión hipostática, tal como se expresa en la obra de la Redención. "Si no hago las obras de mi Padre, no me creéis. Pero si las hago, aun cuando no queréis creerme, creed en mis obras, y así sabréis y reconoceréis que *el Padre está en Mí*

y *Yo estoy en el Padre*". (Jo. X, 37, 38). El que cree en el Hijo "no será condenado; pero el que no cree ya está condenado, porque no ha creído en el nombre del Hijo único de Dios" (Jo. III, 18).

Estas palabras resumen todo. Una tal fe no es solamente el objeto de un conocimiento especulativo; supera las fuerzas de toda facultad librada a sí misma. Siendo, como es, un encuentro efectivo con una personalidad viviente y divina, Cristo, ella exige todo del hombre. "La conciencia de una relación entre la personalidad viviente divina y la personalidad humana, sirve de fundamento a la fe... Por eso ella es un verdadero acontecimiento de la vida interior, por el cual el hombre entra en comunión esencial con las cosas divinas (el mundo superior, el cielo, Dios)" (40). Ella es "el comienzo de la vida divina en la tierra" (Jo. III, 36), su "aurora" (41). Su característica principal consiste en un esfuerzo que tiende a "reunir todas las partes separadas del alma en una sola fuerza, y en hallar ese centro interior del ser donde la razón y la voluntad, el sentimiento y la conciencia, la belleza y la verdad, lo maravilloso y el deseo, la justicia y la misericordia y todo lo que lleva el espíritu" (42) vienen a fundirse, bajo la influencia de la gracia, en una sola unidad viviente, para restablecer en su indivisibilidad primera el yo humano herido por el pecado, hacerlo apto para darse a Dios y así producir su salvación.

La fe es, pues, en toda la fuerza del término, *una vida*, una vida que se enciende con la vida divina para arder con el fuego de esta vida. Si se quiere poseer la verdad por la fe, hay que *arraigarse* con todo el ser en esta verdad, y siempre más profundamente, hasta que se llegue "a la medida de la estatura perfecta de Cristo, en el conocimiento del Hijo de Dios en el estado de hombre hecho" (Efes. IV, 13). El acto de fe reclama el hombre todo entero, y esto durante toda la vida terrena. Lo cual ya significa que la fe es imposible sin deseo y sin comienzo de amor. "El que no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es Amor" (I Jo. IV, 8). No se puede conocer a Dios, que es la plenitud del amor, "sin simpatizar en alguna forma con este amor" (43). "El amor es la condición preliminar de la fe, y por su parte la fe exige el amor que la madura; ella impulsa a realizar actos y por esto es llamada la raíz de las obras de caridad; la sustancia de las obras es el amor; su forma y el fin de su intención es la fe" (Newman) (44). Esta es precisamente la razón de por qué la fe puede todavía existir allí donde la caridad, fuente de la fe, no existe ya formalmente.

Conviene advertir que amar no es experimentar en el corazón una sensación particular. Esta emoción no es más que un fenómeno reflejo, un "accidente" del amor. Amar es querer el bien de los otros, es *irradiar* para los demás lo mejor de sí mismo. *Amar no es tomar para sí, es dar de sí*. Lejos de cegar al que ama, un tal amor lo vuelve, por el contrario, clarividente en todas las cosas. "El concede al otro que sea él mismo, desea que lo llegue a ser. Esto es cabalmente lo que lo hace clarividente acerca de lo que es. "Yo creo en ti", esto sólo puede decirlo el que ama de una manera o de otra a aquél a quien habla" (45).

"El que tiene mis mandamientos y los guarda ése es el que me ama. Y el que me ama será amado de mi Padre, y yo lo amaré y me manifestaré a él" (Jo. XIV, 21) ¿Podría hablar Cristo más claramente? En verdad, si "se ha dicho que la vida de todo hombre era la metafísica en acto" (46), de la vida de Cristo se puede decir que era el dogma en acto" (47). Por eso, para arrastrar a los hombres a la verdad y al bien, el Salvador ha querido antes que nada *encender en su corazón el amor hacia Él*. "He venido a traer el fuego a la tierra y ¡cuánto hubiera deseado que ya estuviera encendido!" (Luc. XII, 49). Se sigue de aquí que el amor a Cristo es la piedra angular de toda la renovación del género humano: "El amor es la plenitud de la Ley" (Rom. XIII, 10). En cuanto a aquel "que no ama al Señor, ¡que sea anatema!" (I Cor. XVI, 22).

Surge claramente de los cuatro Evangelios, sin hablar de las Epístolas de San Pablo y de San Juan, que el misterio de la persona de Cristo está en estrecha unión con el misterio de sus relaciones con nosotros (Jo. XVII, 3; XX, 31). Es justamente lo que desea Vladimiro Solovief, que Cristo, en quien habita corporalmente *"toda la plenitud de la divinidad"* (Col. III, 9), sea reproducido en todo y en todos: "Yo propongo a todos esta regla. Ella no engaña. En cada caso dudoso, cuando os es ofrecida la posibilidad de una elección, acordaos de Cristo, representaos su persona viviente, como ella es verdaderamente, y preguntaos: ¿Realizaría Él esta acción? Confíadle todo el peso de vuestras dudas. El ha consentido de antemano en aceptar este peso con todos los demás. No para dejaros las manos libres a fin de perpetrar toda clase de abominaciones, sino para que, vueltos hacia Él, apoyados en Él, os abstengais del mal y seáis en ese caso de duda heraldos de su indudable verdad" (48).

Aunque esté escrito que "toda la Ley y los profetas" (Mat. XXII, 40) descansan sobre el gran mandamiento del amor, centro de gravedad de la moral cristiana, ya no se trata de un mandamiento

del Antiguo Testamento, sino de un mandamiento nuevo (Jo. XIII, 34). Porque "nosotros debemos amarnos los unos a los otros porque Dios ha amado tanto que *ha enviado a Su Hijo como víctima de propiciación por nuestros pecados*" (I Jo. IV, 10, 11). No hay más que pensar en tantas bellas y buenas acciones que se han realizado durante millares de años y que se realizan aún en nuestra tierra en el nombre de Jesús y "por amor a Jesús".

Así Él es el centro donde se juntan el cielo y la tierra, donde se realiza la unión de Dios y de los hombres. "El es la vida para los que viven y el perfume para los que respiran" (Nicolás Cabasilas, 1290-1371) ⁽⁴⁹⁾. Para quien ha vivido esto, las palabras de Dostoiewski, por paradójales que sean, contienen un sentido profundo: "Si alguien probara que Cristo está fuera de la verdad, y si efectivamente la verdad estuviera fuera de Cristo, yo elegiría estar con Cristo y no con la verdad" ⁽⁵⁰⁾.

Pero, después de San Juan y San Pablo, nadie ha escrito sobre Cristo de modo más bello y más seductor que Pascal: "En Él está toda nuestra virtud y toda nuestra felicidad. Él es el objeto de todo, el centro hacia donde todo tiende. Fuera de Él no hay más que vicio, miseria, errores, tinieblas, muerte, desesperación y no vemos más que oscuridad y confusión en la naturaleza de Dios y en la propia naturaleza" ⁽⁵¹⁾. ¿Cómo no convenir, con Enrique Bremond en que con esas "divinas palabras" se harían los más bellos sermones del mundo? "Pascal ve a Cristo, le habla, lo oye como lo han visto, lo han oído y le han hablado Pedro, la Magdalena y los discípulos de Emaús. El puede decir con San Juan : "*Quod vidimus... et manus nostrae contrectaverunt de Verbo vitae*" ⁽⁵²⁾.

¿Es necesario hacer notar que todo esto que Jesús dijo y realizó, que todo su ser se hallaba en contradicción con el espíritu mundano y carnal de los judíos? "Mi palabra no penetra en vosotros. Yo os digo lo que he visto junto a *mi Padre*, y vosotros hacéis lo que habéis aprendido de vuestro padre. El padre de quien vosotros habéis nacido es el diablo, y vosotros queréis cumplir los deseos de vuestro padre. Si Dios fuera vuestro padre, vosotros me amaríais, porque yo he salido y he venido de Dios" (Jo. VIII, 38, 41-44). El conflicto era inevitable y un día estalló abiertamente. En sus jefes y en sus grandes sacerdotes, el pueblo, en nombre de otros ideales, se apartó conscientemente de un Mesías, Hijo de Dios encarnado. No había comprendido ni el sentido de los sufrimientos del Mesías, ni la gloria que debía resultar de esos sufrimientos para él. Se lo había representado como un rey, un libertador del yugo romano, que conquistara el mundo bajo el signo del cetro judío. Aspiraba a un Mesías así, y se había aferrado obstinadamente a este sueño. "¿Qué vamos a hacer, pues este hombre hace muchos milagros? Si lo dejamos obrar así ¡ todo el mundo va a creer en él !" (Jo. XI, 48), es decir, no soñarán más con un Mesías que debe hacer del pueblo judío el dueño del mundo. Y bien: esto era lo único que importaba. "Y los romanos vendrán a conquistarnos, a nuestro lugar santo y a nuestra nación" (Jo. XI, 48). Entonces Caifás se levantó — era el gran sacerdote aquel año— y dijo: "Vosotros no entendéis nada de esto y no os dais cuenta de que es mejor para vosotros que muera un solo hombre por el pueblo y no que toda la nación perezca" (Jo. XI, 49-50). ¡Verdaderamente no podía haber hablado mejor! Pero él mismo no sabía el sentido misterioso de sus palabras, como tampoco Darío, Ciro, Alejandro, Pompeyo, Herodes o los romanos sabían que obraban y trabajaban para la gloria del Evangelio (Pascal).

Un día, luego de una discusión particularmente violenta con los fariseos que reclamaban de Él una señal en el cielo, Cristo, habiendo rehusado responder a sus deseos (Mat. XVI, 1-4), los dejó, y atravesando el mar, se dirigió con sus discípulos a Cesarea de Filipo. Y cuando caminaban por los alrededores de la ciudad, Jesús, juzgando que "los tiempos estaban cumplidos" y los corazones preparados, se volvió de pronto hacia los Doce y les preguntó inesperadamente: : "¿ Quién dicen que soy?. Sus respuestas fueron múltiples como las vacilaciones del pueblo. "Ellos le respondieron: "Juan Bautista; otros, Elías; otros, uno de los Profetas" (Marc. VIII, 27, 28). Pero el Maestro quería saber de ellos más. Por eso insistió: "*Y vosotros...*, ¿quién decís que soy?" Simón Pedro, tomando la palabra, le dijo: "Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo" (Mat. XVI, 16).

Este testimonio de Pedro marca la cumbre de la vida pública de Jesús. Sobre esta revelación sublime de su ser se va a edificar la Iglesia. En adelante la obra histórica de Dios entra en una nueva fase. La unión de lo divino y de lo humano, fin de la creación del mundo, se realizó hipostáticamente en la persona de Jesucristo, que es "Dios perfecto y hombre perfecto, verdadero Dios y verdadero hombre, que une en sí de manera perfecta, sin confusión ni división, las dos naturalezas" ⁽⁵³⁾.

El Hombre-Dios quiere ahora unirse, con una unión perfecta y libre, a todo el género humano "sumido en el pecado y el error". Ahora bien : para ser real una tal unión debe descansar sobre la acción recíproca de los que se unen. La revelación de la verdad absoluta en el Hombre-Dios debe, pues, encontrar, de parte de la humanidad imperfecta, un acto de adhesión irrevocable que nos una a la naturaleza divina de Cristo. El Dios hecho hombre exige que este reconocimiento de parte de los hombres se haga por un acto libre. Mientras la omnipotencia divina no reclama de la purísima Virgen, para la realización del ser físico individual y humano de Jesucristo, más que un consentimiento benévolo, la edificación de la humanidad colectiva de Cristo, de su cuerpo universal, de su Iglesia, reclama a la vez menos y más. Menos, porque el fundamento humano de la Iglesia no tiene necesidad de ser representado por una persona absolutamente pura e inmaculada : no se trata aquí de una unión sustancial de dos naturalezas, es decir, de una unión hipostática. Pero si este nuevo lazo es menos profundo y menos íntimo que el precedente, exige, de parte de los hombres, más voluntad viril en su marcha hacia la revelación, y también más inteligencia viril, que dé una forma determinada a la verdad que acepta. Este nuevo lazo es más *extenso*, puesto que debe formar la base constitutiva de un ser colectivo. Una relación personal no basta: este lazo debe quedar perpetuado como una función social permanente.

Para formar la piedra fundamental de la Iglesia era necesario, pues, encontrar en la humanidad como tal, es decir, en cuanto organismo social, el punto de cohesión activa entre lo divino y lo humano. El acto decisivo debía ser el gesto personal de uno solo. Ni la masa del pueblo, ni el grupo de los discípulos, sino Simón, el hijo de Jonás debía ser el único que diera la respuesta. Respondió por todos, hablando en su propio nombre, sin interrogar a los otros ni aguardar su asentimiento. Cuando, antes que él, los apóstoles habían referido la opinión del pueblo, no expresando más que errores. Y si Simón Pedro no hubiera querido expresar más que el pensamiento de los otros discípulos, no habría dicho tal vez pura y simplemente la verdad. Pero siguió la inspiración del Espíritu Santo, hizo oír la voz de su conciencia. Y Jesús declaró solemnemente que ese movimiento, aunque enteramente personal, tenía su fuente en el Padre celestial: era a la vez un acto divino y humano, una verdadera conjunción entre Dios, el Ser absoluto, y el hombre, el sujeto relativo. El punto firme, la roca inquebrantable donde debía estar apoyada la operación divino-humana estaba encontrada. Un solo hombre que, con la asistencia de Dios, responde por todos y proclama oficialmente su fe, he aquí *la piedra fundamental de la Iglesia universal*. Y sólo en unión con este fundamento sobre el cual reposa podrá mantener la Iglesia la verdad. "Yo te lo digo: Tú eres Pedro (la roca) y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia" (Mat. XVI, 18) ⁽⁵⁴⁾.

Pues bien, la sagrada Escritura nos dice: "Que Cristo habita por la fe en nuestros corazones" (Efes. III, 17). A la verdad, hubo ya en el pasado hombres que tuvieron la fe. A la verdad, los discípulos de Jesús vivían en estado de gracia, y después de años la fe habitaba, de una manera muy especial y viva, la "que es más venerable que los querubines y más espléndida que los serafines"; pero todo sucedía sólo en lo secreto de las almas. Y bien, he aquí que al presente este misterio "íntimo" se expresa por de fuera, este "misterio de Cristo... que desde el comienzo había estado escondido en Dios, el creador de todas las cosas" (Efes. III, 4, 9). En adelante no habitará ya sólo en lo secreto de las almas, sino que residirá en un organismo visible y vivo. Allí estará místicamente, es decir, espiritualmente, y también realmente, y de esta manera podrá continuar su obra. Verdaderamente "hay aquí un *gran misterio*", dice San Pablo, y precisa: "Lo digo por lo que se refiere a Cristo y a su Iglesia" (Efes. V, 32).

Si la confesión de Pedro es una cima, es también una línea que divide en dos vertientes la historia evangélica. Porque desde entonces Cristo comienza a vivir en *los suyos* una vida nueva, ya no necesita prolongar su presencia humana junto a ellos. Y puesto que desde entonces será todo para ellos *en la Iglesia y en Pedro*, es necesario que pase *a esta Iglesia*. Por esto puede ahora abandonar la escena exterior de la historia y penetrar allí donde brotan las fuentes de esta historia, dentro de la humanidad ⁽⁵⁵⁾.

Se comprende de esto por qué todas las promesas que el Salvador hizo a Pedro, "la piedra del fundamento de los apóstoles" (56), terminan por el anuncio de su próxima partida : `Desde entonces Jesús comenzó a declarar a sus discípulos que era necesario que El fuese a Jerusalén, que sufriese mucho de parte de los ancianos, de los grandes sacerdotes y de los escribas, que fuese llevado a la muerte" (Mat. XVI, 21). "Era necesario..." el Verbo encarnado, como Salvador, no puede decir, en efecto, más que una palabra: una palabra de adoración reparadora; el Dios hecho hombre no puede

hacer más que un acto: la oblación sacerdotal de la humanidad; una sola imagen puebla su alma: la cruz; un solo movimiento anima su existencia : la marcha al Calvario; el drama de su vida —de toda su vida—, es el sacrificio donde se inmola" (57).

Mientras espera, Cristo no descubre todos los detalles de su pasión cercana: no dice nada de la flagelación, sobre todo nada de la cruz. Pero lo que predice es ya bastante terrible: será acorralado por los jefes del pueblo, que lo expulsarán de la comunidad nacional y religiosa y lo llevarán a la muerte. Pero para animar a sus discípulos añade en seguida: "El Hijo de Dios resucitará al tercer día" (Mat. XVI, 22). Una cosa es clara en todo caso para ellos: *Jesús vino aquí abajo para morir*. A partir de ese momento la predicción terrible se repite sin cesar (Marc. IX, 9, 12, 31; X, 31-34, 38, 45). No debemos saber, en efecto, nada de nadie sino de "Jesucristo y Jesucristo crucificado" (1 Cor. II, 2).

Hay más: puesto que Cristo viene *a nosotros* y viene para morir, esta vida que Él quiere implantar en nuestras almas será una vida de sufrimientos y de cruz. Su gracia vendrá a ennoblecer y a santificar todo esto, pero no a destruirlo. Por esta razón une Él tan estrechamente la predicción de su muerte y la exhortación al renunciamiento y al sacrificio. Y ésta es realmente la verdad: el destino del cuerpo místico está predicho como solidario del suyo (Mat. XVI, 24, 25; Marc. VIII, 34; Luc. IX, 23; Jo. XV, 2C; XVI, 1-3). Y por lo mismo es también evidente que nosotros *participamos realmente de Cristo*. Por eso la Iglesia oriental canta en las vísperas del lunes de Semana Santa : "Marchando voluntariamente delante de los sufrimientos el Señor decía en el camino a sus apóstoles: Subimos a Jerusalén, y el Hijo del hombre será entregado, como está escrito de Él... Acompañémoslo también nosotros con una conciencia purificada. ¡Crucifiquemos, por amor a Él, nuestros deseos mundanos y muramos con Él para resucitar con Él !"

Algunos meses más tarde, cuando subían ya por última vez a Jerusalén, Jesús tomó aparte a los Doce para hablarles más claramente aunque de costumbre de los sufrimientos muy cercanos que lo esperaban y que ya habían comenzado en su corazón. Esta vez les reveló por fin los detalles de su pasión. Nada falta allí: "El Hijo del hombre será condenado a muerte por los grandes sacerdotes y por los escribas, *entregado por ellos a los gentiles*, abofeteado, flagelado y crucificado." Se le escaparon las horribles palabras.

Pero, como siempre, Cristo añade: "Sin embargo el Hijo del hombre resucitará al tercer día" (Mat. XX, 19). Y como de costumbre, una vez más, sus discípulos no lo comprendieron aún: "Era un lenguaje oculto para ellos, y no sabían lo que Él quería decir" (Luc. XVIII, 34). Ellos lo seguían, presa del estupor y con el corazón lleno de temor. Les será necesaria la "derrota sangrienta" del Calvario para que aprendan a comprender los caminos de la Redención.

¡ Oh Señor Jesús, no permitas que los tuyos olviden jamás esta lección austera pero bienhechora!

CAPITULO VI

Jesucristo, Doctor y Luz del mundo

1. **6. 8. PG 25, 109.**
2. SAN IRENEiO, *Adv. Haer.* III, 18, 7. PG 7, 937. (°) *Oral de Incarn. Verbi*, 54, PG 25, 192.
4. Sobre la conciencia de Cristo véanse las páginas sugestivas de E. MERSCH, S. J. (1890-1940) en *La Théologie du corps mystique II*, París, 1944, p. 78-96.
5. Citado por O. KARRER en *Meister Eckehart spricht*, München, 1925, p. 88-89.
6. *Adv. Haer.* III, 16, 4. PG 7, 923.
7. *Oratio Catech. XXXI.* 'C. 45, 77; y *De Orat. Dominica*, Or. II. PG 44, 1137.
8. *Hom. ii Matth.* XVI, 2. PG 57, 240.
9. Cf. J. LEBRETON, S. J., *Le Dieu vivant*, París, 1924, p. 103 y sigu.
10. *Pensées*, loc. cit., p. 699.
11. L. DE GRANDMAISON, S. J., *Jésus-Christ II*, p. 366-368.

12. *In loh. XXIV*, VI, 2. *PL* 35, 1593.
13. *Hom XXIII in Evangelia* 1. *PL* 76, 1182.
- !⁴) L. DE GRANDMAISON, *Jésus-Christ* II, p. 334. (15) Cf. L. DE GRANDMAISON, O. *Cit.* 368.
- (18) Cf. J. H. Card. NEWMAN, *Discourses addressed to mixed Congregations, Disc. XIII, Myst. of Nature and of Grace* (1849), Londres, 1919, p. 260-283.
17. *Das Gebet des Herrn*, p. 43.
18. *In loh. Hom. I, 2; In cap. XLVIII Gen. Hom. LXVI, 3, PG 59, 27; 54, 570.*
- (19) *Dial. cum Tryphon. 119. PG 6, 751; Cf. también HusY, L'Évangile de saint Marc*, p. 93-95; y más en detalle *Miracle et Lumière de grâce en Rech. de Science Re/.* Vol. VII, París, 1918, p. 42, 48, 70; cf. aún SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In Ioh. c. 8,1.2*, n. 1.
20. M. BLONDEL, *L'Action*, París, 1893, p. 398.
21. *Hom. in Luc. I, PG 13, 1804 (G. C. S. IX, 8).*
22. *Pensées*, p. 689.
23. P. W. SCHMIDT, *Geschichte lesu* I, Tübingen, 1899; cf. en A. HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, Berlín, 1908, notas.
24. *Philosophie der Mythologie und der Offenbarung*, Abt. II, Bd. 3, Stuttgart, 1858, p. 196.
25. *Pensées, loc. cit.*, p. 572-580.
26. P. ROUSSELOT, S. J., y J. HUBY, S. J., *La Religion chrétienne*, en *Christus, op. cit.*, p. 992.
27. GRANDMAISON, *Jésus-Christ* I, p. 388.
28. ECKEHART, *Schriften*, Iena, 1934, p. 109.
29. R. GUARDINI, *Vom Leben des Glaubens*, p. 96.
30. *Pensées*, p. 568.
31. *Conversation dans le Loir-et-Cher*, en *Vigile, Cahier I*, París, 1930, p. 106.
32. *Hom. in Matt. XVI, 5. PG 57, 245.*
33. Citado por ECKHART, *Schriften, Iena*, 1934, p. 27.
34. Palabras de Pío X en su *Carta al Episcopado francés* respecto del "Sillon", 25 de agosto de 1910.
35. *Pensées*, p. 636.
- 36 *PG 13, 856-857* (Trad. de J. DANIELÉLOU, S. J., *Études*, t. 258, París, 1948, p. 71).
37. Cfr. J. LEBRETON, S. J., *La vida y la enseñanza de Jesucristo, I*, París, 1931, p. 201-210.
38. Cfr. J. LEBRETON, S. J., *Historia del Dogma de la Trinidad I*, París, 1927, p. 301, y su carta al autor, 19 de marzo de 1937.
39. Cfr. P. CHARLES, *La Prière de toutes les heures* II, p. 154.
40. IVÁN KIREJEVSKIJ, *Obras* I (en ruso), Moscú, 1911, p. 275-279.
41. Cfr. HUBY, *Saint Paul, Épîtres de la Captivité*, p. 160, nota 2.
42. I. KIREJEVSKIJ, *op. cit.*, p. 275.
43. J. HUAŸ, S. J., *Le discours de Jésus après la Cène*, París, 1932, p. 159.
44. *Serm. XXI, Parochial and Plain Sermons* IV, Londres 1909, p. 315.
45. R. GUARDINI, *Vom Leben des Glaubens*, p. 82.
46. M. BLONDEL, *Histoire et Dogme*, París, 1904, p. 18.

47. J. HunY, *Evangelio de saint Marc*, p. 78.
48. Cfr. VI. SOLOVIEF, *Les fondements spirituels de la vie*. Suplemento : *L'exemple du Christ comme contrôle de la conscience*, trad. francesa de M. D'HERBIGNY, S. J., en *Un Newman russe*, París, 1911, p. 331-332.
49. *Vxta in Christo I*. PG 150, 500.
50. Carta a Madame Fonvisine, marzo de 1854 (Cartas, 62).
51. *Pensées*, p. 571, 572, 580.
52. Cfr. H. BREMOND, *Hist. litt. du Sentiment religieux en France, IV*, París, 1929, p. 416-417.
53. Cfr. la fórmula del Concilio de Calcedonia, *Ench. Symb.*, n. 148.
54. Cfr. VI, SOLOVIEF, *La Russie et l'Église universelle*, p. 87-97.
55. Cfr. E. Musca, S. J., *La Vie historique de Jésus et sa Vie mystique*, en *Nouv. Rev. Théol.*, vol. 60, Louvain, 1933, p. 5-20.
56. P. C. TONDINI, *La Primauté de saint Pierre prouvée par les Titres que lui dome l'Église russe dans la Liturgie*, París, 1867, p. 10; Cfr. *Menologion*, pequeñas completas del 29 de junio.
57. G. SALET, S. J., *La Cruz de Cristo, Unidad del mundo*, en *Nouv. Rev. Théol.*, vol. 64, Louvain, 1937, p. 229.

CAPÍTULO VII
**JESUCRISTO,
 GRAN SACERDOTE Y VICTIMA EXPIATORIA
 POR LOS PECADOS DEL MUNDO**

Verás cómo Jesús... fue traicionado, y cómo, con él, clavó mis pecados en la cruz. Como cordero fue sacrificado, como sacerdote sacrifica; como hombre fue enterrado, como Dios resucita; después de lo cual sube al cielo de donde volverá en su gloria. ¡ Cuántas solemnidades en las que yo he celebrado todos estos misterios de Cristo ! Y todos tienen el mismo fin principal: mi perfeccionamiento y mi transformación y mi retorno al estado inocente del primer Adán.

SAN GREGORIO NACIANCENO) (1)

La Encarnación del Hijo de Dios es ya en sí un acto heroico de inmolación voluntaria de sí mismo por los pecados del mundo, un sacrificio redentor de reconciliación del mundo con Dios. Toda la vida terrena del Redentor, del pesebre a la cruz, no es más que una oblación expiatoria de sí mismo *por nosotros*. Toda su vida es un continuo sufrimiento, inagotable, que crece sin cesar, que le causan los pecadores en medio de los cuales quiso vivir.

Jesucristo ha sido, pues, nuestro Redentor desde el primer instante de su concepción, y todas sus acciones, toda la aceptación voluntaria de sus sufrimientos han producido la salvación de los hombres. Pero, como nos lo enseña el dogma fundamental del cristianismo, el acto con el cual corona y perfecciona la obra de nuestra Redención es *su muerte sobre la cruz*. Acerca de este punto toda la tradición está concorde en repetir con San Cirilo de Alejandría : "Si Jesús no hubiera muerto por nosotros, jamás habiéramos sido salvados" ⁽²⁾.

Ya en previsión de lo que iba a suceder, Cristo reprendía a sus discípulos cuando ellos soñaban con los primeros puestos en el reino de los Cielos: "El que de entre vosotros quiera hacerse grande deberá hacerse vuestro servidor; y el que quiera ser el primero deberá ser el esclavo de los demás". Y, poniéndose como ejemplo, añadía: "Así el Hijo de Dios vino, no para ser servicio, sino para servir y *dar su vida en rescate* por muchos" (Mat. XX, 26-28). Lo mismo cuando habla del pan de vida dice: "Yo soy el pan vivo bajado del cielo; si alguno come de este pan vivirá eternamente; y *el que yo le daré es mi carne, para la salvación del mundo*" (Jo. VI, 51).

El se entregó por nosotros como una oblación y un sacrificio, *prosforán kái thysían tó theó*, escribe San Pablo a los Efesios (V, 2). La palabra *thysía* indica claramente la inmolación, mientras que *prosforá* designa la oblación que Cristo hace de sí mismo a Dios Padre. El Padre "manifiesta su amor hacia nosotros en que Cristo murió por nosotros cuando nosotros éramos aún pecadores" (Rom. V, 7). En su Epístola a los Colosenses San Pablo profundiza la misma idea : "Porque Dios quiso que toda la plenitud habitara en Él; y quiso reconciliar por Él todas las cosas consigo mismo: las que están en la tierra y las que están en los cielos, construyendo *la paz por la sangre de su cruz*" (I, 19, 20). De modo, pues, que no sólo la humanidad, sino todo el universo ha sido "rescatado" por la sangre de Cristo.

Nuestra santificación es una "redención". Jesús es el "rescate", *apolytroxis*, no cesa de repetir San Pablo ⁽³⁾ cuando nos muestra a Cristo derramando su sangre en la cruz y atrayendo sobre los hombres la benevolencia de Dios que justifica a todos los que creen en su Hijo y en la virtud de su sangre (Rom. III, 21-26).

La epístola a los Hebreos presenta toda ella esta verdad en el marco del culto levítico ritual: "Todo pontífice, tomado de entre los hombres, está constituido para los hombres en lo que se refiere al culto de Dios, a fin de ofrecer oblaciones y sacrificios por los pecados" (Hebr. V, 1). Es, pues, en primer lugar un mediador. Jesucristo es el verdadero Pontífice de la humanidad. No se arroga esta dignidad, sino que le ha sido conferida por Dios el cual le ha dicho: "Tú eres mi Hijo, hoy te he engendrado" (Hebr. V, 4-10). Aunque es verdad que el Hijo es Hijo desde toda la eternidad, estas palabras, según el salmista, no le fueron dirigidas sino cuando asumió la naturaleza humana (Hebr. V, 5, 6, 10). Por la Encarnación, es decir, por la unión hipostática con la divinidad, que se difunde sobre su naturaleza humana como una unción, el Hombre-Dios está sin mancha, es puro, "separado de los pecadores y más elevado que los cielos". Por esto no tiene necesidad "como todos los demás grandes sacerdotes de ofrecer cada día sacrificios primero por sus propios pecados y luego por los de su pueblo, porque esto lo hizo El una vez por todas" (Hebr. VII. 26-27), puesto que "por el eterno Espíritu se ofreció a Sí mismo inmaculado a Dios, a fin de purificar nuestra conciencia de las obras muertas para servir al Dios vivo" (Hebr. IX, 14). "Como pontífice de los bienes futuros, pasando por un tabernáculo más excelente y más perfecto, que no ha sido construido por mano de hombre, es decir, que no pertenece a esta creación, y no con la sangre de los machos cabríos y de los novillos, sino con su propia sangre entró una vez por todas en el "sancta sanctorum", después de haber adquirido una redención eterna" (Hebr. IX, 11, 12). El no tiene necesidad de ofrecerse a Sí mismo muchas veces, como hacía cada año el gran sacerdote al entrar en el santuario con sangre que no era la suya. Se mostró una sola vez en los últimos tiempos para abolir el pecado con su sacrificio. Este sacrificio único (Hebr. IX, 25, 28) tuvo lugar en el Gólgota, donde Cristo está en adelante siempre vivo, manteniéndose "delante de la faz de Dios" (Hebr. IX, 24) e intercediendo en nuestro favor (Hebr. VII, 25).

Esta doctrina sobre el valor "redentor" de la muerte de Jesucristo es una verdad fundamental del cristianismo. "El nos ha librado de la caída, con toda justicia, por su sangre", dice San Ireneo en el siglo II. "Se entregó con bondad para reunirnos a todos en el seno de su Padre" ⁽⁴⁾. "La inmolación del Cordero había librado ya a los israelitas de la muerte y de la perdición, y les había hecho encontrar la gracia del ángel exterminador. Aquél era un símbolo de Cristo, porque Cristo ha sido inmolado por nosotros por ser nuestro Cordero pascual, a fin de que pueda destruir el triste dominio

de la muerte y conquistarse, por medio de su sangre, toda la tierra... Por Él hemos sido reconciliados con el Padre, porque Él sufrió por nosotros en la carne, a fin de lavarnos de los pecados... (5). En adelante, redimido y destruido el pecado, también la muerte, como consecuencia del pecado, debe desaparecer... (6). Por su Encarnación, como por su muerte, Cristo se convirtió en el segundo Adán, raíz y jefe de la humanidad regenerada... (7), en el mediador entre Dios y los hombres (8), en la fuente de toda santidad y de **toda vida** sobrenatural" (9). Así habla en el siglo V San Cirilo de Alejandría, uno de los testigos más representativos de la tradición que la Iglesia ha incluido como verdad de fe en su Credo: "Propter nos et propter nostram salutem descendit de coelis..., crucifixus..., passus et sepultus est".

"El Dios hecho hombre es sacerdote, sacerdote único, únicamente sacerdote, sacerdote en todas partes, sacerdote siempre. Porque el Verbo, que es a la vez imagen perfecta del Padre y ejemplar de la creación, desde que se encarna no puede dejar de ser el mediador, el vínculo religioso entre Dios y el hombre, y por consiguiente, el Sacerdote. Su *ordenación es la Encarnación misma*. Lo que lo consagra..., es la misma Divinidad uniéndose a su humanidad, que le confiere, como su nombre propio e incommunicable, el nombre de Cristo. Es decir, que es Sacerdote sustancialmente, por todo lo que es, por todo Él. Lo cual quiere decir también que todas sus acciones serán, y necesariamente, sacerdotales. O mejor, hay que afirmar que no hay en su corazón y en su vida más que un acto real, "numenal", supratemporal, iluminado por su ciencia privilegiada de Redentor, un acto que será vivido con toda la secuela de episodios, desde la paja del pesebre hasta el lanzazo, y que será expresado por todas sus palabras, desde la primera frase misteriosa referida por San Pablo: "He aquí que vengo...", hasta el "consummatum est...". Este acto es la caridad por la cual Jesucristo sacerdote se ofrece como víctima a su Padre" (10). En verdad, "la obra maestra de Dios es su Iglesia y su religión. Pero lo que hay de más grande, de más santo, de más augusto en Jesucristo, en la Iglesia y en la religión cristiana, es el sacerdocio y el sacrificio de Jesucristo" (Ch. de Condren, 1588-1641) (11)

El Concilio de Trento (1562) resume muy bien toda esta doctrina: "Nuestro Dios y Señor... se ofreció a sí mismo a Dios Padre por su muerte, una vez por todas, sobre el altar de la cruz, como intercesor, a fin **de cumplir**, con ello la Redención eterna" (12)

Jesucristo se ofrece, pues, a sí mismo como Pontífice, por el Espíritu Santo a su Padre. En otros términos: Cristo no es solamente la víctima, el "Cordero que ha sido inmolado", sino también el sacerdote sacrificador. puesto que su ofrenda es su acto libre: "Porque tú eres, en efecto, el que ofreces y eres ofrecido, el que recibes y eres repartido" (13)

Todo lo que Jesucristo dijo a sus discípulos sobre el significado oculto de su muerte, lo expresa finalmente en una sola acción en la cual primero hace participar a los suyos, y después, por ellos, a todo el género humano: "Una personalidad poderosamente desarrollada, dice Dostoiewski, perfectamente consciente de su derecho de ser una personalidad, que no tiene, por consiguiente, nada que desear ni temer por sí misma, no puede hacer nada mejor de esta personalidad, quiero decir, no puede hacer de ella un uso mejor que sacrificarla completamente y absolutamente a todos, para que todos los demás se conviertan igualmente en personalidades semejantes a ella, tan conscientes y felices como lo es ella misma" (14)

Como se ha dicho, por el hecho de haber aceptado *interiormente* el Hombre-Dios y haber vivido su destino según la voluntad del Padre, su vida, su pasión y su muerte han adquirido el sentido de un sacrificio de expiación por el pecado. Esta acción íntima de la sentencia divina contra el pecado, este "deseo de la cruz", este acto interior de obediencia hasta la muerte que Él trajo al venir al mundo (Hehr. X, 5-7), el Hombre-Dios los confirma ahora por un rito exterior que, al ser al mismo tiempo un acto de oblación litúrgica sensible, "oblatio hostiae" se presenta como la acción sacerdotal por excelencia, es decir, como la acción propia del sacerdote en cuanto sacerdote.

En la noche misma en que "fue entregado (I Cor. XI, 23), en que sabía "que le había llegado su hora... y que el Padre le había puesto todo en sus manos, que había salido del Padre y que se iba hacia Dios" (Jo. XIII, 1-3) —por lo tanto con la plena conciencia de su dignidad y de su misión—, Jesús, segundo Adán, "el Hombre-Humanidad", se cargó con la cruz, es decir, tomó sobre Sí a la humanidad entera y a cada hombre en particular con todas sus miserias. Al poner su naturaleza humana inocente en lugar de la naturaleza culpable del viejo Adán, es decir, de todo el género humano, y al asumir, por así decirlo, toda responsabilidad por la humanidad entera, Cristo acepta

voluntariamente la muerte que lo espera como el símbolo del estado culpable de las almas, como el castigo. justo y correspondiente, de una manera *vital*, ontológica, al estado del pecado. Consciente de su acto, vuelve voluntariamente a su Padre "entregando el templo de su cuerpo a la muerte por todos, a fin de librar a todos los hombres de la antigua prevaricación y mostrarse Señor y dueño de la misma muerte" (S. Atanasio) ⁽¹⁵⁾.

Para hablar de este misterio del sacrificio perfecto y de su maravillosa unidad, el genio de San Agustín ha hallado términos incomparables que se pueden considerar como definitivos: "En todo sacrificio hay que considerar *a quién* es ofrecido, *por quién* es ofrecido, *lo que* es ofrecido y *para quién* es ofrecido. Pues bien, he aquí que el mismo, el único, el verdadero Mediador nos ha reconciliado Él mismo con Dios por su sacrificio pacificador, resultando uno con Aquel a quien lo ofrece, unificando en sí a aquellos en favor de quienes lo ofrece, siendo Él mismo juntamente el que ofrece y lo que ofrece" ⁽¹⁶⁾.

En la noche en que instituyó la Eucaristía, el Señor nos dejó el legado más importante de su vida terrena, coronando y sellando así todas las relaciones que había tenido con los hombres. Y porque todo sacrificio en general es una expresión de la fuerza del amor, el amor de Dios para con el mundo es lo que se reveló aquella noche. Porque el Hombre-Dios "ama al Padre y obra según el mandato que el Padre le ha dado" (Jo. XIV, 31), porque da su vida por sus amigos (Jo. XV, 12) y porque es la imagen del Dios invisible, revela que Dios por su misma esencia es Amor. "Por esto, dice San León el Grande, entre todas las obras de Dios no hay un solo acto que regocije más nuestro espíritu y lo subyugue más que la pasión del Señor" ⁽¹⁷⁾.

Era antes de la fiesta de la Pascua, en la Cena. Ya el demonio había puesto en el corazón de Judas Iscariote la decisión de entregar a Cristo (Jo. XIII, 2). Tomando "pan entre sus santas y puras manos" y ofreciéndolo "a Ti, Dios y Padre, dió gracias, lo bendijo, lo partió y lo dió a sus santos discípulos y apóstoles diciendo: Tomad y comed. Este es mi cuerpo... *que ha sido partido por vosotros*" ⁽¹⁸⁾. En igual forma, habiendo tomado el cáliz del fruto de la vid..., lo dió diciendo: Bebed todos de él. Esta es mi sangre... *que ha sido derramada por vosotros y por muchos para la remisión de los pecados*" (Mat. XXVI, 26-28; Luc. XXII, 19-20). Afuera, sin embargo, "era de noche" (Jo. XIII, 30), en el sentido más profundo de la palabra. Todo esto está admirablemente expresado en un himno antiguo del siglo V, que se canta en la Iglesia oriental una sola vez por año, en la misa del Sábado Santo: "Que toda carne mortal se calle, que se mantenga inmóvil con temor sin detener su espíritu en nada terreno. Porque el Rey ele los reyes y el Señor de los señores se adelanta para ser inmolado y para darse en alimento a los fieles".

¿Qué pueden significar estas palabras, sino que Cristo, puesto simbólicamente en estado de víctima, ofrece a Dios por nosotros la muerte sangrienta con que reviste los signos sacramentales? Esta inmolación mística la empeña a la inmolación efectiva y dolorosa del Calvario. En el Calvario será obra de los verdugos, mientras que en Cenáculo se desenvuelve su oblación *ritual*, el sacrificio del soberano sacerdote "según la orden de Melquisedec" (Hebr. V, 6). Es el sacrificio de un sacerdote que se ofrece "a sí mismo por su Eterno Espíritu" (Hebr. IX, 14), bajo las apariencias del pan y del vino, como víctima de expiación por la redención de los hombres. Todo esto ha sido muy bien expresado por el herejarca Nestorio, patriarca de Constantinopla, en términos que se creería que son de San Gregorio Nacianceno: "Cristo fue crucificado simbólicamente, inmolado por la espada de la oración sacerdotal" ⁽¹⁹⁾

"Por ellos me santifico, a fin de que sean santificados en la verdad" (Jo. XVII, 19). Restaurar, santificar, unir con Dios, ofrecer a Dios, es todo la misma cosa. Cristo, el Hombre-Dios, el sacrificarse, ofreció, por consiguiente, a Dios para santificarlo, el mundo que llevaba en sí mismo. Y como toda justicia debía ser cumplida, y el mundo, una vez cometido el pecado, no podía ser ofrecido sino en el sufrimiento y la muerte, Él nos ofreció en el sufrimiento. Y este sacrificio doloroso fue un sacrificio verdaderamente perfecto, puesto que lo que él ofrece lo había santificado eminentemente, habiéndolo ofrecido por un acto de santidad infinita, después de haber ido en los sufrimientos hasta el límite, hasta la consumación definitiva, hasta la muerte.

Al instituir la Eucaristía y ordenar a sus discípulos que repitiesen su gesto "en memoria de Él" (Luc. XXII 19), Cristo confirió a su sacrificio una duración que debe perseverar "hasta que venga" (I Cor. XI, 26). Haciendo esto consagró toda la aspiración religiosa de la humanidad entera que, conscientemente o no, no cesaba de tender hacia Él ⁽²⁰⁾. ¿No era Él "el deseo, la luz de todos los

tiempos", Él que es "la plenitud de los tiempos"? (21). Haciendo entrar el "misterio de la salvación" en la vida religiosa del género humano, que iba a tientas en busca de la salvación, abolió, si no expresamente, por lo menos de hecho y definitivamente, todo el culto sangriento de la antigüedad.

Así la Cena y la Pasión se compenetran, se completan y se esclarecen mutuamente. "Toda la pasión es sacrificio, porque toda la pasión es inmolación sangrienta ofrecida por el Sacerdote; y la Cena es el mismo sacrificio, único e indiviso, porque es el gesto del Sacerdote que ofrece en un rito incruento la misma cruenta inmolación" (22).

En adelante el Hombre-Dios ya no se pertenece. El sepulcro lo mira como su presa. En adelante Él tan libre en todos sus movimientos y determinaciones, dueño de su vida, de la que dispuso a su voluntad hasta la Cena, una vez acabada la Cena, cae a tierra bajo el peso de la agonía redentora que comienza "como un gusano de tierra y oprobio de los hombres" (Salmo XXII, 7). Porque Él se ofreció, y no se le quita a Dios sin sacrilegio lo que una vez se le ha consagrado. Y Cristo muere, obedeciendo no a un mandamiento particular de su Padre, sino a esa ley natural que quiere que sea respetada la justicia, y por consiguiente pagadas las obligaciones contraídas con Dios. La obligación de dejarse llevar a la muerte la había contraído Cristo libremente en la oblación eucarística de su cuerpo y de su sangre. Desde el momento en que ofrecióse a Dios para morir no le era va lícito retractarse (23).

Y ahora ha llegado la hora en que va a ser entregado a los pecadores (Mat. XXIV, 45). La hora del poder de las tinieblas (Luc. XXII, 53), que es también "su hora" (Jo. XIII, 1), porque Él nació para "llegar a esta hora" (Jo. XII, 27).

Jesús ha atravesado la espantosa noche de agonía de Getsemaní. El, el Hijo único, el Dios hecho hombre, helo colocado bajo la mirada del Dios de justicia, cargado, como consecuencia de su identificación voluntaria con la humanidad pecadora, con toda la deuda de la raza humana. Piénsese en las palabras terroríficas de San Pablo: "Cristo se hizo maldición por nosotros" (Gál. III, 13). Piénsese en las expresiones que usa el Apóstol para indicar la solidaridad que reina entre el Salvador y nosotros: "El que no conoció el pecado, (Dios) lo hizo *pecado* por nosotros, a fin de que nosotros seamos en Él justicia de Dios" (II Cor. V, 21). Doblado bajo el peso de las faltas que Él ha tomado sobre sí con plena realidad y con las que se siente manchado sin haber pecado, está delante de Dios —hay que atreverse a decirlo— como un pecador, como "la humanidad pecadora", como la "contrición universal" por el pecado del mundo, como "el Responsable por todo y por todos..." En el horror de este estado su alma santa se turbó "hasta la muerte" (Mat. XXVI, 38). Toda la profundidad de su conciencia divina, todo el triunfo de su victoria de la que da testimonio el discurso de adiós a sus discípulos (Jo. XVI, 33), toda la fuerza de su unión con el Padre, en una palabra, toda la vida divina de Cristo, no ha disminuido en nada la cruel realidad de su agonía, no la ha evitado, no ha quitado nada de su intensidad. Él, "el Grande, el Fuerte, el Valiente, el Invencible" (24), se separa de sus discípulos, postra el rostro contra la tierra y se siente envuelto por "la tristeza, la angustia y el pavor" (Mat. XXVI, 37; Marc. XIV, 33). La agonía *espiritual* de una vida inmortal, preludio de la agonía física cuya perfección tendrá lugar en la cruz, comienza.

Pero ¿cómo es esto sólo posible? ¿Cómo conciliarlo con la visión inmediata de Dios, cle la que goza el alma de Cristo en virtud de la unión hipostática desde el primer instante de su concepción? Es éste un misterio que perturba, inconcebible, "el verdadero misterio de Jesús". ¿Quién podría describir lo que pasó entonces en Él, ese drama único que no era posible más que por la unión perfecta de las dos naturalezas, el exceso de sufrimiento de un corazón humano en el tormento de Dios mismo? Se pueden ensayar algunas consideraciones para facilitar la meditación (le este misterio ; ellas ayudarán tal vez a "concebirlo", pero jamás a "comprenderlo").

En toda la pasión la divinidad del Hombre-Dios permanece, por decirlo así, escondida. El poder no se manifiesta sino en que *soporta y experimenta* todo. La acción de Dios consiste aquí en un "no-obrar". La divinidad se revela *negativamente*, no aniquilando a sus enemigos, y *positivamente*, permitiendo los sufrimientos que quiere *libremente* (25). Como lo dice San Ireneo: "El Verbo *se callaba* a fin de poder ser tentado, deshonrado, crucificado, y morir" (26).

Por otra parte, el testimonio de las almas que gozan de gracias místicas, como santa Teresa de Avila (1515-1582), nos ayuda no a comprender, pero por lo menos a representarnos —y todavía imperfectamente— la posibilidad de la coexistencia en una misma alma de un conocimiento muy alto de Dios y del tormento de una espantosa soledad. "Con frecuencia he aquí que un deseo surge de pronto yo no sé cómo. De este deseo que en un instante penetra el alma toda entera nace un dolor que la transporta muy por encima de sí misma y de todo lo creado. Dios la coloca entonces en una separación tan universal de todas las criaturas, que en medio de su más cruel sufrimiento le parece que ya no hay nadie para ella sobre la tierra... Dios aparece entonces a una inmensa distancia del alma. Por momentos, sin embargo, le descubre sus perfecciones por un camino extraordinario más allá de todo pensamiento y de toda expresión. Para creer en esto y hacerse de ello una idea es necesario (estoy convencida) haberlo experimentado. Esta comunicación no tiene por fin consolar al alma, sino mostrarle cuán justo es su dolor al verse privada de un bien que encierra todos los bienes; por eso se acrecienta su deseo y la agudeza del sentimiento de su destierro.. El alma parece estar realmente en un estado en que no recibe consolación alguna ni del cielo en que todavía no habita, ni de la tierra en que no habita más y de donde no puede ya recibirla. Está, pues, como crucificada entre el cielo y la tierra, presa de su sufrimiento, sin recibir socorro ni de una parte ni de la otra. Y en efecto, el que le viene del cielo — quiero decir este admirable conocimiento de Dios que supera en mucho todo lo que se puede desear — no hace más que aumentar su tormento. Él da a sus deseos un tal grado de intensidad que por momentos el exceso del dolor hace perder el conocimiento, lo cual, por lo demás, dura poco. Se diría que son los terrores de la muerte. Sólo este sufrimiento está acompañado de una felicidad tan grande, que no sé a qué compararlo. Es un martirio a la vez delicioso y cruel" (27).

Este martirio "delicioso y cruel", como lo llama la santa, no es más que *un reflejo* de la agonía de Jesús. Sin embargo *es un reflejo de ella*, una participación, una crucifixión, una muerte con Cristo. Así como la más sublime contemplación de Dios puede, en ciertos momentos, agudizar el tormento de las almas, es decir, el hambre y la sed que ellas tienen de Dios, así en Cristo la visión intuitiva, al consumir su amor por el Padre, llevó hasta el extremo su horror por el pecado y su contrición por las faltas de la humanidad. Hasta se puede pensar que precisamente la unión hipostática hizo crecer hasta el infinito los sufrimientos del Hombre-Dios, puesto que ella no está menos en relación con la justicia de Dios que con su fortaleza (28). Si se admite, además, que en virtud de una disposición divina libremente aceptada por Cristo en conformidad con el plan general de la Encarnación, el gozo beatífico que resulta de la visión intuitiva estuvo en él comprimido, por así decirlo, en el santuario más íntimo y como en la punta del alma, entonces no parece tan inverosímil o contradictorio que durante toda su vida terrena y sobre todo durante su pasión, el alma de Cristo se haya sustraído a la influencia del gozo beatífico y como abandonado a sí misma (29).

Una vez más, todo esto es sin duda alguna misterioso y está muy lejos de revelarnos el misterio de la agonía de Cristo. Para comprenderlo habría que comprender primero lo que es Dios, lo que es el pecado, lo que es la unión del Padre y del Hijo (30), cosas todas que sobrepasan infinitamente nuestra inteligencia. Como dice Pascal: "Jesús está *solo* en la tierra, no solamente para sentir y compartir su dolor", sino solo también "para saberlo: el cielo y la tierra están solos en este conocimiento" (31).

Sin embargo se puede comprender que, durante esa noche de agonía en Getsemaní, el pecado debió ser sentido y vivido por el Salvador de una doble manera, por así decirlo. Primero como algo extraño, temible y horrible, algo cuya sola aproximación apenaba y torturaba hasta lo infinito su alma santa e inmaculada. Después como un contagio inmundado, que proviene del conjunto de nuestras maldades y que, semejante a una lepra, llegaba hasta su alma y la llenaba de un insoportable horror, como si ella fuera efectivamente culpable.

Tomar sobre sí un pecado no quiere decir solamente atribuírselo de un modo teórico, sino sobre todo *vivirlo por dentro, hasta lo último, y soportarlo enteramente*. En otros términos, si de parte del que está "sin pecado", el hecho de cargar sobre sí con el pecado, es decir, si la identificación de su naturaleza humana con la de Adán ha costado a la caridad de Cristo tantos amargos sufrimientos, ¿qué decir entonces del pecado mismo, sobre el que pesaba la cólera de Dios y cuyo castigo es la consecuencia inevitable? En cuanto es un estado del mundo y del hombre, el pecado es, como ellos, una realidad, con esta única diferencia: que el mundo y el hombre, como obra de Dios, son indestructibles, mientras que el pecado, al ser un efecto de la libertad creada, puede ser destruido,

debe serlo interiormente, a fuerza de sufrimientos y de pruebas. Sólo entonces será "consumado" por la cólera de Dios. Una tal operación hace padecer dolor y sufrimiento a Aquel que toma sobre sí el pecado —y en esto consiste precisamente la Redención, tal como se ha realizado históricamente—. El pecado que el Hombre-Dios ha tomado sobre sí estuvo acompañado por la cólera divina. "Fué herido a causa de nuestros crímenes..., yo lo maltraté a causa de las iniquidades (le mi pueblo" (Is. LIII, 5, 8). La justicia de Dios es tan absoluta como infinito es su amor. No tiene acepción de personas (I Pedr. I, 17). Unido inseparablemente a nosotros por amor en la Encarnación, Cristo, bajo el peso de los pecados, parece ser como un extraño a su Padre. A los ojos de Dios fue colocado en la esfera de los pecadores, rechazado a las tinieblas de la muerte, y debe padecer este dolor y este abandono "en el horror de la noche" (Pascal).

Hasta aquí se ha visto a Cristo obrar en estrecha intimidad con el Padre, dependiendo plenamente del Padre en su vida, no queriendo más que una cosa: el cumplimiento de la voluntad y de la obra del Padre (Jo. IV, 34). Esta es su fuerza, su gozo, su luz. Puestos los ojos perpetuamente en la voluntad del Padre que conoce tan bien y en la que halla su complacencia, persigue su misión terrena. Y ahora, por primera vez se oven palabras o se percibe una disonancia: "No mi voluntad sino la tuya" (Luc. XXII, 42). No es ésta la expresión de una resistencia al querer del Padre. Por el contrario, la plegaria dice sumisión total. Pero en este momento esta voluntad santa y tan amada no se deja más sentir; *el* contacto sensible que se había mantenido hasta entonces en Jesús, se ha roto. Su Padre está lejos de él. Entre los dos hay un obstáculo : el pecado del mundo. Se sienten ganas de decir: el Creador se ha contaminado por su criatura. El olor de la muerte, de esta muerte espiritual de la que la muerte corporal no es más que el símbolo real, ontológico, flota sobre Él. Y todo esto es en tal forma aplastante y terrible que su naturaleza humana se hunde bajo su peso. El abandono, la soledad, el vértigo en las tinieblas de la confusión se manifiestan en la súplica dolorosa: "Si es posible, ¡ que se aparte de mí este cáliz ! Sin embargo, no como yo lo quiero, sino como Tú lo quieres" (Mat. XXVI, 39) ⁽³²⁾.

Sólo a este precio podía ser vencido el poder del pecado y la desobediencia del viejo Adán expiada por la obediencia del nuevo Adán. Delante de este misterio nuestra razón humana permanece muda. Delante de este sacrificio del amor salvador nuestro corazón humano desfallece. Y cada uno de nosotros puede oír como dichas para sí las palabras que Pascal pone en los labios del Salvador : "Yo pensaba en ti en mi agonía, he derramado tales gotas de sangre por ti" ⁽³³⁾.

El genio trágico de un Dostoiewski había comprendido bien la profundidad del alma humana cuando decía que hay momentos en la vida, en los que cada hombre debe tener "la posibilidad de salir e irse no importa a dónde, no importa a casa de quién, en el supuesto de que pueda ir a casa de alguien"⁽³⁴⁾ Cristo se vió privado de esta alegría simple, la alegría de ver a los que son los más próximos, en una hora en que el alma está triturada por los dolores. "Jesús busca la compañía y el alivio de parte de los hombres. Me parece que esto es algo único en toda su vida. Pero no recibe nada de ellos porque sus discípulos duermen" ⁽³⁵⁾. Sí, hasta Juan, el más amado, hasta Pedro, el más amante. ¡ Pedro, sobre quien Jesús puso un día los ojos para cimentar su Iglesia, y que hasta le juró fidelidad hace poco tiempo!.... *Ellos duermen...*

No era la fatiga sino la angustia la que los había sumido en el sueño. No era tampoco la angustia de un hombre que tiembla por su vida, ni la que había aprisionado a los otros apóstoles a la entrada del huerto. Esta angustia no era una angustia ordinaria, sino una especie de misteriosa participación en la agonía del Hombre-Dios. Si, como lo enseña la experiencia cotidiana, existen entre hombres ordinarios vínculos que no se pueden ni pesar ni medir, pero que unen las almas con hilos invisibles, el estado del alma del Verbo encarnado debía influir de un modo terrorífico sobre aquéllos que eran los más queridos para Él y que en ese momento no se hallaban alejados de Él más que por un tiro de piedra. Esta angustia no era a la verdad más que un eco bien débil de la pasión que había derribado a Cristo. Pero era un nuevo lazo particular, redentor también él, que iba a unir en adelante a los hombres con el Verbo hecho carne. En este sentido Jesús estará, como dice Pascal, "en agonía hasta el fin del mundo; ¡ no hay que dormir durante este tiempo!" ⁽³⁶⁾. Eso sería despreciar y rechazar el cáliz que nos tiende Cristo, sería "caer en tentación", es decir, jugar la carta de Satán en lugar de ser redentor con Cristo. Antes bien "velad y orad para que no caigáis en tentación. El espíritu está pronto, pero la carne es débil" (Marc. XIV, 38).

Entonces se alejó de sus discípulos por segunda vez "y de nuevo, puesto en agonía, oraba con más insistencia aún... y su sudor era como gotas de sangre que caían hasta el suelo" (Luc. XXII, 44, 45).

¿Cuál es el sentido exacto de esta oración de Cristo en Getsemaní, de la que los tres Evangelistas nos hablan casi con los mismos términos: "Abba, Padre, todo te es posible, aparta de mí este cáliz... Sin embargo, no lo que yo quiero, sino lo que tú quieres"? (Marc. XIV, 36).

¿ Su agonía no tenía por objeto más que la muerte espiritual, el pecado, o bien asimismo la muerte física? ¿ Permaneció implacable el Padre ante las súplicas tan humildes de su Hijo bien amado, Él que, según el testimonio del Hijo, "siempre lo escucha"? (Jo. XI, 42). Ese sería el caso si la plegaria de Jesús: "Aparta de mí este cáliz" no se hubiera aplicado realmente más que a la preservación (le la muerte).

No hay duda —lo testimonia la descripción de su agonía en el Evangelio—, Cristo sufrió y sintió el temor de la muerte física, inevitable y muy próxima. Para darnos cuenta de lo que esto representa, abramos a Dostoiewski y leamos lo que él hace decir a un condenado a muerte, después de haberlo experimentado él mismo cuando debió subir al patíbulo: "¿Cómo referir esto? Habría que representar aquí todo lo que ha precedido, todo, todo... Es extraño que, en los últimos instantes, se produzca el síncope. Por el contrario, la cabeza conserva una vida muy intensa y trabaja con una fuerza extraordinaria, como una máquina en movimiento... Y sin embargo lo sabéis todo, os acordáis de todo; hay un punto que es imposible olvidar, no puede borrarse, y todo gravita alrededor de este punto. Y pensad que esto dura hasta el último cuarto de segundo, cuando la cabeza, ya pasada por el agujero, espera... sabe todo" (37). En una palabra: "Morir es algo muy distinto que un salto de arlequín, y estar en agonía es peor que morir" (Schiller).

Cristo quiso experimentar este terror, este gemido de todo el ser que se siente tocarlo por la muerte.

Hubiera podido mirar la muerte en la cara, con la sonrisa en los labios, como muchos. Prefirió, en el momento en que se aproximaban los horrores de la crucifixión, dejar toda su sensibilidad despierta, a fin de ser "en todo igual a sus hermanos, a fin de poder ser ante Dios un pontífice misericordioso y fiel y, de este modo, socorrer a los que serían probados" (Hebr. II, 18).

El amor del placer sensual y la huida ante el dolor representan, en último análisis, el único pecado de los hombres, mientras que el temor y el deseo desordenado son sus dos grandes pasiones. Al renunciar voluntariamente a todo goce y al padecer toda clase de sufrimientos, al sacrificar toda alegría natural y al soportar todo temor, Jesús venció a estos enemigos del hombre (38). En verdad "sus llagas son nuestra curación, su renunciamiento nuestra reconciliación..., su humillación nuestra gloria" (S. Atanasio) (39).

Y Dostoiewski, el "poeta del dolor", que conoce todos los caminos del sufrimiento y los que conducen al infierno y los que hacen subir al cielo, podrá decir un día con muchos otros que encontró la solución y el origen de todos sus sufrimientos en el Hombre-Dios, que bajó hasta nosotros en este abismo de dolores santificando con ello todos nuestros sufrimientos.

Por otra parte, la sumisión libremente consentida de la voluntad a una conciencia superior que obra de acuerdo con la voluntad de Dios, es decir, la sumisión de todo lo que en el hombre está ligado a la materia y obra inconscientemente e irracionalmente, ¿no es la solución de la suerte trágica del hombre prisionero en el combate que se libra en cada uno de nosotros entre la naturaleza sensible y la naturaleza espiritual? En otros términos: el fin último de la Encarnación, el objeto supremo del ideal del cristiano, ¿no es precisamente hacernos lograr la victoria sobre todas las debilidades humanas, con la ayuda de la fuerza que nos viene de Dios? Partiendo de esta idea se puede decir con Reuss: "En ninguna parte este ideal se halla realizado de una manera tan perfecta como en esta escena de Getsemaní, que sería la página más sublime de un poema si no fuera el trazo más divino de una historia vivirla" (40).

La agonía de Cristo no quiere decir, sin embargo, que el hombre-Dios haya rogado *para descartar la muerte*. ¿ No había consagrado, un tiempo antes, en el momento de la Cena, su ser a la muerte al instituir la Eucaristía? Había dicho entonces que su cuerpo sería "entregado" y que su sangre sería "derramada" por la remisión de los pecados (Luc. XXII, 19, 20). La plegaria suplicante que dirigió al Padre es sin embargo una oración en el sentido más verdadero de la palabra, y la epístola a los Hebreos testimonia que El fue oído "por Aquel que podía salvarlo de la muerte y que lo escuchó por su piedad" (Hebr. V, 7).

¿Salvarlo? ¿Cómo? Como a todos los demás hombres, pero sólo que de una manera mucho más sublime y por una razón muy diferente: como a jefe de todo el género humano rescatado por El.

Fué, pues, salvado de la muerte, en sí mismo y en sus miembros. Ser salvado de la muerte no significa, pues, *ser dispensado de morir, sino ser vencedor de la muerte*. Lo que Cristo pide a su Padre "con grandes clamores y lágrimas" (Hebr. V, 7) es su resurrección personal y en El la resurrección de toda la humanidad. Su "acto de gran sacerdote", el sacrificio de su persona, ha sido aceptado por Dios "en olor de suavidad" (Efes. V, 2) : la victoria de la vida sobre la muerte por la muerte del Verbo de Vida ⁽⁴¹⁾.

Por el momento parece ser Satanás el que triunfa y derriba al Salvador del mundo. Haciéndole ver el mal que triunfa y el pecado esparcido por el mundo, agrava más aún los tormentos de su agonía. Estos dolores, conviene repetirlo, no son más que simples ecos de los sufrimientos de otro, de los sufrimientos que se experimentarían en virtud de un vínculo exterior, por compasión o por amor. Son *tormentos físicos*, comparables al dolor causado por la célula de un cuerpo enfermo a otras células del mismo cuerpo. Así el Hombre-Dios sufre por nosotros, no separadamente de nosotros, sino con nosotros — es una *verdadera* "compassio" de nuestro jefe, "locum tenens", por todos los males de la tierra.

He aquí en primer lugar el pecado horrible del pueblo judío, el deicidio, su asesinato, el asesinato del Salvador y todas las consecuencias que de él derivan : "¡ Que su sangre caiga sobre nosotros y sobre nuestros hijos" (Mat. XXVI 25). Su sangre, la sangre "que fue derramada por muchos", no como El lo quería, "por la remisión de los pecados" y "por la resurrección", sino por la perdición de muchos en Israel (Luc. III, 34), por la maldición y la condenación.

Más cerca de Jesús están sus discípulos. Pero aquí también ¡qué amargura! Sin hablar de Judas que había sido un amigo, los otros, todos, van a abandonarlo...

El odio de los judíos, la cobardía de los suyos, la eterna rebelión de lo que no está "con Él", el pecado pérfido y lastimoso de los que se dirán sus "discípulos" y que no serán salvados sino porque su malicia no es bastante grande para llevarlas a su perdición, pero cuyo amor no es bastante fuerte para conducirlos a El y que por eso va extinguiéndose...

El ve también los ataques inexorables de que será víctima su Iglesia, ataques que vendrán de dentro y de afuera: las persecuciones crueles y el martirio de aquéllos a los que El ama y que son débiles. Persecuciones de las arenas de Roma a las cámaras de tortura de Solowki, de Barcelona y de otros lugares, hasta el fin de los tiempos. Ve a su iglesia recorrer el mundo como El va a recorrer pronto las calles de Jerusalén, en medio de las burlas, de los gritos de odio y de los golpes. Porque no es sólo el jefe simbólico de esta Iglesia. La Iglesia es verdaderamente **su** cuerpo, el cuerpo crucificado de Cristo, y ella está verdaderamente toda cubierta de sangre.

"Todos vosotros seréis odiados por causa mía... Regocijaos y estremeceos de alegría, porque vuestra recompensa es grande en los cielos... En el mundo tendréis tribulaciones; pero tened confianza, yo he vencido al mundo" (Mat. V, 12; X, 22; Jn. XVI, **33**). ¡Cómo debió sufrir para hablar así y hacer a los suyos tales promesas!

Pero lo más terrible es que en la Iglesia no hay solamente mártires, sino también pecadores y apóstatas. Entre los Doce no hubo más que un Judas, pero en lo futuro ¿cuántos de ellos habrá? "¿Murió Cristo por nada?", exclamaba un día San Pablo, conturbado ante la infidelidad de los Gálatas a los que él había conducido a Cristo. ¿Muere El realmente en vano? ¿Sus crueles sufrimientos serán verdaderamente inútiles para muchos, como lo fueron para Jerusalén y para los judíos, y no serán un día más que una causa de responsabilidad más grave y de un castigo más severa? "Si yo no hubiera venido y no les hubiera hablado, no tendrían pecado. Pero ahora ellos no tienen excusa por su pecado" (Jo. XV, 22).

En la espantosa soledad de esta noche el llanto de su apóstol debió salir de su propio corazón. Repasa todas sus palabras, todos sus actos, todos sus perdones, toda su misericordia. Todo está perfectamente según la orden del Padre: el reino de los cielos, anunciado y predicado, concuerda verdaderamente con el ideal divino. Es un reino del espíritu, un reino de amor y de paz, un reino que debe extenderse "hasta los confines de la tierra" (Hechos I, 8): el Reino de Dios. Y he aquí que El lo ve como mutilado y desfigurado por aquellos que se dicen "los hijos de la luz". Durante siglos rehusarán reconocer que el alma de este Reino es el amor, y que no puede ser sino el amor. Por causa de ellos el primer ideal divino será desfigurado, revestido con un hábito de burla, como va a revestirse muy pronto El mismo. ¿No les ha anunciado, con la palabra y el ejemplo, la necesidad del

renunciamiento? Sin embargo "los hijos del Reino" se conducirán aquí abajo como "los hijos de este siglo", mostrando como ellos la misma avidez por los bienes terrenos y la misma certeza en su duración. ¿ No les ha dicho que un corazón puro es necesario para acercarse a Dios Padre? Y "los hijos del Altísimo" lo adorarán con un corazón lleno de bajas codicias y extinguirán el espíritu, su Espíritu, por su grosera sensualidad. En lugar de ver hermanos en sus prójimos, tratarán de dominarlos, hacerles violencia y someterlos. Se servirán de la verdad como de una espada para herirlos y, cosa más chocante aún, blandirán el Evangelio de vida como si fuera un arma mortífera.

Dios sin embargo "no envió a su Hijo al mundo para condenarlo, sino para que se salvara por El" (Jo. III, 17). Y este cruel estado de cosas, a saber, que "Cristo debe callarse en la muerte, que su voluntad de realizar las posibilidades mesiánicas infinitas del vasto Reino de Dios y de transformar el mundo con el fuego del Espíritu no encuentra su cumplimiento, que todo se termina en una inmolación inaudita, este estado de cosas va a prolongarse en la historia de la cristiandad como su misterio íntimo y su fuerza profunda" (42), hasta el día de la cólera (Sof. I, 15), cuando tendrá lugar la separación definitiva de las ovejas de Cristo, a su derecha, y de los machos cabríos de Satanás, a su izquierda. "Hasta la siega" (Mat. XIII, 30), estos últimos tendrán la posibilidad no solamente de seguir "los caminos de perdición" (Prov. XXI, 8), sino también de hacerse pasar por la "verdadera esposa del Cordero" (Apoc. XXI, 9). Porque el mal, como el pecado, dice Dostoiewski, "es a pesar de todo algo pasajero, transitorio. Es como esas exhalaciones nauseabundas y mefíticas que se disipan apenas nace el sol... Cristo es eterno" (43).

Todo el mal del mundo, todo el pecado en la Iglesia y fuera de la Iglesia, todos los pecados del género humano, todos los pecados de cada hombre en particular en el pasado, en el presente y en el porvenir, toda hipocresía, todo orgullo, toda crueldad, impudicia, odio, calumnia, injusticia, intemperancia, toda muerte, robo y sacrilegio, todo olvido de Dios, toda traición, toda negligencia, todo ha sido expiado en esta noche terrible por "el Cordero de Dios que borra los pecados del mundo". Como consecuencia de su identificación ontológica con nosotros, El aniquiló, sufriendolas, todas nuestras maldades, con todas sus consecuencias, como si hubieran sido sus propios crímenes.

Sería blasfemia pensar que durante su agonía Cristo sufrió, como castigo por los pecados del género humano, el castigo que padece un condenado. Queda sin embargo, que si no sufrió idénticamente y formalmente la misma pena que debía herirnos a nosotros, este sufrimiento no fue por eso menos torturador y total. No hay por qué decir que este sufrimiento de Cristo no puede ser medido con la duración que nosotros asociamos a la idea de pena por el pecado. Pero el Hijo agotó hasta las heces el cáliz que le presentó el Padre. "Y si los males de todas las criaturas hubieran caído sobre uno solo, dice Maitre Eckhart, ello no hubiera sido tan espantoso como todo lo que sufrió Cristo" (44). En otros términos, se puede decir que la intensidad de los sufrimientos del Salvador fue tan grande, en este lapso de tiempo, que tuvo verdaderamente el poder de destruir los pecados del mundo.

"A la abundancia de nuestros pecados Tú has opuesto la sobreabundancia de tu amor generoso" (45). Las primicias de "la obra maravillosa de la reconciliación universal con Dios" (46) que nos apareció en las profecías bajo el símbolo de la santísima Virgen María, han sido ofrecidas espiritualmente en espera de la hora en que "el acta escrita contra nosotros y que nos condenaba debía ser definitivamente destruida y clavada en la cruz" (Col. II, 14).

A partir de este momento la justicia divina tiene, en la persona de Cristo pontífice, la posibilidad de perdonar sus faltas al pecador, en el supuesto de que él acepte con fe esta remisión (Jo. III, 16). "La sangre de Cristo es, para aquellos que lo quieren, la salvación; para los que no lo quieren, la condenación" (S. Agustín) (47). "Si conocieses tus pecados, hace decir Pascal a Cristo, te desanimarías... A medida en que los expías, los conocerás y se te dirá: Mira los pecados que te han sido perdonados" (48). Pero, pregunta Dostoiewski, "¿existe sobre la inmensidad de la tierra un ser que pueda perdonar, que tenga el derecho de perdonarlo todo?" Y responde: "Sí, un tal ser existe, y puede perdonarlo todo, todo y a todos, porque El mismo sacrificó su sangre inocente por todos y por todo..." (49). Cristo perdona todo... Cristo es padre de todos. Cristo no falta a nada y reina en lo más profundo de las tinieblas" (50).

Tal aparece el fundamento inquebrantable, consolador y terrorífico a la vez, de la fe cristiana. El ilumina también la sombría noche de Getsemaní, revelando la realidad que se halla escondida detrás de este terrible drama: el *Amor*. El amor del Dios trino por su criatura caída: el amor del Padre que da a su Hijo único para salvar al mundo; el amor del Hijo que se carga con los pecados del mundo

para expiarlos; el amor del Espíritu Santo que realiza este sacrificio de amor del Hombre-Dios por su Padre y por sus hermanos humanos. Desde el punto de vista de Dios la Redención es, pues, el don total del amor que se sacrifica por la salvación del mundo. El rostro de este Amor está como recubierto por el de la justicia de Dios, lleno de misericordia y de santidad, que quiere que el pecado sea borrado por el sufrimiento, a fin de que Aquel que soporta su peso, aun cuando sea su Hijo único que no conoce el pecado, sea reconciliado con El.

Y ahora el rito sacrificador va a proseguir. La inmolación mística del Cordero debe ser realizada físicamente. Y porque "el Hijo del hombre" debía morir por los hombres y por medio de los hombres, un beso será el que dé la señal de la matanza.

"Era la hora tercera cuando lo crucificaron" (Marc. XV, 23). "Ellos lo crucificaron". Cuando fueron escritas estas palabras se sabía bien lo que esto significaba. La pena de la crucifixión era considerada en todos los tiempos como el castigo más infamante y más horrible. No en vano dijo san Pablo: "Está escrito: ¡maldito el que ha sido colgado de un madero!" (Gál. III, 13). Este suplicio era infligido a los esclavos por faltas muy graves, a los bandidos, ladrones, piratas y facciosos. La crucifixión de un ciudadano romano era considerada como una ofensa inaudita (Cicerón). No era sólo el suplicio más deshonoroso sino también uno de los más crueles: desgarrados por los clavos, agotados por las terribles pérdidas de sangre, torturados por la sed, los crucificados eran abandonados a los perros y a las aves de presa. Tal es la muerte que Jesús quiso sufrir, *libremente*, "despreciando la ignominia" (Hehr. XII, 2).

¡Qué ingratitud, qué espantosa injusticia *humana* encierra esta condenación que, según lo hace notar Schopenhauer (1788-1860), lleva, con la de Sócrates, los rasgos más característicos de la humanidad!

El mundo jamás lo comprenderá. Un día la multitud había querido hacer de Cristo un rey (Jo. VI, 15). Sin duda así hubiera pedido contentar mejor sus deseos materiales y su limitada vanidad. Pero los que en la prueba han reconocido su miseria incurable, su culpabilidad, su "nacimiento en el pecado", ¿qué necesidad tienen de un rey, por generoso, por poderoso que pueda ser? Ellos piden un Salvador, aspiran a una transfiguración de su vida. El Hombre-Dios muere por ellos. Y muere, no para restaurar en la historia una civilización por bella que se la pueda imaginar, sino para fundar el reino de la unión íntima con Dios.

Y si a los ojos del mundo no se desarrolla aquí más que el espectáculo cruel de un odio feroz, una ejecución como tantas otras, un incidente sin importancia, se trata, a los ojos de Dios, de un hecho único en la historia del mundo y que da a todo el resto su sentido y su unidad. Este es el centro a donde *todo* converge y de donde *todo* se irradia. Porque, a despecho de los múltiples acontecimientos de la historia, los cuales no son más que apariencias, no hay más que dos realidades vitales: el *pecado* y su *reparación*; y si se quiere, dos hombres: el *pecador* y el *redentor*; o más exactamente aún: *un solo hombre*, el Dios hecho hombre, un hombre, jefe del género humano al que unifica y recapitula⁽⁵¹⁾. La muerte de Cristo no es solamente un acto heroico, sino para el orden del mundo, fundado sobre el egoísmo y el pecado, una revolución total. Es el comienzo de esta revolución. Dos mundos, dos formas de vida se enfrentan en el Calvario. Por una parte, el llamado al renunciamento y a la oblación de sí a Dios; por otra parte, la revivificación, ocasionada por este mismo llamado, de las fuerzas del mal y del odio que se encuentran en el mundo. El grito "¡crucificalo, crucificalo!" no expresa solamente los sentimientos de una multitud en estado de delirio furioso. Manifiesta también la aspiración profunda de un mundo que se ha apartado de Dios, que quiere vivir según su voluntad para sí mismo y pretende ser su dueño absoluto. En otros términos: la muerte de Cristo no es sólo un acontecimiento exterior o un azar cruel, que bien hubiera podido no ser, un fin desgraciado en un destino individual. La muerte de Cristo "es lo que hay de más esencial, es el contenido, la médula de la vida inmolada del Dios-Hombre"⁽⁵²⁾. "Tu cruz, Señor, canta la Iglesia, es la vida y la muralla de los hombres. Sobre ella fundamos nosotros nuestra esperanza, y te alabamos, oh Dios crucificado: ten piedad de los hombres"⁽⁵³⁾.

Este es, en efecto, el punto decisivo: ni la pasión de Cristo ni su muerte son comparables a ningún sacrificio, a ninguna muerte humana. Desde luego Cristo, puesto que no estuvo marcado con el

pecado original, no estaba, en sí, expuesto a las debilidades, a las enfermedades, a la mortalidad del cuerpo. Todas estas cosas no podían nada sobre El sino por su *libre voluntad*. Si pues —según la divinidad— la muerte de Cristo fué, por el hecho de su determinación de padecerla, una muerte voluntaria, fue sin embargo —según la humanidad— una muerte violenta. Y esta muerte violenta, y por ende contraria a la naturaleza, al herirlo, pese a la plenitud de vida que llevaba en sí mismo, le hizo sufrir más que cualquier muerte natural. Cristo experimentó no sólo su propia muerte, sino la misma mortalidad, "a fin de destruirla" ⁽⁵⁴⁾. Murió en cuanto portador de toda la humanidad, es decir, que su muerte resume, de modo misterioso, *místicamente y no menos realmente*, la muerte de cada hombre en particular: ella equivale a la muerte de todo el género humano. He aquí por qué san León el Grande podrá llamar a la cruz de Cristo "el altar, no de un templo, sino de todo el universo" ⁽⁵⁵⁾.

"La muerte de Cristo es una muerte general, una muerte que recapitula la muerte de toda la raza humana, así como sus sufrimientos espirituales y físicos recapitulan los sufrimientos de todos los hombres. Y en esto consiste la virtud redentora y vivificadora de la muerte de Cristo; ella es el triunfo sobre la muerte, la "muerte por todos" (Hebr. II, 9) ⁽⁵⁶⁾. En virtud de su identificación con todo el género humano, "todos han muerto en El" (II Cor. V, 14). "Nosotros estamos todos en El, el único", dice San Agustín ⁽⁵⁷⁾. Y San Cirilo declara de acuerdo con San Pablo y San Atanasio: "Hemos sido crucificados con Cristo, cuando la carne que recapitulaba a la naturaleza entera fue puesta en cruz" ⁽⁵⁸⁾.

Todo esto no hace más que repetir una vez más que la humanidad se levanta a sí misma y por sí misma en el sacrificio perfecto que ofrece a Dios *en Cristo y por Cristo*. Así la Redención no es solamente el efecto de una acción que le sería extraña y como impuesta desde el exterior; es una verdadera liberación interior por medio de la cual, con Cristo, nos libramos de nosotros mismos, es decir, de nuestro egocentrismo y de nuestro egoísmo.

Lejos, pues, de dispensarnos, por sus sufrimientos y por su muerte, de la necesidad de apropiarnos y de perfeccionar la obra de la redención, Cristo nos impone la obligación de esa necesidad. Como dice San Agustín: "Aunque todos los sufrimientos hayan sido colmados, no lo fueron más que en el jefe; en su cuerpo todavía hay que experimentarlos" ⁽⁵³⁾. Cristo es nuestro "locum tennens", nuestro "lugarteniente", no en el sentido de que El hubiera tomado simplemente nuestro lugar, sino en el sentido de que nos hizo *solidarios* con El, haciendo de nosotros "partes de un conjunto". Y esto es cosa muy distinta. El *ocupa* nuestro lugar, pero nosotros *ocupamos* con El el suyo. El es *nosotros*, pero también nosotros somos *El*. Precisamente por ser Cristo el Salvador del mundo, el único Redentor de todos los hombres, nuestra participación personal en la Redención y en la reiteración del sacrificio del Calvario bajo tal o cual forma es necesaria. El Padre Juan Crasset (1618-1692), que fue un director de conciencia y un escritor místico eminente, lo dice de una manera admirable: "No sois cristianos sino por la cruz, y se puede decir que ya no lo sois cuando sentís horror a la cruz o cuando estáis sin la cruz" ⁽⁶⁰⁾. En esta voluntad de "dejarse crucificar" con Cristo encuentra también su solución la contradicción aparente entre la gracia y la actividad humana. Por una parte la participación en la cruz del Redentor, en la nueva vida, se presenta como el más alto grado de la actividad humana; por otra parte no hay don más alto que la misericordia de Dios, que se da a nosotros y condesciende con nosotros, porque esta fuerza activa de nuestra parte es también *su* propio don (Jo. XV, 5).

Además Cristo es la Unidad perfecta, la unidad que es la riqueza sin límite, una unidad que encierra de una manera misteriosa a todo el universo y a toda la historia del mundo. La multiplicidad sola, desplegándose sucesivamente y unificándose en El, puede revelar y expresar esta unidad. Cristo es seguramente, ya en el Calvario, el Cristo total; pero nadie lo comprueba porque no está representado más que por su jefe. En la cruz Cristo ofrece perfectamente toda la humanidad y cada hombre en particular; pero esta ofrenda es silenciosa e invisible. Si, pues, la muerte del Redentor es una muerte que contiene y resume todas las muertes humanas, es necesario que aparezca tal, que todos los miembros del jefe vengan a unirse sucesivamente con El en el sacrificio mismo que es ofrecido por ellos; es necesario que mueran con Cristo por la redención del inundo y por la suya propia: es necesario que se dejen crucificar con Aquel que ha *aliviado* el peso de la cruz, pero que no lo ha *quitado* de nuestros hombros. Este peso, esta carga es la suya, y es también la de todo el género humano.

Según la bella imagen, toda ella cargada de símbolos, de San Cirilo de Alejandría, el Salvador se presenta como una gavilla que nos contiene a todos y que se extiende sobre nosotros como las primicias de una humanidad consumada en la fe y destinada a los tesoros celestiales ⁽⁶¹⁾. En este sentido cada uno de nosotros participa en el sacerdocio de Cristo; cada uno pertenece a "la raza escogida, al sacerdocio real, al pueblo santo y conquistado para Dios" (I Pedr. II, 9), y cada uno "lleva en sí su holocausto que enciende sobre el altar de sí mismo a fin de que siempre arda" (Orígenes) ⁽⁶²⁾. En todo caso, en la medida en que cada uno se dé *por* Cristo y *en* Cristo, la cruz deja de presentarse como un incidente histórico cualquiera y ordinario, y se revela para nosotros como lo que es en realidad: el contenido esencial o, más exactamente aún, la historia misma de la humanidad.

Así se confirma que los misterios de Cristo, puesto que han sido vividos para el bien de todo el género humano, "no adquieren su significado y no revelan su riqueza total sino en los misterios de las vidas cristianas" ⁽⁶³⁾.

Esta unión vital, ontológica y maravillosa de la majestad interior de lo divino con la ignominia exterior, no aparece en ninguna parte mejor expresada que en los himnos de la liturgia oriental de la Semana Santa. "Hoy es suspendido de la cruz Aquel que ha consolidado la tierra sobre las aguas, canta la Iglesia en la noche del Jueves Santo. El Rey de los ángeles es coronado de espinas. Es vestido con una púrpura de burla el que viste con nubes a los cielos. El esposo de la Iglesia es clavado con clavos; el hijo de la Virgen es traspasado por una lanza... Cada una de las partes de tu carne sagrada sufre una injuria por nosotros: la frente, la corona de espinas; el rostro, los salivazos; las mejillas, las bofetadas; los labios, el vinagre mezclado con hiel; los oídos, las burlas groseras; los hombros, los golpes; la mano, la caña... ¡ Oh todopoderoso Redentor que has sufrido por nosotros y nos has librado de los sufrimientos, que has descendido en medio de nosotros por tu amor hacia los hombres a fin de exaltarnos, ten piedad de nosotros!... Veneramos tus sufrimientos, oh Cristo : Haznos ver tu gloriosa resurrección".

Se puede decir que el fondo de esta contemplación es metafísica: a pesar de sus humillaciones se entrevé la divinidad, "porque en la pasión vemos aparecer lo inconcebible, lo increíble, la gloria".

¡La gloria, *e dóxa*! ¿No es ella la irradiación de la íntima realidad de Dios? Y porque Dios es caridad (1 Jo. IV, 9), esta realidad se revela en el extremo anonadamiento, "hasta la muerte de cruz" (Fil. II, 8). Así la cruz es la gloria de Dios, la gloria cuyo esplendor es tan grande que debe parecer como tina locura y una falta de sentido al que no nace al amor.

La cruz es la respuesta de Dios "que es amor" a todos los sufrimientos del mundo que Él ha creado, a los gemidos interrogantes de Job como a todas las cuestiones angustiosas que atormentan a la humanidad, la respuesta al problema del mal y de sufrimiento en este mundo. La cruz nos dice que en el momento de la creación Dios puso como fundamento del mundo, no sólo su omnipotencia, sino también la muerte, pagando Él mismo con este precio la existencia de la libertad creada, es decir, la posibilidad del pecado, del desorden y de la destrucción que una tal libertad podía aportar al mundo. La cruz confirma la *real* presencia de Dios *aquí abajo*, junto a nosotros, en todos nuestros sufrimientos y dolores y hasta los terrores de la muerte. La cruz de Cristo es la solución del problema del mal, la victoria obtenida sobre el mal por la realidad triunfante de Dios, por la presencia de Cristo doliente y resucitado ⁽⁶⁴⁾. Es la escala mística que conduce a Dios, el "trofeo" de nuestra salvación; ella es, en el sentido más perfecto del término, la "fuerza de Dios" (I Cor. I, 18).

Las primeras palabras de Cristo en la cruz fueron de perdón. San Lucas nos las ha conservado: "Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen !" (Luc. XXIII, 34). Palabras de perdón para aquellos que han obrado como instrumentos inconscientes del odio de los otros, verdaderos instigadores de todo el drama. ¿Se puede olvidarlo? En verdad, en la narración de esta ejecución que los evangelistas nos refieren con los términos de un proceso verbal oficial, nunca se debería dejar de meditar acerca de estos dos puntos: los verdugos que clavan a Cristo en la cruz, y Cristo que pide a su Padre que los perdone.

"A eso de la hora sexta las tinieblas se extendieron sobre la tierra toda hasta la hora nona" (Marc. XV, 33). La naturaleza misma parece montar guardia en la muerte de su Creador. "El universo sufre con Aquél que ha creado el universo" ⁽⁶⁵⁾, canta la liturgia oriental.

Otro canto de la liturgia oriental, el Jueves Santo, patentiza admirablemente este duelo de la naturaleza visible. "La creación toda entera está aterrada de espanto al verte suspendido de la cruz, ¡ oh Cristo! El sol se oscureció y la tierra tembló; todo sufre con el Creador del universo, que sufre *voluntariamente* por nosotros".

En los profetas el oscurecimiento del sol es el símbolo que ellos usan para describir las grandes revelaciones de la justicia de Dios, "el día del Señor". "Sucederá en ese día, dice el Señor Dios, yo haré que se ponga el sol en pleno mediodía y envolveré a la tierra con tinieblas en día sereno. Cambiaré vuestras fiestas en duelo y vuestros cantos de alegría en lamentaciones. Y pondré el saco sobre vuestros riñones y haré calva toda cabeza; y pondré al país como en duelo por el Hijo único, y su fin será como un día amargo" (Amós, VIII, 9-10). Este cuadro del juicio de Dios corresponde perfectamente a las manifestaciones extraordinarias que acompañaron a la muerte del Señor. "Contra vosotros,, judíos, exclama San León el Grande, el cielo y la tierra han dado una sentencia de condenación" (66).

"A la hora nona Jesús exclamó con una fuerte voz en arameo : "Eloi, Eloi, lama sabactani", que significa : "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" (Marc. XV, 34). Lamento conmovedor, terrible, que con el grito de angustia de Getsemaní es tal vez lo que hay de más trágico en la pasión del Salvador. Y sin embargo no es un grito de desesperación. Porque un abandono en el que Dios es todavía y siempre *nuestro Dios* no es un abandono total; y el grito de Jesús no es ni un llamado desesperado ni un grito de rebelión (67). Su lamento es el comienzo del Salmo XXII, esa plegaria del Justo que se ve rodeado de enemigos y convertido en "el oprobio de los hombres y el desecho de la plebe", y que, en medio de todas sus angustias, llama y espera de Dios ayuda y protección.

Sea como fuere, la queja del Salvador nos revela una desolación sin límite, cuya profundidad jamás podremos medir. Si ello hubiera sido posible, se hubiera podido creer que la individualidad misma de la Santísima Trinidad se hubiera rasgado en aquel momento: el Hijo ^{qu}uedó solo en su abandono. Y por medio de este sacrificio insondable de Dios se realizó la salvación del mundo (68).

Jesucristo bebe así, hasta las heces, el cáliz que le presenta su Padre. Luego, en un acto de caridad divina y de confianza heroica, le entrega su alma: "Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu" (Luc. XXIII, 46). Y la Santísima Trinidad se vuelve a reunir en su indestructible unidad: "Todo está consumado" (Jo. XIX, 30).

"Entonces el velo del santuario se rasgó en dos de arriba abajo" (Mc XV, 38), habiendo destruido Dios el doble obstáculo: el de nuestra naturaleza, al encarnarse, y el de nuestra voluntad pervertida, al dejarse crucificar. A los hombres separados de Él por una triple barrera, naturaleza, pecado, muerte, Él les concede el poseerlo plenamente y el unirse a Él sin ningún intermediario (69). Desde entonces nada separa ya a Dios del género humano. "Los que pertenecen a la tierra son admitidos en comunidad con el que está en el cielo" (70). Y ante la realidad todos los símbolos desaparecen : el culto antiguo, el sacrificio del Antiguo Testamento, las profecías, todo, excepto el Salvador (Hechos, IV, 12) y su cruz, fuente de vida (71).

El mundo entero, el mundo visible e invisible, está envuelto en la sombra de esta cruz, cuya cima alcanza hasta el trono de la misericordia eterna y cuyo pie se hunde en los abismos del infierno para aplastar en él la cabeza de la serpiente (Gén. III, 15). Y como la muerte de Cristo es el precio de la libertad de los hombres, la virtud de la cruz penetra profundamente en el alma contrita y arrepentida. Ella destruye la vida del pecado, libra al alma de la falta que pesa sobre ella por el hecho de sus malas inclinaciones; y porque ella es una fuerza cuyo precio ha sido pagado por la "sangre del Cordero", mata a la muerte misma, a ese "aguijón del pecado" (I Cor. XV, 55).

Pero si el pecado cesa de obrar sobre el cuerpo, que no es más que una parte (le la naturaleza, se puede decir que pierde también su poder sobre el conjunto de la naturaleza exterior. Después de la primera falta, esta naturaleza, sometida a la vanidad, no espontáneamente sino por la voluntad de Aquél que la sujetó a ella, aspiraba a su liberación (Rom. VIII, 19-22). "Los brazos extendidos sobre la cruz estrechan a todo el universo y la sangre derramada sobre el altar de la cruz es la fuente del amor que se derrama sobre el mundo y, al santificarlo, lo consagra a Dios. Donde triunfaban las tinieblas ha surgido la luz; donde reinaba el pecado triunfa el Rey de la gloria; el abismo de la miseria y de la culpabilidad humanas ha provocado el abismo de la misericordia divina" (72).

Así, pues, a pesar del duelo y de la profunda aflicción, el canto de la Iglesia a la Exaltación de la Cruz resuena con una alegría plenamente triunfante: "Venid, hombres, venid a ver el prodigio admirable; venid, adoremos la virtud de la cruz. Como en el paraíso el árbol trajo la muerte, así la cruz trae la vida desbordante, porque ella lleva clavado sobre sí al Señor exento de pecado. Y nosotros, que por Él hemos adquirido la incorruptibilidad, le cantamos: "Tú has destruido la muerte por tu cruz y tú nos has liberado. ¡ A Ti la gloria por toda la eternidad!" (73).

Esto es, en efecto, lo que hay de único y de sorprendente en la muerte del Señor: su muerte "nos conduce, no a la tristeza, sino a la alegría. El que murió por nosotros, vive. Porque su origen parte, no de la nada, sino del Padre" (S. Atanasio) (74). En otros términos: el misterio de la cruz y del sufrimiento se revela en el de la resurrección.

Un sacrificio llega plenamente a su fin cuando la parte de Dios y la parte del hombre se reúnen y se juntan. En otras palabras: el sacrificio logra su objeto cuando Dios acepta la acción del hombre, que consiste en la inmolación y en la ofrenda de la víctima. Si Dios no recibe la ofrenda humana, ésta no puede pasar al "estado de lo divino", y por consiguiente no puede obtener la santificación. Sucedió que Dios señaló en algunos casos su favor y su benevolencia por medio de prodigios, ya con un arco iris (Gén. IX, 13), ya con el fuego que caía milagrosamente del cielo y consumía a la víctima (III Reyes, XVIII, 38). En ausencia de tales señales, el altar auténtico y debidamente consagrado simbolizaba la aceptación divina. Por esto Cristo dijo: "El altar santifica al don" (Mat. XXIII, 19).

Lo mismo respecto del sacrificio de Jesucristo, Pontífice supremo, ofrecido por sí mismo como un segundo Adán en nombre de todo el género humano, debía corresponder su aceptación de parte de Dios.

El viacrucis del Señor se había terminado en una gruta sombría y estrecha, donde habían colocado de prisa su cuerpo cubierto de llagas y envuelto en un sudario. Ningún fuego creado había bajado del cielo para consumirlo en su sepulcro; es el fuego divino el que encenderá la llama inextinguible del reino eterno de su gracia y de su gloria. El destruirá toda la mortalidad, toda la corruptibilidad que se hallaban en el Salvador, y lo hará pasar, cuerpo y alma, al estado divino del Hijo único y Señor, imprimiendo en toda su obra el sello del vencedor. Del sepulcro de piedra debidamente sellado, morada de la muerte, he aquí que sale la vida. El Salvador ha destruído los lazos de la muerte, "porque ha resucitado, porque es todopoderoso" (75).

Resurrección significa revelación definitiva y triunfante del poder supremo de Dios. Es el poder supremo de la vida eterna, su victoria sobre la muerte. No significa el restablecimiento de la existencia mortal, sino el despertar a una vida nueva e inmortal en un cuerpo transfigurado. Es la irradiación de una aparición determinada de Dios en este cuerpo que en adelante será glorioso, aparición que hasta el presente había estado impedida por el estado mortal de la carne. En otros términos: la resurrección es el fin del anonadamiento voluntario y el desenvolvimiento de todas las consecuencias de la unión hipostática.

Esta glorificación del Dios-Hombre no es más que un suceso puramente exterior. Ella es, al mismo tiempo, una acción interior. Al glorificar a su humanidad el Hijo no se glorifica sólo a sí mismo por su omnipotencia; recibe también del Padre esta glorificación como un don que le es debido (Hechos, III, 13; Rom. VI, 4).

Conservando fielmente la pureza increada de la imagen divina, la humanidad inocente de Cristo alcanzó los últimos límites de la santidad por la unión con la divinidad en acuerdo libre de las dos voluntades, en la unidad de la vida hipostática, sin confusión ni división de las naturalezas. Este acuerdo de las dos voluntades en el Hombre-Dios, que está confirmado por la muerte en cruz, tenía como consecuencia natural la glorificación del Hombre-Dios, es decir, la divinización perfecta y radiante de su humanidad. Esto no significa, sin embargo, que la humanidad haya sido absorbida por la divinidad. Por el contrario, la naturaleza humana permanece como tal, aun "sentada a la diestra del Todopoderoso" (Mat. XXVI, 64), pero desde entonces está divinizada hasta tal punto que puede penetrar en la intimidad de la vida interior de la Santísima Trinidad. Y esta divinización es la obra de ese mismo Amor que produce la glorificación como ha producido la Creación, la Encarnación y la Redención. En otras palabras, el Padre glorifica a su Hijo, el Hombre-Dios (Rom. IV, 24) por el Espíritu Santo, según el ritmo interior de la vida divina.

Así desde el punto de vista divino, la resurrección de Cristo es una *advertencia* por la cual el Padre da por el Espíritu Santo a su Hijo encarnado —porque es el Hijo, es decir, el "Engendrado del Padre"— "el poseer la vida en sí mismo" (Jo. V, 26).

Si por otra parte consideramos la resurrección de Cristo desde el punto de vista teándrico, ella se presenta a nosotros como una verdadera *resurrección*, puesto que por su sacrificio sacerdotal Cristo adquiere poder sobre su naturaleza humana: su inmolación le da la vida. Su muerte fue libremente aceptada por amor, por la salvación del género humano. Una tal muerte lleva en sí misma una *contradicción interior*. Porque la muerte es la fuerza de la nada, la vida de la nada en la criatura. Ella echa sus raíces en la afirmación de su yo por la criatura, como si no dependiera más que de ella. El amor triunfa sobre el egoísmo de la criatura. No queda, pues, ya nada en Cristo que pueda servir de fundamento a la muerte. El poder de la muerte está totalmente *destruido*, ella no puede ya "retenerlo" (Hechos, II, 24). La unión perfecta entre Dios y la criatura se ha restablecido de nuevo. La inmortalidad del cuerpo —testimonio y prueba de la presencia interior de Dios— estalla hacia afuera: el Señor surge de entre los muertos, "después de haber vencido a la muerte por la muerte" ⁽⁷⁶⁾.

La resurrección de Cristo es un hecho dogmático o, como dice Schelling, "un hecho por el cual la historia trascendente, es decir, la verdadera historia, la historia interior, se manifiesta súbitamente en la historia puramente exterior" ⁽⁷⁷⁾. Todo el tesoro de la fe y de la esperanza cristiana descansa sobre este hecho como sobre un fundamento profundo. "Si confiesas con la boca a Jesús como Señor, dice San Pablo, y si crees en tu corazón que Dios lo ha resucitado de entre los muertos, serás salvo" (Rom. X, 9). "Si Cristo no ha resucitado, nuestra predicación es entonces vana, vana es también nuestra fe... Porque si no tenemos esperanza en Cristo más que para esta vida, somos los más desgraciados de todos los hombres" (I Cor. XV, 14, 19).

La victoria de Cristo sobre la muerte en su humanidad es también, para el género humano salvado por Él, el comienzo de la victoria sobre la muerte. En efecto, por haber querido ser el "Hombre-eterno" resucitó; pero también por la razón misma que tuvo de hacerse hombre, de sufrir, de morir y de vivir todos los misterios de su vida terrena : "Propter nos homines et propter nostram salutem" como "jefe del cuerpo entero" (Col. I, 18) y como "primicias de los que se durmieron" (I Cor. XV, 20). Su triunfo es el triunfo de toda la raza humana.

"Puesto que por un hombre vino la muerte, por un hombre viene también la resurrección de los muertos", afirma San Pablo. *Y éste es uno de los puntos centrales de toda su enseñanza*: "Como todos mueren en Adán, así todos serán vivificados en Cristo... Como primicias, el Cristo" (I Cor. XV, 21-23). Las palabras de San Gregorio Niseno son más explícitas aún : "Dios se unió a nuestra naturaleza de la manera más íntima a fin de que por esta unión con Él esta naturaleza se hiciera divina, en tanto que Él la arranca de la muerte y la libera de la tiranía del enemigo. Porque el hecho de levantarse de la muerte inaugura para la raza mortal el hecho de levantarse a la vida inmortal" ⁽⁷⁸⁾. Y he aquí como explica Él estas palabras : "La carne que recibió a la divinidad y que fue exaltada en la resurrección con la divinidad, esa carne proviene de la misma materia de que nosotros formamos parte. Por esto, como en nuestro cuerpo la actividad de uno solo de nuestros sentidos produce al mismo tiempo una impresión en los órganos que le están unidos, así la resurrección de una parte de la humanidad se extiende al todo, como si la humanidad entera no fuera más que una sola persona. Supuesta la estrecha conexión de nuestra naturaleza, se trasmite de la parte al todo" ⁽⁷⁹⁾.

Hemos sido, pues, salvados, no sólo interiormente, es decir, del pecado, sino también salvados de la muerte. Debemos participar en la gloria de Cristo resucitado. Aun nuestro mismo ser corporal debe tomar parte en ella hasta que se haga semejante al cuerpo glorioso del Salvador. (Fil. III, 21). Verdaderamente la Resurrección es la revelación más poderosa, la irrupción más triunfante *de la vida eterna, su manifestación concreta* aquí abajo, irrupción real *en esta vida*, en la trama histórica de nuestro mundo. "Porque la vida se ha manifestado y nosotros la hemos visto y damos testimonio de ella y os anunciamos la vida eterna que estaba en el seno del Padre y que se nos ha manifestado" (I Jo. I, 2). Así la resurrección es la abrogación de la ley de muerte, de esta ley sobre la cual descansa todo el universo en su estado actual. Referido a una tal revelación todo lo demás parece más aceptable, aun la cruz, que no parece ya tan imposible ni tan increíble ⁽⁸⁰⁾.

Sin embargo, como lo escribió en su "Carta pascual" Vladimiro Solovief, la verdad de la resurrección de Cristo "es una verdad perfecta y total ; no es solamente un dogma de fe, sino también una verdad accesible a la razón. En efecto : si Cristo no hubiera resucitado, si se hubiera probado que Caifás tenía razón y que Herodes y Pilatos se habían mostrado prudentes, el mundo sería un contrasentido, un reino del mal, de la ilusión y de la muerte. No se trata aquí de la cesación de una vida cualquiera, sino de la cuestión que se plantea de saber si la verdadera vida, la vida de un justo perfecto puede tener un fin. Si esta vida no pudiera triunfar del enemigo, ¿qué esperanza nos quedaría para el porvenir? Si Cristo no hubiera resucitado, ¿quién hubiera podido entonces resucitar? Pero Cristo resucitó" ⁽⁸¹⁾. El gran amor que clavó en la cruz toda miseria, todo pecado, toda indigencia y todo sufrimiento, transfigura y eleva todo. En Él vive el universo. *Iesús Jristós niká*, ¡Cristo es vencedor!

De esta realidad fluyen olas de alegría sobre el género humano y sobre toda la creación.

"En verdad, hay de qué alegrarse, escribe San Atanasio, cuando contemplamos ahora la victoria sobre la muerte, es decir, cuando contemplamos nuestra incorruptibilidad gracias al cuerpo resucitado del Señor. Porque si realmente resucitó en la gloria, es manifiesto que nuestra propia resurrección se realizará un día también. Y si su cuerpo quedó incorruptible, nuestra propia incorruptibilidad está fuera de duda" ⁽⁸²⁾. Un gozo, sí, pero este gozo tiene su raíz en la fe, y su camino está enrojecido con mucha sangre...

La Resurrección es un hecho extraordinario, de un alcance cósmico. Toda la creación toma parte en él y encuentra en él su renacimiento; con ese hecho recupera su sentido y su valor. La Resurrección ilumina al mundo y lo corona con una nueva dignidad. Antes del pecado de Adán el mundo material había sido en su conjunto un cosmos, un todo ordenado. El pecado del hombre lo falseó y lo desfiguró. Y el mundo sufre el no poder servir para alabar a Dios, como Dios lo quería de él... Así queda a los ojos del hombre como una parábola, de la que se puede tomar a la verdad el detalle, pero no el sentido completo.

La creación toda entera no recibe de nuevo la semilla de la gloria y no puede ser ofrecida a Dios según su voluntad sino por la mediación de la naturaleza humana de Cristo. Por esto "cada criatura y todo lo creado, la más pequeña hoja tiende al Verbo... y llora aspirando a Cristo..." ⁽⁸³⁾ La liberación del hombre de las trabas de la muerte deposita en adelante en el mundo el germen de la inmortalidad y de la vida eterna... El sufrimiento desaparece para dar lugar a la alegría. Esta alegría no es aún, es cierto, la alegría perfecta que reinará en la resurrección general y en la renovación universal al fin de los tiempos; pero es una alegría duradera. porque la humanidad de Cristo no muere más (Rom. VI, 9).

Cristo "resucitó como Dios y resucitó al mundo entero con Él... Al darle la vida iluminó al mundo entero y lo unió al mundo celestial. ¡ Que la creación salte de gozo y se expanda como un lirio en flor! ¡ Que toda la creación se llene de júbilo con los profetas y entone el himno de la victoria" ⁽⁸⁴⁾. Este sentimiento atraviesa como un hilo de oro toda la liturgia oriental que, por esta razón, no conoce descanso en el canto del Aleluya.

"¡ Que toda la creación se regocije !" ¡Qué unión con toda la naturaleza reflejan estas palabras! No es ese sentimiento de ternura, de piedad casi infantil que se siente por la creación, obra de la omnipotencia, ni tampoco un sentimiento de amor por la "belleza de la naturaleza", sino algo muy diferente, mucho más grande, mucho más profundo. La creación aparece aquí como un inmenso todo, vivo, del que el hombre siente que es una partecita: el hombre y la naturaleza, juntamente rescatados y liberados por dentro, están ambos emparentados y son infinitamente felices, porque acaba de sonar la hora de la salvación común.

Con indecible entusiasmo resuenan los clamores de alegría de la humanidad y de la creación entera en los himnos triunfales del canon pascual de San Juan Damasceno. Lo cósmico se une en ellos estrechamente e inseparablemente a lo humano y a lo divino. La alegría de la Resurrección se extiende sobre el mundo entero, el mundo celestial y el mundo terreno. La presencia del Resucitado embalsama e ilumina todo el universo: "¡ Que el cielo se regocije, que la tierra se llene de alegría, que el mundo visible e invisible esté de fiesta! Porque Cristo ha resucitado, ¡ El, la eterna alegría!...

"He aquí que todo está inundado de luz, el cielo, la tierra y los infiernos. ¡Que toda la creación celebre a Cristo resucitado en quien ella está fortificada!"

"De la muerte celebramos la destrucción y del infierno la ruina. ¡ Cantamos con entusiasmo al autor de una vida inmortal !

"Hoy toda criatura está en el gozo y la alegría porque Cristo ha resucitado y el infierno ha sido subyugado.

"Una Pascua sagrada (pasaje) nos ha aparecido hoy: ¡ Pascua nueva y santa, Pascua mística, Pascua muy pura !

*¡ Pascua de Cristo, nuestro libertador, Pascua inmaculada, Pascua grandiosa, Pascua de los creyentes, Pascua que nos abre las puertas del paraíso, Pascua que santifica a todos los fieles !
¡ Oh Pascua, Pascua del Señor, abracémonos los unos a los otros! Digamos: "hermanos" a aquellos que nos odian, perdonemos todo a causa de la Resurrección y cantemos :*

"Cristo ha resucitado de entre los muertos. Por su muerte ha vencido a la muerte. ¡ Ha devuelto la vida a los que yacían en los sepulcros!" (85).

Así la resurrección de Cristo es la prenda de nuestra propia resurrección. Más aún: ella es desde ahora —en Él— nuestra victoria sobre la muerte. San Juan Crisóstomo expresa esta verdad con mucha fuerza en un sermón que se le atribuye y que se lee en todas las iglesias le Oriente en la noche de Pascua: "¡Que todo hombre piadoso y que ama a Dios se regocije en esta bella y luminosa solemnidad!... Entrad todos en la alegría de vuestro Maestro. ¡ Primeros o segundos, recibid vuestra recompensa; ricos o pobres, todos juntos, haced fiestal... La mesa del festín está preparada: ¡venid todos a participar de ella ! Que nadie se lamente de su pobreza, porque ha aparecido el reino que pertenece a todos. Que nadie gima por sus faltas, porque de la tumba ha saltado el perdón. Que nadie tema a la muerte: la del Salvador nos ha libertado. ¿Dónde está tu aguijón, oh muerte? Infierno, ¿dónde está su victoria? Cristo ha resucitado y los demonios han caído. Cristo ha resucitado y los Ángeles se regocijan. Cristo ha resucitado y la vida permanece. Cristo ha resucitado, nada de muertos en los sepulcros, porque Cristo ha surgido de entre los muertos, Él, el primero de entre ellos. A Él gloria y poder en los siglos de los siglos" (86).

Pero ¿no es una audaz ilusión proclamar: "Nada de muertos en los sepulcros?", ¿no es un desafío arrojado al buen sentido y que contradice a la experiencia diaria?

Es cierto. Pero, por esta fe pascual tocamos ya el dominio de la eternidad. Aquí, en este reino de la vida eterna que nos es dado, tan próximo a nosotros, tan triunfante, las barreras desaparecen entre el presente y el futuro. (87). ¿No pide el cristianismo en general una "extirpación" del fundamento racional ordinario que reposa únicamente sobre la experiencia de los sentidos? ¿Y no es, precisamente por esta razón, según las palabras inmortales de San Pablo, "un escándalo para los judíos y una locura para los paganos"? (I Cor. I, 23).

Esto no significa, sin embargo, que debemos cerrar los ojos ante la caducidad de nuestra vida, ante los terrores de la muerte, las angustias de la separación del alma con el cuerpo, ante el horror de la corrupción inminente, ante el triunfo aparente del mal. No debemos tampoco cerrar los ojos ante las bellezas de aquí abajo, ni ante todo lo que nos es caro en la tierra. "Yo lloro y sollozo, canta la Iglesia, cuando me acuerdo de la muerte y cuando considero nuestra belleza creada a la imagen de Dios, ahora desfigurada, horrible y sin forma en un ataúd... ¡ Oh prodigio! ¿ Dónde está el amor por el mundo? ¿ El oro y la plata? Todo es polvo, todo no es más que ceniza, todo no es más que sombra... pero... ¡venid todos a aclamar al Rey inmortal ! ¡ Oh Señor, da a los que nos han dejado tu salvación eterna!" (88). Porque "nosotros no morimos en adelante como los que son condenados, sino como los que esperan ser resucitados cuando llegue la resurrección universal". (S. Atanasio) (89).

En estas lamentaciones, en estos gemidos vibra una grande e inquebrantable esperanza. Ella es luminosa y decisiva. No desprecia la vida terrena, no niega el sufrimiento ni el mal en el mundo; no pacta tampoco con uno u otro. Ella hace más: triunfa de todas estas contingencias por la fe viva en Cristo, el Verbo de Vida encarnado. Lo que nos salva y nos da la victoria es la seguridad de que el amor redentor está siempre presente para nosotros en la tierra, y de que ilumina los fondos más sombríos de esta "casa de los muertos" que es nuestro mundo. Por esto, a despecho de nuestras lágrimas, besamos "a nuestra madre, la tierra", creada por Dios y rociada con la sangre de su Hijo al hacer el juramento de amarla "hasta la eternidad" (90)

Desde ahora la vida futura germina aquí abajo para mezclarse con nuestra vida terrena. Desde ahora en nuestro mundo tal cual es, mundo de carne y de polvo, vivimos la vida gloriosa. Desde ahora, en

este tiempo intermedio, la Jerusalén celestial ha comenzado ya, aunque invisiblemente. El cielo nuevo, la tierra nueva crecen. Es el misterio de la Eucaristía. En este sacrificio de la resurrección, *anastásimos thysía* ⁽⁹¹⁾, hallamos por anticipado la victoria sobre el mal y el triunfo del Señor resucitado. La Eucaristía rompe todas las barreras temporales y hace que se descubran las profundidades de la eternidad, donde el futuro y el presente se cambian en una sola vida eterna. "No se puede imaginar ninguna gracia que pueda ser el objeto de un deseo humano cualquiera y que no esté comprendido y contenido en este misterio", dice Tauler ⁽⁹²⁾. La Eucaristía es ya, en el cuadro de la existencia terrena, la presencia y la posesión del mismo Señor en su cuerpo resucitado y transfigurado. Es el banquete celestial donde nos vemos sumergidos en esta gloria del Señor. Es la semilla y la levadura de la nueva creación. Es el memorial y la reproducción mística, es decir, a la vez real y espiritual de su muerte, "hasta que venga" (1 Cor. XI, 26). Es la "posesión del tesoro" y al mismo tiempo la aspiración ardiente del alma hacia la plenitud de la revelación definitiva del Señor.

Aquí tiene su nacimiento, en su sangre, el "Nuevo Testamento", es decir, la vida nueva por su pasión. Aquí somos transportados sobre un plan superior del ser. Aquí comienza la santificación del hombre, el principio de su restauración. Aquí se verifica su "incorporación" al Hijo de Dios, su identificación con El *syssomoi kái symmétojai kái súmmor foi tú Jristú sú* ⁽⁹³⁾. Aquí se realiza el misterio más íntimo, el más secreto, entre el hombre y su Dios. Aquí toda la creación, como una familia única, es invitada a la alabanza del Señor "por cuya pasión toda criatura ha sido renovada... ⁽⁹⁴⁾, y la bendición divina se infunde sobre todo lo que es creado" ⁽⁹⁵⁾. Por todos los hombres, vivos y muertos, por toda la creación sube la plegaria hacia el trono de la gloria divina: "Nosotros te ofrecemos lo que es tuyo (le lo que es tuyo, en todo y por todo" *katá pánta kái diá pinta* ⁽⁹⁶⁾). Aquí toda la naturaleza visible es santificada en germen, porque Cristo ha "reconocido como su propia sangre el vino tomado de la creación... y declarado como que es su cuerpo el pan sacado de la creación" (S. Ireneo) ⁽⁹⁷⁾. Aquí, en fin, se revela y se realiza incesantemente, místicamente, la unidad de todos en todas las cosas, la unidad de lo que está lejano y de lo que está próximo, de lo terreno y de lo celestial, la unidad de la que el mismo Cristo es el signo eficiente bajo sus apariencias eucarísticas, la unidad de la que Él es, en una palabra, el sacramento.

"Para unirnos, dice San Cirilo de Alejandría, para fundirnos en la unidad con Dios y con otros, aunque cada uno de nosotros esté separado en personalidades distintas por nuestras almas y nuestros cuerpos, el Hijo único inventó un medio que halló en su sabiduría... Por medio de un solo cuerpo, su propio cuerpo, bendice a sus fieles en la comunión mística incorporándoselos e incorporándose a ellos... ¿Quién podría ahora separar, quién podría privar de su unión física (*fysikés enóseos*) a los que han sido ligados juntos por la unidad en Cristo en medio de su único y santo cuerpo? No puede producirse división en Cristo. Por esto la Iglesia es llamada cuerpo de Cristo y nosotras sus miembros" ⁽⁹⁸⁾.

Todos se alimentan con el mismo alimento sagrado, y en Él todos son uno. Al alimentarnos con su cuerpo resucitado y glorioso, Cristo deposita en nosotros como un germen de inmortalidad "la prenda (*arrabón*) de la gloria futura" ⁽⁹⁹⁾, de la resurrección general. "Así como el pan sacado de la tierra, cuando ha recibido la orden de Dios, no es ya pan ordinario, sino el pan eucarístico, constituido de dos partes, la una celestial, la otra terrena, así nuestros cuerpos, cuando reciben la Eucaristía, no pertenecen más a la corruptibilidad, sino que poseen la esperanza de la resurrección" (S. Ireneo) ⁽¹⁰⁰⁾. "El que come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna y yo lo resucitaré en el último día" (Jo. VI, 54). Entonces, donde quiera que esté el cuerpo de Cristo en la persona de sus miembros inanimados, las águilas —las almas santas del Paraíso— vendrán, reunidas desde los cuatro vientos, para levantar lo que estaba abatido y edificar en todas sus partes el cuerpo definitivo y completo del Hijo de Dios, cuya gloria, una vez más, habrá devorado hasta los últimos restos de corruptibilidad y de mortalidad (I Cor. XV., 53) ⁽¹⁰¹⁾ ¡ Cristo ha resucitado ! ¡ Nosotros también resucitaremos ! "El transformará nuestro cuerpo tan miserable haciéndolo semejante a su cuerpo glorioso, por su virtud poderosa que le sujeta todas las cosas" (Fil. IJI, 21). Entonces "estaremos para siempre con el Señor" (Tesal. IV, 17).

La glorificación personal del Hombre-Dios se realizó gradualmente. Durante los cuarenta días que pasa aún sobre la tierra, su misión terrena va a proseguir a pesar de la resurrección. Estos días son para Él una ascensión gradual y misteriosa hacia su Padre y su Dios (Jo. XX, 17). Para los suyos es éste un tiempo de transformación espiritual. De tímidos y temblorosos que eran "por temor de los judíos" (Jo. XX, 19), se convierten en los testigos inquebrantables del Señor. A partir de esos días,

bajo la empresa de un irresistible impulso interior (Hechos, IV, 20), serán subyugados por la potencia de la realidad nueva y darán "con fuerza" (Hechos, IV, 33) testimonio del Señor. Hasta estarán prontos a sellar este testimonio con su propia sangre en favor del Resucitado. Sin embargo en estos días Cristo debió experimentar muchas veces aún la languidez y la falta de fe de sus discípulos (Mat. XXVIII, 17), y oponerles sus palabras y sus milagros. Durante estos cuarenta días abrió la inteligencia de los suyos al sentido de las Escrituras (Luc. XXIV, 45) y conversó con ellos acerca de cosas del reino de Dios" (Hechos, I, 3), de su preparación y de su realización en la comunidad que, después de la Ascensión, debía continuar su obra sobre la tierra.

Esta estada de Cristo fue una manifestación de su cuerpo espiritual sobre la tierra, según que ella podía soportarlo, aun sin recelar por ello. 'Si Cristo hubiese dejado el mundo inmediatamente después de su resurrección, su sepulcro vacío no hubiera podido testimoniar, él solo, que se estaba en presencia de una verdadera resurrección de la carne, y no de su destrucción o de "su rapto al cielo" como había sucedido, según la creencia comúnmente difundida, con Elías o Henoc (Gén. V, 24).

La permanencia del Hombre-Dios resucitado y su aparición en medio de la humanidad no aun resucitada, en un mundo todavía no transfigurado, presentaban algo de absolutamente esencial en lo que respecta a la misma obra redentora de Cristo. Esta fué, por la acción y por el ejemplo, la prueba de la "unidad ontológica" de los hombres con su propia carne, divina y humana, resucitada y transfigurada, con su cuerpo espiritual ⁽¹⁰²⁾: en una palabra, la unión del cielo con la tierra, de la criatura caída con la criatura transfigurada, unión que había comenzado por la Encarnación del Verbo (Jo. I, 51) y que fue definitivamente consumada por la Ascensión.

La misma Ascensión es narrada por San Lucas en su Evangelio (XXIV, 50-53) y, con más detalles y de una manera a la vez más simbólica y más sensible, en los Hechos de los Apóstoles (I, 9-12) : "En el cuarto día después de su resurrección, el Señor llevó a sus discípulos hasta Betania, sobre el Monte de los Olivos... Allí, levantando las manos, los bendijo. Y mientras los bendecía, se fue elevando bajo sus miradas, y una nube lo arrebató a sus ojos. Ellos cayeron en tierra y lo adoraron. Y como tuvieran la vista fija en el cielo, mientras Él se iba yendo, he aquí que dos hombres vestidos de blanco se presentaron ante ellos y les dijeron: "Hombres de Galilea: ¿por qué os quedáis mirando hacia el cielo? Este Jesús que ha subido al cielo de en medio de vosotros, volverá de la misma manera que lo habéis visto irse al cielo". Entonces ellos se volvieron a Jerusalén, desde el monte llamado de los Olivos... llenos de gran gozo".

Con esta narración concluye la permanencia visible del Verbo encarnado sobre la tierra.

Entró al cielo "por encima de todos los principados, de toda autoridad, de toda potencia, de todas las dominaciones y de todo lo que se puede nombrar, no sólo en el siglo presente, sino también en el siglo futuro" (Efes. I, 21), y se mantiene a la diestra del Padre, donde se encuentra su sitio desde toda la eternidad, y donde le es dado al Hombre-Dios "estar en adelante siempre presente por nosotros ante la faz de Dios" (Hebr. IX, 24).

"Al subir al cielo" Cristo deja al mundo y al género humano diferentes de lo que eran cuando Él bajó hasta ellos. Entonces la tierra era una tierra maldita, y el género humano no contaba más que con "hijos de ira". Pero después esa misma tierra lo había llevado, había sido testigo de su transfiguración, lo había guardado en su seno durante tres días y había sido iluminada por su resurrección. Y el género humano recibió también de Él "el poder de ser hijo de Dios creyendo en su nombre" (Jo. I, 12). La bendición de Dios descansa de ahora en adelante sobre la creación (Luc. XXIV, 50). El Señor se elevó hasta los cielos bendiciendo. Bendijo a sus discípulos y en su persona a toda la raza humana. Bendijo la tierra y las aguas, el aire y todo lo que ellos contienen. Esta bendición descansa sobre el mundo salvado, rescatado y vuelto a bendecir. El mundo no lo olvida y guarda esta bendición.

Así como la Encarnación no fué, de parte del Verbo, un descenso del cielo a través del espacio, así el dogma de la Ascensión no sitúa los acontecimientos en el espacio: declara que la naturaleza humana transfigurada de Cristo fue elevada al cielo "por la diestra de Dios" (Hechos, II, 33), es decir, que fue recibida en el seno de la Divinidad, allí mismo donde la naturaleza divina tiene su vida desde toda la eternidad en unión con el Padre y el Espíritu Santo. El honor y la dignidad, que corresponden al Hijo de Dios como consustancial al Padre desde toda la eternidad, en adelante los adquiere su humanidad. El estado de anonadamiento cede el lugar al estado de gloria (Jo. VII, 39;

XII, 16) y, para llegar a la comunión y a la unión con Dios, en adelante cada uno deberá, como dice San Ireneo, "no sólo creer en el Padre, sino también en su Hijo desde ahora revelado" (103)

El misterio de esta gloria de Cristo supera en mucho toda inteligencia creada. Ante ella se cubren el rostro miles y miles de coros angélicos "cantando con voz fuerte: El Cordero que ha sido inmolado es digno de recibir' el poder, la riqueza, la sabiduría, la fuerza, el honor, la gloria y la bendición... en los siglos de los siglos" (Apoc. V, 11-13).

Si la Resurrección del Señor es, en la persona de Cristo, la victoria de toda la humanidad sobre la muerte, la Ascensión, es decir, la glorificación definitiva del Hombre-Dios en su naturaleza humana, representa más todavía. Los límites puestos a la naturaleza humana son, se podría decir, suprimidos; y el abismo infranqueable que separa al Creador de la criatura queda salvado en Cristo. El hombre, es decir, la naturaleza espiritual creada, tiende hacia Dios y aspira a la vida eterna. Una inmensa nostalgia de lo infinito lo trabaja y le impide encontrar en otra parte su descanso (104).

"Seréis como Dios" (Gén. III, 5). Estas palabras de las primeras páginas del Génesis se ciernen sobre toda la historia del género humano. La humanidad, en cuanto criatura, no puede subir por sí misma al cielo, es decir, no puede participar en la vida divina; no puede entrar al cielo sino por Dios, como holocausto que Cristo, Pontífice supremo, ofrece al Padre. Pues bien: Dios ha recibido el perfume del holocausto (Gén. VIII, 21). Esta aceptación es la que acaba y completa en realidad el sacrificio de Cristo. La glorificación de Cristo sigue inmediatamente a su holocausto: "Después de haber ofrecido un solo sacrificio por los pecados, está sentado para siempre a la diestra de Dios" (Hebr. X, 12). El Hijo del Hombre "asciende a donde estaba antes" (Jo. VI, 62). La imagen se junta con su prototipo. El mundo creado se une por el hombre —su corona— al mundo divino. Con ello toda la creación alcanza su última y más alta consagración. Toma parte en la gloria y en la felicidad del Hijo de Dios. "Se convierte, en fin, en un himno infinito a la gloria del Padre, y a la voz de este himno se une el mismo Verbo eterno, ordenando todos los sonidos en un acorde perfectamente armonioso" (105). Exactamente en esto, desde el punto de vista ontológico, consiste la Redención.

"Así como si un vaso de alabastro lleno de perfume, por un artificio cualquiera se volviera perfume, dice Nicolás Cabasilas, el perfume no quedaría aislado de su ambiente exterior, puesto que no quedaría retenido en lo interior ni encerrado en sí mismo, así estando nuestra naturaleza deificada en la carne del Salvador, nada separa ya a Dios del género humano, y por lo tanto nada se opone ya en adelante a nuestra participación en las gracias, fuera del pecado" (106)

"Habitando en el seno de la Trinidad, escribe San Cirilo de Alejandría, Cristo nos coloca a todos en presencia del Padre. En efecto: lo mismo que, siendo la vida misma, murió sin embargo y resucitó por nosotros según la Escritura, así, aunque ve siempre al Padre y siempre es visto por el Padre, con todo, conforme a las sagradas letras, he aquí que aparece delante de Dios. Esto se entiende cuando Él se hizo hombre, no por Él, sino por nosotros, en cuanto era hombre y en cuanto faltaba aún a la obra de nuestra salvación el que subiésemos nosotros mismos a los cielos, lo cual sucedió en Cristo, el primero" (107)

La Ascensión de Cristo, primicia y jefe del género humano, es la maravillosa realización de esta esperanza que vive en el corazón de todo hombre y la justificación de toda la aspiración de su espíritu. En efecto: ella no se ha agotado por la glorificación personal del Salvador. A causa de la "identificación" de Cristo con todo el género humano, la ascensión de la humanidad terrena todavía no transfigurada debe seguir a la de su jefe. Esta ascensión no deja de continuar. Es el fundamento y el objeto, el principio y el fin de todo.

Así: como en todos los cultos de la antigüedad la víctima del sacrificio era considerada como el símbolo de la unión de los fieles con la divinidad, como algo santo y santificador, así Cristo "el Cordero inmolado desde el comienzo del mundo" (Apoc. XIII, 8) será en adelante "un espíritu vivificante" (I Cor. XV, 45), la fuente de toda vida espiritual. Elevado por sobre los límites y los lazos del tiempo y del espacio, ya no es más que una "inmensa gracia" (P. Lippert).

La plenitud de la gloria, que clarifica al jefe de la raza en su humanidad como Hijo de Dios, se difunde también sobre todos sus miembros, a fin de que a su vez sean llenos de la dignidad y de la fuerza divinas, en unión con su jefe, y se conviertan en lo que Él es: un Cristo único.

Tal es, en otros términos, el cumplimiento perfecto de la oración sacerdotal de Cristo en la víspera de su muerte: "Padre, yo quiero que todos los que me has criado estén también conmigo allí donde

yo estaré, a fin de que *vean mi gloria* que Tú me has dado, porque Tú me has *amado* antes de la fundación del mundo... Yo les he hecho conocer tu nombre y se los haré conocer, a fin de que el amor con que me has amado esté en ellos y yo también esté en ellos" (Jo. XVII, 24-26).

Las relaciones que en adelante existen entre Dios y los hombres deben ser semejantes a las de un padre con sus hijos. Son la extensión de este primer amor que el Padre tiene al Unigénito. A nuestra manera también nosotros entramos en esta unidad en la cual el Hijo está vinculado al Padre. Seremos uno, como el Padre y el Hijo son uno; seremos uno en el Padre y en el Hijo; seremos uno con una unidad perfecta. Y el Padre nos amará como ama a su Hijo, con el mismo amor de donde procede el Espíritu Santo (108)

En una palabra, Cristo nos da la "vida eterna". Esta no se presenta como una "vida sin fin" (una tal vida es ya nuestra por el hecho de que Dios nos ha creado como seres espirituales), sino que es una participación en la vida misma de la Santísima Trinidad. Y no sólo para que podamos conocer algo de esta vida, sino además para que podamos participar inmediatamente en ella, para que "seamos llamados hijos de Dios y para que lo seamos en efecto" (I Jo. III, 1) y para que llevemos verdaderamente en nosotros a la Santísima Trinidad. Con excepción de la unión hipostática, Dios no puede estar más cerca de su criatura.

Es, pues, claro que la ascensión de Cristo no es comparable a ninguna otra separación habitual que pueda tener lugar en el espacio y en el tiempo. "Jesucristo se fue y se alejó de los hombres, dice San Ireneo; sin embargo, dondequiera que uno de los que creen en Él lo llama y lo invoca cumpliendo su voluntad, Jesús se acerca, se presenta y escucha las demandas de los que se dirigen a Él con un corazón puro" ⁽¹⁰⁹⁾. Aunque estemos privados de su presencia visible, Él permanece entre nosotros. Esta presencia hace pensar en su presencia eucarística en nosotros después de la recepción del sacramento y en la unión que es su consecuencia. A la verdad, esta presencia eucarística, símbolo y causa eficiente de la unión vital que se establece entre Cristo y el alma, es pasajera; pero la unión de que se trata aquí, es decir, la habitación recíproca de Cristo en el alma y del alma en Él, permanece y se realiza en la unión espiritual de Cristo con el alma. "El que me recibe vivirá por mí..., como yo vivo por el Padre" (Jo. VI, 37).

Algo análogo se produce en el caso de la ascensión. Cristo se va, visiblemente, sensiblemente, pero permanece junto a los suyos por toda la eternidad. Por sus méritos, que le valieron su propia glorificación, el Salvador merece también ser el autor de nuestra santidad y de nuestra bienaventuranza. Para hablar con exactitud, *es el mismo mérito* el que se extiende a Él y a nosotros, de la cabeza a los miembros. E inversamente, precisamente por este mérito adquiere el poder de hacer de los hombres hijos de Dios, el poder de "completarse" en el género humano, de perfeccionarlo, de restaurarlo, de recapitularlo en sí para siempre ⁽¹¹⁰⁾. Y esto tiene por efecto producir un modo de presencia muy especial del Salvador aquí abajo. "Una es la presencia que Él tiene en nosotros, porque nosotros somos su templo, dice San Agustín, y otra es la que Él tiene *porque nosotros somos Él mismo (quia et nos ipse sumus)*. Y lo somos en cuanto somos su cuerpo y en cuanto que Él mismo, para hacerse nuestra cabeza, se hizo hombre" (111)

Así es como funda y anima su Iglesia, o por mejor decir, así es como realiza su Iglesia, corona y perfección de la obra de la Redención. En ella se revela el fruto de su muerte (Hechos, XX, 28).

El, el Hijo único, y su pueblo, es decir, "la humanidad reunida de nuevo con su principio divino por la mediación de Cristo" (Solovief) ⁽¹¹²⁾, he aquí *lo que es la Iglesia*. Ella no es, por lo tanto, sólo una sociedad, sino "la ciudad santa, la nueva Jerusalén", "la comunión viviente de todos entre todos y Dios", en la cual cada uno encuentra el camino que conduce al Reino de Dios, y no en forma aislada, sino en un todo orgánico, con sus hermanos que, como él, buscan la vida en Cristo. Todos necesitan los unos de los otros, y todos se completan bajo el influjo vivificante de Cristo que obra místicamente en cada miembro, a la manera de un principio ordenador y vital de todo el conjunto.

Así crece la Iglesia, y aunque tenga necesidad de la sangre y de la tierra, no serán estos elementos los que condicionarán su origen. Así como el Verbo, al unirse a la carnes, la elevó sin destruirla ⁽¹¹³⁾ hasta asemejarla a Él, así Cristo se apodera aquí, con su poder redentor, de lo más profundo del ser natural. Así transforma al hombre natural en su imagen y le da parte en la vida divina, sin destruir, sin embargo, su carácter de criatura. Estas dos acciones son similares; es lo mismo, o para hablar con propiedad, es una sola y misma acción que se prolonga sin cesar, la única y misma vida que se desarrolla y se extiende. El hombre es el centro más elevado de la creación, el "microcosmos" del

"macrocosmos". Así el universo entero, con derecho si no de hecho, aparece divinizado por el género humano con él.

La idea exacta de la Iglesia es, pues, la de un "cosmos cristianizado". La Iglesia es todo, ella sola es la plenitud del ser, de la vida, del mundo y de la humanidad, pero en el estado de "cristianización", de santificación ⁽¹¹⁴⁾. Ella es el cuerpo vivo del Verbo Divino que crece primero como "un pequeño germen... y se desarrolla poco a poco para reunir al fin de los tiempos a toda la humanidad y a toda la naturaleza en un organismo universal a la vez divino y humano" (115)

Por esto, si todo no es divino en la Iglesia visible, el elemento divino es ya visible en ella. Es absoluto e inmutable ; forma y domina la Iglesia ; sin él no hay Iglesia. El es la fe, los sacramentos y la jerarquía. Porque Cristo dijo: "Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida". Si continúa estando constante y plenamente presente en su Iglesia, lo está como Camino, Verdad y Vida. La sucesión jerárquica que instituyó es el camino, la fe en el dogma de su encarnación es el testimonio de la verdad presentada por Cristo, los sacramentos son los fundamentos de la vida de Cristo en nosotros. En el orden jerárquico es el mismo Cristo el que está presente en cuanto camino; en la profesión de fe está presente en cuanto verdad; en los sacramentos está presente en cuanto vida ⁽¹¹⁶⁾. Por la unión de estos tres elementos se establece el Reino de Dios, en el que Jesucristo es Rey y, por mejor decir, cuya "verdadera naturaleza es la realidad divina de Cristo en la tierra" (117). La voz y el órgano de este Reino están representados por la jerarquía; en cuanto a su vida interior y mística, ella encuentra su expresión visible en los dogmas y en los sacramentos.

Y como el fin que persigue Cristo es ante todo un fin religioso —unir consigo a todos los hombres y por él a Dios—, lo realiza sobre todo por la Eucaristía. La Eucaristía es el gran medio que usa el Espíritu Santo para hacer de cada uno de nosotros un portador de Cristo, un "cristóforo" ⁽¹¹⁸⁾. Ella es el camino de Dios a nosotros y de nosotros al seno de la divinidad. "Así como si alguien se acerca a dos trozos de cera y los funde en el fuego, los reduce a no ser más que uno, así, por la recepción del cuerpo de Cristo y de su preciosa sangre Él está en nosotros y nosotros estarnos unidos a Él" (S. Cirilo de Alejandría) (119)

Así el objeto supremo de la Encarnación —su extensión al mundo entero— halla su cumplimiento en la Eucaristía. Por ella se realiza la transformación real y completa de nuestro ser de criatura pecadora en el ser glorioso de Cristo. A los que se han hecho semejantes a Él, los toma y los eleva, por la virtud de los sacramentos, por encima de los límites de la vida de aquí abajo y los conduce hacia el Padre ⁽¹²⁰⁾. En esto consiste la inmensa importancia de la Eucaristía, no sólo como sacrificio sino también como banquete, en la obra de la Redención. Por la Eucaristía se opera, a diferencia de lo que sucede en la unión moral 'de pensamiento y por amor, la "participación física" (121) de toda la humanidad con Dios en Cristo. Por la Eucaristía la Iglesia se forma y se mantiene. La Eucaristía es el recuerdo vivo del principal acontecimiento de toda la obra redentora del Señor. Ella es la apropiación real de toda la abundancia de la salvación contenida en la Redención, por la unión con el Hijo de Dios y por la participación en su vida y en su naturaleza divina.

"Partiendo de la idea de la Iglesia como cuerpo de Cristo, 'dice Vladimiro Solovief, entendido no en sentido metafórico, sino en el sentido de una proposición metafísica, debemos persuadirnos de que un cuerpo debe absolutamente crecer y perfeccionarse" ⁽¹²²⁾. En todas partes,, de un extremo al otro del mundo, hasta más allá de todas las fronteras humanas, de los pueblos, de los mares y de los desiertos, entre los blancos como entre los amarillos y los negros, entre los campesinos, los comerciantes o los obreros, entre los sabios y los ignorantes, en las grandes ciudades como en lo más oculto de los campos, en todas partes la misión de la Iglesia será 'hacer de cada conciencia humana particular, de cada comunidad humana, una conciencia cristiana y una comunidad cristiana (Efes. III, 16, 17), y esto no por la fuerza (Mat. IV, 6, 9), sino por la transformación interior y por la transfiguración de las almas (Jo. III, 5). Así la Iglesia reunirá la multiplicidad de los centros espirituales en un hogar omnipresente y sin embargo único que los abarcará a todos, y que es el Verbo hecho carne. Y porque la Iglesia es toda la obra de la Redención, porque representa los brazos extendidos del Salvador que quiere abrazarlo todo y que es el único camino que conduce al Padre (Jo. XIV, 16), Cristo santifica a las almas humanas aquí abajo, *en la Iglesia y por la Iglesia*, y solamente en la unión con ella se realiza la redención de los creyentes. "No hay más que *un solo cuerpo y un solo* Espíritu..., como también *una misma esperanza*", dice San Pablo a los Efesios. "No hay más que *un solo Señor*" que es la cabeza de este cuerpo, *una fe, un bautismo*", porque no hay

más que *un* solo Dios, Padre de todos, que está *por encima* de todos, que *obra por todos*, que *está en todos*" (Efes. IV, 4-6).

Todas las gracias deben ser atribuidas, en efecto, únicamente a los méritos de Cristo, jefe místico de la Iglesia. Los que no forman parte de la Iglesia visible reciben también, como de un arroyo que mana del gran torrente que corre sin cesar de la cabeza, Cristo, sobre su cuerpo místico ⁽¹²³⁾. Ellos las obtienen como destinados a ser incorporados aquí abajo o en el más allá a la unidad viviente de este cuerpo. Mientras aguardan esta incorporación viven en la irradiación de la verdad que emana de este cuerpo místico: desde ahora, sin saberlo, viven de su vida. Tal es el sentido de la célebre máxima de Orígenes ⁽¹²⁴⁾ que parece tan chocante a primera vista: "Fuera de la Iglesia no hay salvación".

¿ Hay que extrañarse entonces si la Iglesia responde a veces muy poco a la idea que nosotros tenemos de una obra de Dios, o si hasta les parece a tantos otros singular y rara? Conviene recordar aquí lo que escribía San Metodio de Olimpo, teólogo eminente del siglo IV y mártir: "La Iglesia yace en los dolores del alumbramiento hasta que Cristo esté formado y haya nacido en cada uno de nosotros, a fin de que cada uno de los santos, por la participación de Cristo, sea otro Cristo" (125).

Es que la Iglesia es, en efecto, real. Es una realidad teándrica, a la vez divina y humana, y "¿qué hay de más extraño en el mundo que la realidad?" (Dostoiewski). El mismo Hijo del hombre desconcertaba a los hombres, hasta el punto de llegar a ser "una señal de contradicción" (Luc. II, 34). "Como cuerpo de Cristo la Iglesia no tiene todavía hoy su cuerpo glorificado, plenamente transfigurado" (Solovief) ⁽¹²⁶⁾. Ella reúne a toda la humanidad, porque es precisamente esta humanidad en marcha hacia Dios. Por esto encontramos en el camino de la Iglesia sangre y lágrimas, por esto sus pies y sus vestidos están cubiertos de polvo y de barro, y en su rostro se lee la historia de una vida llena de dolores. Esta Iglesia lleva todo el pasado del género humano, lo recapitula y presenta, en cuanto verdadero cuerpo del Hombre-Dios, tal como fue El mismo, la unión "sin separación ni confusión" de lo divino y lo humano. "El que ha comprendido verdaderamente lo que representa la Encarnación y cree en el misterio de lo Absoluto sostenido en los brazos de una mujer; el que ha suscrito el Concilio de Efeso y afirma, por consiguiente, sin dudar que Dios tuvo hambre y sed, que Dios tuvo la edad de dos meses, *diménaion theón einai* (esta fórmula escandalizaba a Nestorio) (127) — que durmió, que sudó, que fue apretado tan de cerca por la turba que casi se ahogaba, ...éste no tiene dificultad en encontrar, bajo las apariencias más ruines y hasta las más chocantes, las realidades más divinas y más necesarias" ⁽¹²⁸⁾. De lo contrario es que se quiere entrar con Cristo en la gloria sin lucha ni sufrimiento. Y sin embargo, para ser "Dios" con El, es necesario también haber sido "hombre" con El. En lugar, pues, de despreciar la miseria humana, como si no existiese o como si no fuese más que el resultado superficial de un azar desgraciado, en lugar de rebelarse contra ella, como se hace ante un enemigo exterior cuya violencia se quisiera evitar, es necesario, a ejemplo de Dios mismo, tomar la correspondiente parte de responsabilidad en todos estos males. Este es el único modo de remediar el mal y de ayudar a la salvación de la humanidad. "Al fin, como dice Dostoiewski, ¡ Dios será el vencedor!" Estas palabras contienen el perdón — el perdón también para la Iglesia en la medida en que, demasiado humanos, sus miembros son pecadores.

"La iniquidad de la humanidad cristiana, dice muy justamente Berdiaeff, es una iniquidad humana, es la de la traición humana y de su decadencia, de su culpabilidad y de sus debilidades humanas; no es la iniquidad del cristianismo ni una mentira de Dios" ⁽¹²⁹⁾. La Iglesia no promete tampoco que basta pertenecer a ella exteriormente y llevar el nombre de católico para poseer y conocer toda la verdad, de tal modo que no hubiera que valerse más que de este título. Ella promete más bien que todos aquellos que buscan honestamente la verdad, *en ella y por ella* la encontrarán. Y el que la busca sinceramente ése ya pertenece, en cierto modo, a la Iglesia, o por lo menos está en el camino que conduce a ella. La Iglesia promete y garantiza que Dios habita por ella en la humanidad, uniendo su vida a la nuestra, pues El ha puesto en nuestros corazones el deseo de encontrarlo y El mismo va al encuentro de este deseo.

"La Iglesia obra como medio, como terreno fértil, como atmósfera. Más exactamente, es Dios el que obra por medio de ella" ⁽¹³⁰⁾ Que Dios haya podido y pueda realizar su obra por medio de nuestras manos débiles y manchadas, esto es sobre todo lo admirable. Porque no hay que olvidarlo : para formar su cuerpo místico el Verbo no toma, como en el instante de su Encarnación, la carne santa de una virgen purísima, sino nuestra propia humanidad que, aunque santificada en su raíz por la

Encarnación, sigue siendo, por el hecho de nuestra libertad creada, débil y capaz de pecar. Cuanto más divina y humana aparece su obra, más teándrica es. Pero como no subsiste más que en El, como no está arraigada más que en El, esta obra no habla más que de El. La historia de la Iglesia, que Pascal llama la "historia de la Verdad" ⁽¹³¹⁾, la historia de los santos, la historia de las almas de cada uno de nosotros, el conjunto de los sucesos del mundo, las funciones litúrgicas, la eficacia de los sacramentos, en una palabra, *todo* no es más que la obra de Cristo. En todo y siempre se revela algo de El, algo que no podía aparecer en el tiempo de su vida terrena y que descubre ahora en los hechos concretos de nuestra existencia.

Esta unión inseparable de Cristo con su Iglesia y la vida que El prolonga en ella nos ayudan también a comprender mejor la historia de su vida terrena. ¿Cómo se podría explicar de otro modo, en efecto, que Dios tuvo el gesto inaudito de descender a la tierra y que un paso tan increíble no haya acabado más que en una permanencia de algunos años aquí abajo? Treinta y tres años, de los cuales treinta de vida oculta, ¿qué son en comparación de los miles de años de historia de la humanidad? ¿Por qué Dios habría juzgado necesario poner en juego su omnipotencia y todos su amor, derribar todos los obstáculos y suprimir todas las distancias para obtener un resultado tan fugaz? Evidentemente, este instante de contacto con el Verbo hecho hombre, este rápido rozamiento superaba infinitamente todas las esperanzas humanas. Pero ¿era bastante para agotar una munificencia como la suya y para satisfacer un amor como el suyo, que es el "Amor mismo"? ¿Cómo se aclaran todas estas cuestiones oscuras cuando se considera la verdad en toda su plenitud! La vida de Cristo, su don de sí estaban prometidos y preparados desde hacía siglos. En los días de su vida mortal todo se realizó con plenitud en su persona teándrica. En fin, de su plenitud ella se expandió a los hombres para permanecer hasta el fin, a través de los tiempos. Y todo esto no constituye más que un Cristo, el Cristo único, el que era ayer, el que es hoy y el que será siempre. Todo esto no constituye más que un solo hombre, difundido por todo el orbe terrestre y que crece a medida que se desenvuelven los siglos, "unus homo, diffusus toto orbe terrarum et succrescens per saecula saeculorum" (S. Agustín) ⁽¹³²⁾.

El cuerpo histórico de Cristo nació y creció; ¡ el cuerpo místico nació también él y creció hasta su madurez! Los dos están unidos muy estrechamente. El cuerpo místico es, por así decirlo, la plenitud del cuerpo histórico, su "pleroma" (Efes. I, 23). Ninguno de los dos está completo sin el otro. Sin la historia de Jesús, la historia de la Iglesia no sería más que un cuerpo sin cabeza. Y por otra parte, sin la historia de la Iglesia la historia de Jesús no sería más que una cabeza sin cuerpo. Sería una vida que brota, pero que no brota de ninguna parte; sería una luz intensa, pero que no alumbraría nada. Y esta segunda historia no es en el fondo sino la primera, porque no hay más que un solo Cristo.

El Salvador vuelve, pues, de nuevo entre nosotros. La razón es la misma por la cual nos había dejado: estar más cerca de nosotros, más íntimamente aún. El mismo lo dice: "Os conviene que yo me vaya, porque si yo no me voy el Consolador no vendrá a vosotros; pero si yo me voy os lo enviaré... Cuando el Consolador que yo os enviaré del Padre, el Espíritu de verdad que procede del Padre, haya venido, dará testimonio de mí... Cuando el Espíritu Santo descienda sobre vosotros seréis revestidos de fortaleza y daréis testimonio de mí en toda la Judea y en Samaria y hasta las extremidades de la tierra" (Jo. XVI, 7; XV, 26; Hechos, I, 8).

Habían pasado diez días después de la Ascensión. En la fiesta de Pentecostés los Apóstoles se hallaban todos reunidos en la sala alta, en Jerusalén, con María, Madre de Jesús. De pronto vino del cielo un ruido poderoso como de un violento golpe de viento, que llenó toda la casa donde estaban reunidos. Aparecieron lenguas separadas, como de fuego, y se posaron sobre cada uno de los asistentes. Y "todos fueron llenos del Espíritu Santo, y comenzaron a hablar en otras lenguas, según lo que el Espíritu Santo les daba para expresarse" (Hechos, II, 1-6). Y cada uno de los que estaban presentes en esta escena los oyó hablar en su lengua propia (Hechos, II, 11).

El Espíritu Santo, que reposa sobre Cristo (Hechos, II, 33), se difunde también sobre su humanidad *terrena* en la persona de sus discípulos. El une a todos los pueblos, con la diversidad de sus lenguas, en la unidad de la fe, profetizada y simbolizada por el prodigio de las lenguas de fuego. Así la obra de Cristo recibe su pleno perfeccionamiento. Desde entonces su cuerpo místico adquiere la plenitud de la vida, mientras que el Salvador permanece impasible en su gloria divina. A partir de este día la

comunidad es asegurada junto con El en la Iglesia que, por este hecho no se halla ya como todo el resto del universo, sujeto al orden ordinario de la Providencia, sino bajo la conducción muy especial y concreta de la tercera Persona de la Trinidad, del Espíritu Santo. "Donde está la Iglesia allí está también el Espíritu de Dios; •y donde está el Espíritu de Dios allí está la Iglesia y toda su gracia" (S. Ireneo) ⁽¹³³⁾.

Así se resuelve por sí misma la contradicción aparente entre dos verdades: la una, tantas veces enunciada aquí, de que la Encarnación es para los hombres causa eficiente de vida eterna ; y la otra, no menor, de que la muerte de Cristo, sacrificio real, lleva la redención a los que creen en El. En virtud de su Encarnación el Verbo fué, entre los hombres, la fuente de vida, pero durante su vida mortal los efectos de ella estaban como limitados y restringidos. "El Espíritu aun no había sido dado porque Jesús aun no había sido glorificado", dice San Juan (VII, 39). No fue sino después de su muerte y de su ascensión cuando Cristo recibió la participación en la gloria eterna que el Hijo posee con el Padre "antes que el mundo existiese" (Jo. XVII, 5). Cristo transfigurado, glorioso, difunde el Espíritu Santo sobre aquellos que el Padre le ha dado (Jo. XVII, 2), es decir, que *les da la vida*, porque donde está el Espíritu Santo, allí está la plenitud de la vida (Jo. VII, 38). San Ireneo escribe muy justamente aún: "Así como los granos de trigo no pueden convertirse en pasta y en pan si no están impregnados de agua, así nosotros no podemos ser uno con Cristo Jesús sin esta agua que viene del cielo. Y como la tierra árida no puede dar frutos sin recibir la lluvia, así nosotros, que por naturaleza nos parecemos a la madera seca, no produciremos jamás frutos de vida sin la lluvia de la gracia que viene de lo alto. . Este don, que el Señor ha recibido del Padre, lo da también a los que tienen parte en El, enviando sobre toda la tierra el Espíritu Santo" ⁽¹³⁴⁾. El es el "dedo de Dios" (S. Basilio) ⁽¹³⁵⁾, el "óleo de la unción" (S. Gregorio Niseno) ⁽¹³⁶⁾. Es el que, desde toda la eternidad, procede del Padre por el Hijo, y por el mismo Hijo se difunde sobre los hombres ⁽¹³⁷⁾. El "aspira" el alma en Dios, y por esta aspiración "la eleva a una altura admirable; la llena de sí mismo y la hace capaz de producir en Dios la misma aspiración de amor que el Padre produce con el Hijo y el Hijo con el Padre, y que no es otra que el mismo Espíritu Santo" (S. Juan de la Cruz, 1543-1591) ⁽¹³⁸⁾

El Señor no nos ha merecido solamente el poder "ser hijos de Dios" (Jo. I, 12); también nos ha hecho capaces y dignos de obtener la salvación. Por la unión de su Persona con la humanidad ha santificado el género humano y en esa forma lo ha hecho digno de recibir al Espíritu Santo, al que no puede acercarse nada que no sea puro. Además por toda su vida justificó y selló su unión con la humanidad. En El, por la fuerza del amor, la humanidad ha vencido al pecado, lo ha expiado hasta el extremo y se ha mostrado digna del amor y de la gracia de Dios. En fin, Cristo, por su enseñanza, su vida, su pasión, ha iluminado y encendido el alma humana, que se había encerrado en sí misma al apartarse de Dios y de su amor. Todos los obstáculos, nacidos del pecado y del alejamiento de Dios, y que se oponían a las relaciones del corazón humano y de la razón humana con Dios, han sido eliminados y destruidos por Cristo. El hace nacer el arrepentimiento en el alma pecadora y despierta su deseo de Dios, hasta entonces dormido y apagado. El atrae a los hombres hacia Sí por el amor y arroja en los corazones humanos la semilla de una vida nueva y superior, con la fe en El y con el amor por El. Fecundar esta semilla depositada por Cristo en medio de los rayos ardientes de la luz y transformar así al hombre en hijo de Dios, tal es la obra del "Espíritu Santo.

"Por su virtud santificante el Espíritu nos hace perfectamente conformes a Cristo. El es verdaderamente como la forma, *morfé*, de Cristo nuestro Salvador, y El imprime en nosotros, por Sí mismo, la imagen divina, *exeikonismón*", dice san Cirilo de Alejandría ⁽¹³⁹⁾. Así crece en Cristo, en el Espíritu Santo, el mundo nuevo, el mundo celestial, la comunidad perfecta y orgánica, la Iglesia, "Ángel guardián de la nueva criatura" (Solovief). En efecto : por el Espíritu, Cristo vive en cada sarmiento de la vid y todos no son más que un Cristo. Y como cada alma posee a Cristo todo entero, posee en Cristo a todos los que están en El, y por eso a todas las cosas. "No hemos sido hechos solamente cristianos, sino Cristo, dice San Agustín; ¿comprendéis, hermanos, captáis la gracia que Dios os ha hecho?" ⁽¹⁴⁰⁾.

En el Espíritu Santo madura el mundo nuevo, la creación divinizada. Hay más aún: a pesar de sus imperfecciones manifiestas, esta creación, por el descenso del Espíritu Santo al mundo, está ya unida a Dios divinizada porque Dios mora en ella, aunque todavía místicamente y sin embargo muy realmente; ella lo es tan realmente y verdaderamente como Cristo glorioso está invisiblemente presente bajo las especies del pan y del vino eucarísticos. Para creer en el Reino de Dios, en adelante, como dice Solovief, habrá que "unir la fe en Dios a la fe en el hombre y en la creatura

renovada. Todos los errores de la razón, todas las herejías, todos los exclusivismos, todos los abusos han nacido y nacen todavía del olvido de esta verdad" (141).

La manifestación próxima de la plenitud de la gloria está en marcha (I Jo. III, 2). El torrente de la gracia y de la vida divina arrastrará todo, lo envolverá todo, a todos los hermanos, a todos los hombres, a todas las creaturas que suspiran esperando ser liberadas de los lazos de la muerte y de la corrupción, y que aspiran a "la maravillosa libertad de los hijos de Dios" (Rom. VIII, 21).

Pentecostés es ya el sacudimiento y el advenimiento de esta renovación. Y como la alegría es la expresión de un mundo nuevo, fuerte y joven, el Espíritu es también la alegría radiante, la alegría eterna (Jo. XVI, 22-24). Alegría, paz y amor "que excusa todo, cree todo, espera todo, soporta todo" (I Cor. XIII, 7). El mismo sufrimiento se transforma en un himno al Espíritu Santo, en una llama de este amor que conduce al mundo entero al Hijo y por el Hijo al Padre. "Todas tus lágrimas brillan como diamantes sobre el atavío de la Madre de Dios: nada se ha perdido, ni el bien ni el mal ; todo está escrito en el libro de la vida. Los sufrimientos pasarán, nuestros tormentos se filtrarán en el olvido y nosotros no sentiremos más que reconocimiento... No puede ser de otra manera, el Señor nos sirve de ejemplo. El que sigue su camino, el camino del amor y de la cruz, comprende la grandeza del Reino de los cielos" (142).

La humanidad del viejo Adán y "por ella el mundo entero son conducidos por el Espíritu Santo a la glorificación en Cristo. Y lo mismo que en la primera creación la Santísima Trinidad se manifestó bajo figuras : el uno creaba, el otro era el brazo del Creador, y el Espíritu era el soplo de Aquel que daba la vida, así en la nueva creación: el Padre da la vida (*dsoé*), pero por el Hijo, mientras que el Espíritu Santo es el principio vivificador (*pnéuma tén dsoén emfysónti*)" (143). En él tiene lugar el encuentro misterioso y profundo con Dios, y este encuentro arrastra al hombre al seno de la divinidad : "El es el Consolador que nos asemeja a Dios" (S. Ireneo) (144), es el sello, el lazo de la unidad.

El trae al mundo "la vida en Cristo, le recuerda las enseñanzas de Cristo, perfecciona la obra de Cristo, conduce al mundo al advenimiento de Cristo, a la transfiguración y a la resurrección universal" (145).

La Redención del mundo está consumada. En adelante el camino del cielo a la tierra y de la tierra a los cielos queda trazado, y permanece eternamente abierto en el Espíritu Santo que, estando en el cielo, ha bajado a la tierra y permanece en ella. La escala que Jacob vió en sueños (Gén. XXVIII, 2) se ha convertido en realidad. Dios se ha reconciliado con la humanidad caída, y el hombre toma parte en la vida divina en el Hombre-Dios, que está sentado a la diestra del Padre.

Un río de agua viva, claro como el cristal, brota del trono de Dios y del Cordero y se esparce por la tierra. A los que tienen sed les da gratuitamente el agua de la fuente de vida : el vencedor poseerá toda la herencia. Y Dios será su Dios, y él será hijo de Dios. En adelante no cesará de subir de la tierra al cielo un cántico de acción de gracias :

"Hemos visto la verdadera luz,
Hemos recibido el espíritu celestial,
Hemos encontrado la verdadera fe.
Adoramos a la indivisible Trinidad,
Porque ella es la que nos ha salvado !" (148)

-
1. *Oratio XXXVIII*, 16, PG 36, 329.
 2. *Glaphyra in Exodum II*. PG 69, 437.
 3. Cf. I, Cor. I, 30; VI, 20; VII, 23; Col. I, 14; Ephes. I, 7, 14; I Tia.: II, 6.
 4. *Adv. Haer. V*, 2, 1. PG 7, 1124.
 5. *Quod Christus unus sit*. PG 75, 1356.
(⁶) *In Ioh. II* (I, 29). PG 73, 192.
 7. *De Adoratione in Spiritu et Veritate IX*. PG 78, 617.

8. *In Ioh. VI (X, 14). PG 73, 1045.*
9. *Ibid. V (VIII, 12). PG 73, 773, 1029.*
10. SALET, *La Croix du Christ, Unité du Monde*, p. 229-230.
11. *Idée du Sacerdote et du Sacrifice de Jésus-Christ, Préface*, París, 1677.
12. *Ench. Symb.*, n. 938.
13. Plegaria secreta del sacerdote durante el canto de los querubines (Liturgia de San Juan Crisóstomo).
- 14) F. M. DOSTOIEWSKI, *Zimnija Zasnietki o Letnikh Vpetchatleniaklz* (Notas de invierno sobre impresiones de verano), Berlín, 1922.
15. *Orat. de Incarn. Verbi 20. PG 25, 131.*
16. De Trinitate IV, XIV, 19. PL 42, 901.
17. *Sermo LXII de Passione Domini XI, 1. PL 54, 350.*
18. Liturgia de San Basilio, palabras de la Consagración.
19. *In Hebr. 3, 1, (25)*, en *Nestoriana* (fragmentos de Nestorio) recogidos por F. LOOFS, Halle 1905, p. 241.
20. Cf. J. GRIMAL, S. M., *El Sacerdocio y el Sacrificio de N. S. J. C.*, París, 1911, p. 77-78.
21. G. VON LE FORT, *Hymnes d l'Église (Cahiers des Poètes catholiques)*, Bruxelles, 1941.
22. M. DE LA TAILLE, *Op. Cit.*, p. 13-14.
23. Cf. M. DE LA TAILLE, *op. Cit.* p. 11-12; y más en detalle: *Mysterium Fidei*, París, 1924; Elucidatio VII, p. 97-98: 1) Nullum umquam esse Christo impositum a Patre praeceptum moriendi ; 2) Obligationem se dandi, trahendi, offerendi "i mortem in sacrificium fuisse nullam (Isaías, Hilarius, Chrysostomus, Ambrosius, Cyrilus, Anselmus, Bernardus, Thomas) ; 3) Non caruisse tamen illum obligatione eundi ex coenaculo ad suam passionem (Hilarius), moriendi (Ambrosius), acceptandae in harto passionis (Cyrillus), parendi legi divinae ibidem usque ad morte.n (Thomas). Quam igitur oblationem, neque ex natura rei, neque ex mandato paterno ortam, restat ut Christus contraxerit offerens se Deo ad mortem pro nobis in Sacramento. Quare omnia uno verbo Bernardus (*De erroribus Abaelardi*, VIII, 21-22. PL, 182, 1070) : "Non requisivit Deus Pater sanguinem Filii, sed tamen acceptavit oblatum".
24. ALGUSTINUS, *In Ioh. LX, XIII, 2. PL 25, 1798.*
25. A. DENVS, S. J., *Commentaire sn Exercitia spirit. S. P. N. Ignatii, Malines, 1893, p. 149-160.*
26. *Adv. Haer. III, 19,3 2G 7, 941.*
27. SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras, Vida escrita por ella misma*, Trad. de las Carmelitas de París), T. I., c. XX, p. 247-249.
28. Véase Dcm MARMION, O. S. B., *Cristo en sus Misterios*, Bruges, 1926, p. 312.
29. Cf. HuBY, *L'Évangile de Saint Marc*, p. 383.
30. J. LEBRETON, *La Vie et l'Enseignement de Jésus-Christ II*, p. 338.
31. PASCAL, *Pensées*, p. 574.
32. Cf. LEBRETON, *op cit.*, p. 338-339.
33. *Pensées*, p. 576.
34. *Crime et Châtiment I, c. 2*, narración de Marmeladof.
35. *Pensées*, p. 374-375.

³⁶ *Pensée.*, p. 375.

37. DOSTOIEWSKI, *El Idiota*, t. I (trad. de V. Dérély), París, 1887, p. 82-83.
38. Cf. CRASSET, S. J., *Considérations pour tous les jours de l'année I*, París, 1687, p. 340.
39. *De Incarn. Dei Verbi et contra Arianos* 5. PG 26, 992.
40. REUSS, *Histoire évangélique*, París, 1876, p. 653.
41. Cf. L. RICHARD, *Le Dogme de la Rédemption*, París, 1932, p. 198, 199, rem.
42. *Speculu perfectionis*, por el Hermano LEON, Leipzig, 1935, p. 250.
43. DOSTOIEWSKI, *Malenkij Gueroj* (El pequeño héroe), Berlín, 1922.
44. SCHRIFTEN, Iena, 1934, p. 255.
45. Primera gran oración de genuflexión de la Iglesia oriental en el oficio de la noche de Pentecostés.
46. Canon de la Iglesia oriental en honor de la Virgen.
47. *Sermón CCCXLIV*, 4. PL 39, 1515.
48. *Pensées*, p. 576, 577.
49. DOSTOIEWSKI, *Los hermanos Karamazof*, T. 1. p. II, 1. V, IV.
50. DOSTOIEWSKI, *Podrostok* (El adolescente), *op. cit.*, II, c. p. 346.
51. Cf. SALET, *La Croix du Christ, Unité du Monde*, p. 227-228.
52. S. BOULGAKOF, *Agnetz Bozij*, (El Cordero de Dios), París, 1933, p. 402.
53. Oficio de la Iglesia oriental el Jueves Santo.
54. SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA, *In IOh*, XII, 23. PG 74, 84.
55. *Serm. LIX de Passione Doman*, VIII, 8, 5. PL 54, 340.
56. BOULGAKOF, *op. Cit.*, p. 403-404.
57. *Enarr. in Psalm. CXXVII*, 3. PL 37, 1679.
58. *In Rom. VI*, 6. PG 74, 796.
59. *Enarr. in Psaim. LXXXVI*, 5. PL 37, 1105.
60. *Considérations chrétiennes*, París, 1691, T. IV, p. 194.
61. *Glaphyra in Num.* II. PG 69, 62-:-25.
62. *In Levit. Hom. IX*, 9. PG 12, 521.
63. SALET, *Op. Cit.*, p. 249.
64. Cf. N. ARSENIOW, *Iz Gizni Doukha* (De la Vida del Espíritu), p. 87-88; y BOULGAKOF, *Op. Cit.*, p. 399.
65. Oficio del Jueves Santo.
66. Citado por HuuY, *L'Évangile de saint Marc*, p. 429.
67. E. REUSS, *Histoire Évangélique*, p. 691; A. LOISY, *Les Évangiles synoptiques II*, Ceffonds, 1908, p. 685.
68. Cf. BOULGAROF, *op. cit.* p. 393.
69. Nicolás CABASILAS, *Vita in Christo III*. PG 150, 572.
70. Anáfora de la misa siríaca (cf. Renaudot, Liturg. Orient., Coll. II, 1847, p. 584).
71. Esta gloria universal de la cruz se expresa sobre todo en las imágenes rusas de la cruz. Véase al respecto TYCIAK, en su obra *Ostliches Christentum*, p. 23-24: "La impresión que ellas producen en nosotros es, para hablar con propiedad, indescriptible. En ellas se ve abrirse la tierra y el cuerpo del Crucificado levantarse como una llama de amor, buscando el

arrastrar consigo a la tierra pecadora hacia Dios, mientras que la frente inclinada y los brazos separados traducen una piedad infinita. Desde entonces nada de desesperación ; el último de todos, el más abandonado puede ser conducido al Padre".

72. TYCIAK, *op. cit.*, p. 23.
73. Maitines de la Iglesia oriental en la fiesta de la Exaltación de la Santa Cruz (14 de septiembre).
74. *Epist. Heortasticae*, XI, 14. PG 26, 1411.
75. Maitines de Pascua en la Iglesia oriental.
76. Tropaion de Pascuas en la Iglesia oriental.
77. *Philos. der Myth. und der Offenb.*, Abtlg. II, Bd. 4, Stuttgart, 1858, p. 219.
78. *Orat. Catech. XXV*. PG 45, 65, 68.
79. *Ibid.* XXXII, 1. PG 45, 80.
80. Cf. N. v. ARSENIOW, *Die Kit-che des Morgenlandes*, Berlin-Leipzig, 1926, p. 11; y *Die Aufer. tehung (Evangelische Jugendhefte*, 4. 3, 1937, p. 49-51).
81. VI. SOLOVIEF, *Obras* (en ruso), t. VIII, San Petersburgo, p. 107.
82. *Epist. Heortast.* XI, 14. PG 26, 1411.
83. DOSTOIEWSKI, *LOS Hermanos Karamazof*, T. I, P. II, 1. VI, c. 2b.
- ⁸⁴ Canto de Iglesia de la liturgia oriental, citado por N. ARSENIOW en *Iz Gizni Doukha*, p. 50.
85. SAN JUAN DAMASCENO, *Carminr el cantica*. PG 96, 840-844; (trad. francesa en *Páques*, Ed. "Istina", Lille, 1929).
86. PG 59, 721-724 (trad. francesa, *ibid.*, p. 23-24).
87. Cf. ARSENIOW, *Iz Gizni Doukha*, p. 47.
88. Cantos de Iglesia, citados por ARSENIOW, *op. Cit.*, p. 47-48.
89. *De Incarnat. Verbi*, 10. PG 25, 113.
90. DOSTOIEWSKI, *Los Hermanos Karamazof*, T. I, P. III, 1. VII, c. 4.
91. La expresión es de San Gregorio Nacianceno, *Epist.* CLXXI. PG 37, 280.
92. *Sermons* II, Paris, 1930, p. 116.
93. Liturgia alejandrina de san Basilio el Grande (RENAUDOT, *op. Cit.* p. 75).
94. F. E. BRIGHMAN, *Liturgies Eastern asid Western I* (Anáfora de la liturgia armenia), Oxford, 1896, p. 413. La opinión según la cual los ángeles fueron salvados y elegidos por Cristo (salvati et praedestinati) fué sostenida, entre otros teólogos occidentales, por F. SUÁREZ, S. J. (1548-1617). Véase *De Praedestinatione I, XX*, 11. *Comm. ac Disp. in III part. D. Thomae*, XII=, Sect. I, 6.
95. F. E. BRIGHMAN, *Liturgies*, p. 514.
96. *Liturgia de San Juan Crisóstomo*. PG 63, 916.
97. *Adv. Haer. V*, 2, 2. PG 7, 1125.
98. *In Ioh.* XI, 11. PG 74, 561.
99. Oficio de vísperas de la Iglesia occidental en la Fiesta de Corpus.
100. *Adv. Haer. IV*, 18, 5. PG 7, 1028-1029.
101. Cf. DE LA TAILLE, *Esquisse du Mystère de la Foi*, p. 35-36.
102. BOULGAKOF, *ap. Cit.*, p. 417.
103. *Adv. Haer. IV*, 13, 1. PG 7, 1007.

104. Más en detalle: G. DE BROGLIE, *Du caractère mystérieux de notre élévation surnaturelle* (Nouv. Rev. Théol. Vol. 64), Louvain, 1937, p. 337-376.
105. SCHEEBEN, *Mysterien*, p. 348.
106. *Vita in Christo* III. PG 150, 572; trad. francesa, *op. cit.*, p. 89.
107. *In Ioh. X, 2*. PG 74, 432; trad. E. MERSCH, S. J., en *le Corps Mystique du Christ*, t. 1, Louvain, 1933, p. 441-442, nota 2.
108. Cf. E. MERSCH, *sn Filio* (Nouv. Rev. Théol. Vol. 65), Louvain, 1938, p. 563.
109. *Démonstration de la Prédication apostolique*, 97; trad. francesa por J. TIXERONT y J. BARTIOULOT, en *Recherches de Science religieuse*, T. VI, Paris, 1916, p. 428.
110. Cf. SAN IRENEO, *Adv. Haer.* III, 16, 6; 18, 7. PG 7, 925-926; y también *Démonstration de la Prédication apostolique*, 37.
111. *In Ioh. CXI*, XVII, 6. PL 35, 1929.
112. *Vorlesungen über das Gottmenschentum*, trad. alemana de H. KdHLER, Stuttgart, 1921, p. 215.
- (13) "Qui natus de Virgine matris integritatem non minuit, sed saoravit" (Secreta de la misa de la Natividad de la Santísima Virgen, 8 de septiembre).
114. Cf. Nicolás L3ERDIAEFF, *Esprit et Liberté*, Paris, 1933, p. 348-349.
115. SOLOVIEF, *op. Cit.*, p. 216.
116. Cf. SOLOVIEF, *Die geistigen Grundlagen des Lebens*, Stuttgart, 1922, p. 107, 115, 117-119.
117. SOLOVIEF, *op. cit.*, p. 6; y *La Russie et l'Église universelle*, p. XVII.
118. Cf. la poscomunión del martes de Pentecostés: "Mentes nostras Spiritus Sanctus divinis reparet sacramentis".
119. *In Ioh. X, 2*. PG 74, 341-344.
- 120 Cf. Anselm STOLZ, O. S. B., *Theologie der Mystik*, Regensburg, 1936, p. 241.
- 121 *Katá médexin fisikén*, SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA, *In Ioh. X, 2*. PG 74, 341-344.
122. *Die geistigen Grundlagen des Lebens*, p. 107-108.
123. Cf. J. BAINVEL, S. J., *Hors de l'Église pas de salut*, Paris, 1913 ; y Karl ADAM, *Le vrai Visage du catl-olicisme*, Paris, 1931, p. 222-245.
124. *In Josue Hom.* III, 5. PG 12, 841-842.
125. *Convivium decem Virginum*, *Symposion VIII*, 8. PG 18, 149.
126. *Op cit.*, p. 107-108.
127. *Conc. Eph* Part. II, Act. 1.
128. Cf. P. CHARLES, S. J., *La Robe sans couture*, Bruges, 1923, p. 147.
129. *Konetz Rennansa (El fin del Renacimiento)*, en *Sofia I*, Berlín, 1923, p. 44.
130. R. GUARDINI, *Vom beben des Glaubens*, p. 152-155.
131. *Pensées*, p. 728.
132. *Enarr. in Psalsn. CXVIII*, Sermo XVII, 6. PG 37, 1547, y E. MEESCH, *La Vie historique de Jésus et sa Vie mystique* (Nouv. Rev. Théot. vol. 60) Louvain, 1933, p. 5-20.
133. *Adv. Haer.* III, 24, 1. PG 7, 966.
134. *Ibid.*, III, 17, 2. PG 7, 930.
135. *Epist.* I, VII, 11. PG 32, 265.

- 136 *De Orat. Dominica. Or. III. PG 44, 1149.*
137. JUAN DE CRONSTADT (1828-1908), *Moja giznj vo Khristé (Mi vida en Jesucristo)*, vol. II,). 359.
138. *Ccíntec espiritual, c. XXXIX*, Obras II, Toledo, 1912, p. 359. Trad. francesa de las Carmelitas de París, t. IV, Tours. 1922, p. 421.
139. *Hom. Pasch. X, 2. PG 77, 617-620.*
140. *In. Ioh. XXI, V, 8. PL 35, 1568.*
141. VL. SOLOVIEF, *Tri Reci v pamjatj Dostojewskago, (Tres discursos sobre Dostoiewski)*, 3er. Discurso, vol. III, San Petersburgo, P. 212.
142. Cartas de la emperatriz Alejandra de Rusia, 2-15 de marzo y 6-19 de abril de 1918 (cuatro meses antes de su muerte). Archivos privados.
143. Nicolás CABASILAS, *Vita in Christo II. PG. 150, 532-533.*
144. *Adv. Haer. III, 17, 2. PG 7, 930.*
145. S. BOULGAKOF, *Zur Frage der Weisheit Goties* (en Kyrios, Heft 2), KSnigsberg, 1936, P. 95.
146. Poscomuni3n de la misa oriental de San Juan Cris3stomo.

CAPÍTULO VIII

LA VIDA HUMANA A LA LUZ DE LA ENCARNACI3N DOLOROSA

El primer hombre fue creado a imagen de Dios, que es su Hijo. Y por esto el Hijo se hizo hombre m3s bien que las otras Personas divinas, porque 3l es el m3dulo, la idea y el modelo de nuestra creaci3n. Y por consiguiente lo deb3a ser de nuestra reparaci3n. Porque una obra destruida debe repararse sobre la idea que le di3 origen. Se reforma un cuadro ajust3ndolo al original. Debemos pues, reformarnos sobre la Imagen de Nuestro Se3or puesto que sobre ella hemos sido fcrmad3s ; y en esta semejanza consiste nuestra santidad y nuestra perfecci3n. (J. CRASSET) (1).

Jesucristo es Dios, el Hijo de Dios, el Verbo Encarnado. Al llamarlo así y al tener conciencia de toda la grandeza de la *realidad* que estos nombres evocan, nos hallamos colocados ante un problema inmenso, cuyos efectos alcanzan ni más ni menos a la eternidad.

Este problema requiere de nosotros una actitud clara —aceptación o rechazo— y esto antes de que acabe nuestra vida de aquí abajo. En verdad "Él ha sido puesto para caída y resurgimiento de muchos... y para ser un signo expuesto a la contradicción" (Luc. II, 34). "El mismo que en el comienzo nos creó, al fin envió a su Hijo. Y el Señor obedeció a su mandato, naciendo de la mujer, *derribando a nuestro enemigo y perfeccionando al hombre* según la imagen y la semejanza de Dios... De esta manera, la prevaricación de la ley divina, de la que en otro tiempo fue culpable Adán, fue abrogada por la observancia del mandamiento de la ley de parte del Hombre-Dios que no *quebrantó en nada* el mandamiento de Dios" (S. Ireneo) (2)

En otros términos: Cristo vino para salvar a la humanidad del pecado por su Encarnación, para merecerle el estado de gracia y para expiar, en su lugar, el pecado. Por esta razón la humanidad está en Cristo y *vive* por él, en el propio sentido de la palabra, Y porque hay un hombre que es Dios y que al mismo tiempo está estrechamente ligado al género humano por todos los lazos de la comunidad de naturaleza e, infinitamente más, por los lazos de la gracia, ser hombre, por lo menos en derecho, ya no es ser para Dios un extraño o un desconocido. "Es tal el amor de Dios por los hombres, que se hace el padre de aquellos a quienes ha creado, dice San Atanasio. Esto se produce cuando los hombres reciben en su corazón al Espíritu del Hijo, el cual clama: Abba, Padre (Gál. IV, 6). Son todos los que han recibido al Verbo y han adquirido de él el poder de ser hijos de Dios. Porque, en cuanto naturalezas creadas, no podrían en manera alguna ser hijos, si no hubieran recibido en sí al propio Hijo de Dios. Precisamente por esto el Verbo se hizo carne, para que los hombres fueran capaces de recibir a la divinidad... Porque nosotros no somos hijos por nosotros mismos, sino por el Hijo que está entre nosotros; y Dios no es tampoco por naturaleza nuestro Padre, sino el Padre del Verbo que está entre nosotros, en quien y por quien clamamos: Abba, ¡Padre! Y por su parte el Padre dice a los hombres en quienes ve a su Hijo: Yo te he engendrado (Salmo II, 7) y los llama hijos" (3).

Se podría decir con el Cardenal de Bérulle: "El estado del universo ha cambiado... Porque hasta ahora las luces de la tierra estaban en el cielo... y ahora las luces del cielo están en la tierra; y la tierra que lleva a Jesús, lleva la llama que alumbra el cielo y la tierra" (4).

El valor real, profundo del hombre, está, por lo tanto, ligado a un hecho: Cristo no es solamente Dios, es también hombre. Si el hombre como criatura está ya unido a Jesús, Verbo de Dios, por el lazo inefable de la creación, el nuevo lazo que resulta de la Redención lo acerca de nuevo y con más intimidad aún a Cristo. En adelante estamos unidos a Él por una unión que no puede compararse a la que existe entre Él y el Padre (Jo. VI, 57; XV, 9). Por la Redención, en efecto, la naturaleza humana ha sido introducida en la vida misma de la Santísima Trinidad. Unidos al Salvador, unidos entre nosotros en Él por una unidad misteriosa derivada de la unidad de la Trinidad, somos "de su raza" (Hechos, XVII, 29), como Él es de la nuestra. "Reconoce, cristiano, tu alta dignidad, dice San León. Tú participas de la naturaleza divina; no vuelvas a tu estado inferior de otro tiempo por una vida que no es digna de tu condición real. Recuerda siempre a qué cabeza perteneces y de qué cuerpo eres miembro. Recuerda que has sido arrancado al poder de las tinieblas y trasplantado a la luz y el Reino de Dios" (5).

El Verbo encarnado no ha cesado y no cesará jamás de ser hombre. Sus dos naturalezas permanecen inseparables, *adiairétos*, unidas la una a la otra, y "su reino no tendrá fin". Por lo mismo nada nos puede ya separar de Cristo ni arrancarnos de sus manos divinas. *Nada*, excepto nuestra propia debilidad, puede arrebatar nos la vida eterna. Aun cuando suceda que se aleje de Él, que se pierda hasta en medio de sus peores enemigos, el alma a quien Él ha amado, o que le ha pertenecido una vez, se traicionará siempre por "su lenguaje". Porque siempre se es un "Galileo" (Marc. XIV, 70).

Todo esto quiere decir que Cristo es mucho más que un recuerdo amado o una dulce esperanza, más que un maestro de la humanidad. Cristo *es para nosotros un imperioso deber*. Porque, desde que el Verbo se hizo carne, cada virtud no es sino el prolongamiento de su Encarnación, y el Verbo es el fundamento de cada virtud. La esencia del cristianismo no consiste, pues, en "la ética del sermón de la montaña", ni en ninguna de sus manifestaciones particulares como tales, sino en su *contenido*

dogmático, o por mejor decir, en su *experiencia* de la vida eterna que ha entrado muy concretamente en la trama de *nuestra vida histórica*. La esencia del cristianismo reside en la experiencia de la victoria radical lograda sobre la vida de aquí abajo, y este triunfo se extiende sobre el universo entero y sobre toda existencia creada.

Por consiguiente, ser cristiano es *aceptar* la vida como tal, con sus altos y sus bajos, es decir, con sus tribulaciones y sus alegrías, sin contar con nada ni exceptuar nada —porque el Verbo se ha hecho carne— y es al mismo tiempo, reconociendo enteramente los límites de esta vida, entregarse a la victoria, dejarse tomar por Dios, dirigirse a la vida eterna "que estaba en el seno del Padre y que nos ha sido manifestada" (I Jo. 1, 2, 3) ; es ser captado por la nueva realidad y al mismo tiempo estar lleno de la revelación futura y definitiva de esta misma realidad. Ser cristiano es dejarse penetrar por el "pensamiento de Cristo" (I Cor. II, 16), por el espíritu de amor, por el amor espiritual que no procede ni de discusiones filosóficas ni de razonamientos, sino de la invasión ininterrumpida del alma por la conciencia siempre más penetrante de la unión vital con Cristo triunfante, que es el Verbo de Vida.

Ser cristiano es, pues, elegir como fundamento de los propios actos no una moral de preceptos o de párrafos, sino de una actitud viviente, fundada sobre la convicción de que en nosotros ha sido depositado un germen de esplendor oculto, que agranda y crece a través de todas las tribulaciones y de todas las deficiencias de nuestro existir. Es, como dice Romano Guardini, ser "el eco viviente" de todos los misterios que representan el tesoro de nuestra fe. Brevemente, ser cristiano es, para hablar con San Pablo y emplear sus términos preferidos, crecer con Cristo y en Cristo. El Apóstol designa así una unión inefable con Cristo ⁽⁶⁾, una unión muy real, aunque oculta, fundada en el misterio de la Encarnación y "cuya profundidad no encuentra ningún término de comparación con la experiencia natural" (Guardini). Es renunciar voluntariamente a nuestro aislamiento individualista, es tener "una participación activa en la vida de Cristo, es decir, un entrar en contacto, de una manera o de otra, con ese abismo de anonadamiento que él experimentó, es revestirse del Señor Jesús" ⁽⁷⁾. Es aceptar el estar incluido en la hipóstasis vivificante del Unigénito (Hechos, IX, 5), a fin de ser miembro de un todo orgánico y de realizarse así como hombre en el sentido más profundo de la palabra.

"Cada hombre, escribe el Cardenal de Bérulle, no forma más que parte de la que Jesús es el todo ; y no le basta al hombre estar subordinado, sino que debe desapropiarse y anonadarse y apropiarse de Jesús, subsistir en Jesús, estar injertado en Jesús, vivir en Jesús, obrar en Jesús" ⁽⁸⁾. De esta obra interior y constante, que consiste en "ganar a Cristo" (*Jristòn kerdáinein*) (Fil. III 8) , todo lo demás saca su sentido y su valor. Esta obra no se presenta, es verdad, "como una casa cuya construcción está acabada, y en la cual basta entrar para morar en ella" (Guardini) ⁽⁹⁾, sino más bien como algo semejante al "yo" humano, en el que siempre se adentra uno más y siempre se lo experimenta más. Por esto es una verdadera diformidad para un cristiano el que nada lo distinga de un pagano (Efes. IV, 17-24). Sería sorprendente, ilógico, que un César o un Aristóteles puedan conversar conmigo sin advertir que yo no estimo ni admiro lo que ellos aman, alaban o desean ; sorprendente e ilógico que, como ellos, yo no aprecie más que lo que promete lucro; que con ellos declare malo todo lo que me contraría; que está orgulloso de haber empleado para la victoria o el éxito los mismos medios que ellos. ¡ Con qué dureza sonarán entonces en mis oídos las palabras de Cristo!: "¿Qué hacéis en esto de extraordinario? ¿No hacen los paganos otro tanto?" (Mat. V, 47).

La Encarnación no sólo ha cambiado nuestras relaciones con Dios; ha transformado igualmente nuestro género humano en lo que él era en sí mismo. En efecto : sólo por Cristo podemos llegar a la fuente de toda vida que es el Padre. Esto mismo es lo esencial. La *naturaleza humana de Cristo ha sido elevada a la unión hipostática con el Verbo, y esto precisamente es lo que se designa con la palabra "Encarnación"*. En consecuencia, nosotros somos sus "miembros"; no somos ya solamente hombres ⁽¹⁰⁾ Por la Encarnación nos es concedida una elevación —la gracia— que nos cambia en hombres divinos (Jo. XV, 9). Ella no suprime ni aniquila nuestra naturaleza, no le quita ni su carácter ni su valor. Muy por el contrario, ella presupone la naturaleza y preserva nuestra vida natural perfeccionándola y contemplándola. Ennoblecce la naturaleza. Y hay que añadir: el hombre adquiere su propio valor únicamente por este elemento divino. "Sería erróneo concebir el reino del espíritu nuevo como elevándose por encima de la naturaleza, como si en el hombre se debiera distinguir la existencia de dos esferas y separar lo que es puramente y noblemente humano de lo que es específicamente cristiano. Habría que decir más bien que el espíritu obra sobre la sangre, con la sangre y por la sangre" ⁽¹¹⁾.

Esta es la razón por qué respetamos mucho la naturaleza y el orden natural, y respetamos también la materia y el bien material. La gran bendición de Dios lo penetra todo. ¿ Por qué distinguir a Dios y a su obra como dos realidades antagónicas? "Lo que Dios ha declarado puro nosotros no debemos declararlo manchado" (Hechos, X, 15). Todo, sin excepción alguna, es una mina de oro confiada a nosotros para que la explotemos. Todo, supuesto que es detenido en el camino, conduce al "Verbo que habita en medio de nosotros" (Jo. I, 14). El lazo por el cual el Verbo encarnado une, con "su vida vivificante", al hombre con la tierra, es un lazo sólido y lleno de sentido. (Dostoiewski) (12).

Respetamos especialmente por eso el misterio de la generación humana. Como símbolo de la unión con sus miembros, Cristo ha escogido el amor y la unión de los esposos, es decir, "el acto mismo en el cual el esposo y la esposa se convierten en una sola y la misma carne" (13). *"Este misterio es grande, yo quiero decir, con relación a Cristo y a la Iglesia"* (Efes. V. 31-32). Y si la castidad perfecta se presenta como una virtud más alta aún, no es porque ella dispense de las solicitudes y de las dificultades de la vida familiar, sino porque consagra a Dios y al servicio de Dios toda la plenitud del amor humano que lleva en sí el corazón del hombre, haciendo que así se eleve por encima de sí mismo; en una palabra, porque ella es un sacrificio de generosidad.

Se ha dicho más arriba, a propósito de la unión hipostática, que la humanidad de Cristo es digna de adoración. Tenemos, pues, que respetar al hombre. "Nada es tan sagrado como el hombre, dice Nicolás Cabasilas, a él se ha asemejado Dios por la naturaleza" (14). Desde que los miembros de Cristo están perfectamente unidos, son dignos de un culto de dulcía : son los santos. Pero los otros hombres, siendo también ellos, al menos en derecho, los miembros del Hombre-Dios, pueden pedirnos amor sobrenatural y respeto. Todos son objeto de amor, de caridad —virtud teológica—, un objeto de ternura que, en ellos y por ellos, a causa de la profundidad de su unión con Dios por Cristo, tiene a Dios mismo por fin. "Si amáis, en efecto, a los que os aman, . . . ¿ no hacen los paganos otro tanto?" (Mat. V, 47).

Un tal amor no es ni filantropía natural, ni compasión protectora. "Es éste un tesoro inapreciable, dice Dostoiewski, con el cual puedes rescatar todo el universo y expiar no solamente tus faltas personales, sino también las otras". Cristo no dió a este amor ningún otro ideal, ningún otro fin que Él mismo. Este amor consiste en olvidarse a sí mismo en servicio de los demás. Es "una mano que el hombre tiende a su prójimo en nombre de Dios". Es nuestra participación en la acción creadora de Dios. La caridad que une a los cristianos está vinculada en Cristo a la operación en la que el Padre y el Hijo se unen en la "espiración" del único Espíritu. Como el Hijo es uno con el Padre (Jo. VIII, 21), también nosotros, los cristianos, debemos ser uno. Y así como en la sobreabundancia de su amor Dios quiere tenernos, no sólo como criaturas, sino también como hijos, entrando para esto en relaciones personales con nosotros y llegando hasta a bajar en medio de nosotros por la Encarnación, así debemos hacer de los que nos rodean *nuestro prójimo*, testimoniándoles el amor exigido por las circunstancias (15).

Así, pues, la conciencia de nuestra unión natural racial, es decir, fundada en la comunidad de la sangre, como también el instinto natural que favorece en nosotros esta unión, no son trabas, sino más bien el terreno fértil que permite a la caridad desarrollarse y difundirse.

Este amor cristiano, esta caridad está anclada en el misterio de la Encarnación. Si, en efecto, se mira a los hombres con los ojos abiertos, si se observa lo que son y lo que hacen, se encuentra uno en la imposibilidad de amarlos y sobre todo en la imposibilidad de perseverar en la buena voluntad para con ellos, a menos que se tenga una fe profunda y ardiente en el Hombre-Dios. Amar a la humanidad no resulta posible si no se ve al Hombre-Dios en cada hombre, al Hombre-Dios con su cruz, cubierto de oprobios y de burla. No hay testimonio más poderoso para mostrar a los hombres lo que es Cristo y lo que ha llegado a ser la humanidad en Él. Desde que el Verbo ha habitado entre nosotros, todo hombre tiene el deber de "dar testimonio de la luz", y las palabras severas de Nietzsche deberían resonar continuamente en los oídos de todos: "Sería necesario que sus discípulos tuvieran un aire más suave para que yo aprenda a creer en su Salvador" (16).

El Verbo asumió nuestra naturaleza toda entera. Como lo dice un adagio patristico, "lo que no fue asumido no fue salvado". Pero el Verbo lo tomó todo: cuerpo, alma, espíritu, voluntad, inteligencia, todo. Así nada de lo humano permanece como exclusivamente nuestro. Esta consagración total de nuestro ser entraña en sí exigencias divinas totales. Todo lo humano en nuestro cuerpo y en nuestro espíritu es materia de holocausto y en el sacrificio Dios no sufre ni distribución ni rapiña. "Maldito

sea el defraudador, el que, teniendo en su rebaño un macho, hace un voto o sacrifica al Señor un animal raquítico. Porque yo soy un gran Rey, dice el Dios de los ejércitos, y mi nombre es temido en las naciones" (Mal. I, 14).

La abnegación, el sufrimiento, el sacrificio juegan en la vida cristiana un papel importante. ¿Acaso no han llenado también la vida del Señor? Si se quiere abandonar al influjo de la gracia divina el yo verdadero, natural, *superior*, sólo con el cual es posible la reconciliación, es inevitable abandonar el yo *inferior*, ese yo miserable que reside más en el corazón que en el espíritu : en otros términos, hay que despojarse del egoísmo,, que la teología denomina más vigorosamente "ipseidad". "¿La madera debe convertirse en fuego? dice Tauler. Antes es menester que se despoje de lo que la hace madera. ¿Quieres ser transformado en Dios? Es menester que te despojes de ti mismo" (17). Sólo el desprecio de sí mismo y el don de sí conducen a la formación y al triunfo de la personalidad. Desde los días en que el Verbo se hizo hombre "a fin de que el hombre recibiera en sí al Verbo y se hiciera hijo de Dios" (S. Ireneo) (18), este deber ha tomado una forma muy determinada y muy concreta. Todos los que participan de la herencia deben primeramente deshacerse de su forma de esclavo para adquirir los rasgos del Unigénito y comparecer delante del Padre con el ropaje de su belleza. "Es necesario que él crezca y que yo disminuya" (Jo. III, 30). Debo disminuir en mi forma terrena y crecer en la forma de un esplendor nuevo y rescatado (19). No hay por qué lamentarse de que este trabajo implique luchas íntimas, penas y sufrimientos; porque precisamente la lucha, la pena y el sufrimiento son "el corcel más rápido para llevarnos a la perfección. Nada semeja tanto el gusto de hiel como el sufrir; pero nada se parece tanto al gusto de la miel como el haber sufrido" (Eckhart) (20).

Puesto que el Verbo no ha despreciado nada de nuestra naturaleza, nosotros tampoco debemos despreciar nada en nosotros, si queremos unirnos a Él. Las palabras del Cardenal de Bérulle deberían servirnos aquí de guía : "Hemos recibido de Dios el espíritu de naturaleza y el espíritu de gracia; el uno en cuanto hombres, el otro en cuanto cristianos. Puesto que la naturaleza es de Dios nosotros la dejaremos sin echarla a perder" (21). Por pecadores que seamos, debemos sin embargo, con todo nuestro pobre corazón, con todas nuestras fuerzas, por ridículas que sean, con todo nuestro espíritu, cuyas alas son cercenadas con tanta frecuencia, debemos, digo, tender a Dios, para "seguirlo", para "entregarnos al Hijo de Dios". Todos los pecados del mundo no pueden impedirnos que vayamos a Él para ser "de los suyos". Más aún: los pecados deben servirnos de escalones, de caminos que nos hagan llegar a Cristo, puesto que por ellos nos ha venido y nos vendrá siempre su perdón. Dios no quiere, es verdad, que cometamos el pecado. "¿No ha asumido también Él la semejanza de la carne del pecado para condenar el pecado y expulsarlo de la carne, para llamar al hombre a su seguimiento destinándolo a la imitación de Dios, dándole a Dios, como modelo, a fin de que lo contemple?" (S. Ireneo) (22). Pero Dios se sirve de los pecados como de un azote que nos hiere y nos estimula. Y porque es esencialmente el Redentor, se puede decir que muchos de los que están en pecado aceptan la ayuda de la gracia con más ardor y se dan a Dios con más sinceridad que los otros que se estiman como justos y que, si no caen en faltas graves, no se dan con alegría ni se entregan a Dios. Siempre es verdad, en efecto, que los tibios, los que no son ni fríos ni calientes, serán vomitados de la boca de Dios (Apoc. III, 15-17) y que el Hijo del hombre "ha venido para buscar y salvar lo que estaba perdido" (Luc. XIX, 10).

Verdad, sinceridad... no son ya nociones abstractas, sino el mismo Verbo encarnado. Y bien: una persona no se deja arrebatar: se da libremente. Nuestra santidad no consiste, pues, en nuestras ofrendas, sino en la aceptación incondicional, sin reservas, de Dios que se da; no consiste tampoco en exageraciones, aun piadosas, sino en la docilidad a todas las inspiraciones y exigencias de la gracia divina. Esta santidad es, en efecto, como el mismo Cristo, totalmente humana. Ella da a las cosas pequeñas y a los detalles su justo valor : nada más. A lo esencial le da todo el valor de lo absoluto: nada menos. Ser dócil, adaptarse a la gracia, estar desasido, ser libre es también vivir, porque la vida no es otra cosa que una conformación con la realidad, una adaptación continua; y todo el que tiene buena voluntad y consiente en adaptarse a la gracia reconoce al mismo tiempo su dependencia y consiente en ella. Esto es precisamente lo que más profundamente nos choca.

En otros términos : la perfección no está hecha de cosas exteriores, de la multiplicidad de las restricciones y de las prohibiciones (Col. III, 21-23). Ella está *en nosotros*, en la renovación y en el renacimiento del hombre interior por Jesucristo (Col. III, 10). Sin la unión con Él, todas las ordenanzas y reglamentaciones positivas son inútiles e ineficaces. Brevemente : la moral cristiana

consiste mucho menos en huir del pecado que en subir hasta Dios *por Cristo y en Cristo* (23). Nuestro modelo debe ser Jesucristo, el hombre verdadero y perfecto, que nos ha redimido llorando en el pesebre y muriendo en la cruz, y no Hércules, el "hijo de Júpiter", o cualquier otro héroe o estoico que recorre el mundo con la maza en el puño haciendo sus leyes y mostrándose duro con las cosas que encuentra. Un maestro de la vida interior, el Padre Juan Rigoleuc (1595-1638), ofrece una síntesis notable de la actitud que debe adoptar todo cristiano que reciamente tiende a la perfección: "Basta contemplar con una simple mirada a Jesucristo, sus perfecciones, sus virtudes. Esta sola vista es capaz de operar en el alma maravillosos efectos, así, como la sola mirada de la serpiente de bronce, que Moisés hizo levantar sobre una cruz en el desierto, curaba de la mordedura de las serpientes. Porque todo lo que hay en Jesucristo no es solamente *santo*, es también *santificante*, y se imprime en las almas que se dedican a Él, si están bien dispuestas. Su humildad nos hace humildes, su pureza nos purifica, su pobreza, su paciencia, su dulzura y sus demás virtudes se imprimen en aquellos que las contemplan. Es lo que se puede hacer sin ninguna reflexión sobre sí mismo, sino simplemente contemplándolas con estima, con admiración, con respeto, con amor y complacencia" (24).

¿Austeridad?, ¿mortificación?, ¿renunciamento? Sí, es verdad, y totalmente; pero *sólo* para mejor curar y para mejor preservar la vida contra las apariencias. "Todo el aparato de la penitencia ha sido inventado y aplicado, escribe Máitre Eckhart, por esta razón particular de que el cuerpo y la carne se yerguen sin cesar contra el espíritu... Para que el cuerpo no domine al espíritu, se le impone un freno y se lo reprime, se lo humilla para que el espíritu pueda defenderse... Si quieres contener, encadenar el cuerpo con un éxito mil veces más seguro, ¡aplícale el freno del amor!... Por esto Dios nos acecha sobre todo con el amor..., porque si su muerte separa al alma del cuerpo, el amor arranca del alma todo lo que no es Dios o de Dios" (25). Esto es lo esencial. Todas las delicadezas de nuestros sentimientos, todos los matices de nuestra psicología merecen, pues, ser respetados. Y también nuestro cuerpo. "La carne, dice Tertuliano, es semejante a una esposa unida a su esposo, es decir, al alma, por los lazos de la sangre. Ningún otro, oh alma, y ninguna otra cosa está tan cerca de ti como el cuerpo, y después de Dios es lo que tú debes amar más que todo", (26) evidentemente durante todo el tiempo que está sometido al alma y la "ayuda a servir a su Creador y Señor.. (27). Más aún : todos nuestros recursos deben ser cultivados y desarrollados. La ley de la naturaleza es de crecer ; y Dios, el Verbo, que quiso como un niño crecer en sabiduría, en edad y en gracia delante de Dios y de los hombres, quiere también que cada uno de nosotros *sea hombre*, en la medida en que pueda serlo, para hacerse semejante a Él.

No se deja de caminar hacia el cielo por detenerse a contemplar los lirios de los campos. Al contrario, cuanto más se deja al alma vibrar al unísono con toda la naturaleza, más se adquiere un corazón verdaderamente humano. Se reproduce con ello el gesto del Verbo encarnado que, también él, se entretuvo con la belleza creada para contemplar en ella los reflejos del amor eterno. Seamos, pues, como Él, hombres de nuestra raza y de nuestro tiempo. Estudiemos y amemos, con justa medida, todo lo que apasiona a nuestro tiempo. No dejemos que se marchiten en la inactividad nuestras facultades de simpatía y de ternura, encariñémonos con nuestra patria y sirvámosla según nuestras fuerzas; honremos "al príncipe", "no sólo por temor del castigo, sino también por motivos de conciencia...", porque no lleva la espada en vano, sino *para el servicio de Dios*" (Rom. XIII, 4-7). La admirable plegaria de acción de gracias de la carta de San Clemente Romano a los corintios, escrita hacia el año 96, en plena época de persecuciones, prueba de una manera irrecusable que las palabras del Apóstol no han quedado como letra muerta en la vida de los cristianos (28).

La idea de patria como tal no es ni extraña al cristianismo ni opuesta a su ideal; tanto menos cuanto que Jesús dió a sus apóstoles la orden de ir a enseñar a todas las naciones (Mat. XXVIII, 19).

"Existe un amor divino y un amor humano del prójimo, dice San Agustín. Este último puede estar permitido o prohibido... Tened el que está permitido, ... es humano, pero, como ya lo he dicho, está permitido. No sólo permitido en el sentido de tolerado, sino en el sentido de que el no tenerlo es cosa reprobable. Amad con un amor así a vuestros maridos, a vuestras esposas, a vuestros hijos, a vuestros amigos, a vuestros compatriotas" (29).

La fe obliga : no debe ser ni muerta ni inactiva. Cuando ella se apodera de un hombre exige de él que la realice en su vida. "Si alguno dice: Yo amo a Dios, y odia a su hermano, es un mentiroso; ¿ cómo el que no ama a su hermano que ve, puede amar a Dios a quien no ve? *Y nosotros hemos recibido de Él este mandato*: Que el que ama a Dios ame también a su hermano" (1 o. IV, 20-21).

Las palabras del mismo Salvador no son menos claras: "Si un hombre dice a su padre o a su madre: Aquello con lo que yo hubiera podido socorrerte es *corban*, es decir, ofrenda a Dios, vosotros no lo dejáis que haga nada más para su padre o su madre, anulando de este modo la palabra de Dios por la tradición que habéis establecido" (Marc. VII, 11-13). No hemos venido al mundo en tal o cual nación por puro azar. Nuestra patria es nuestra madre común ⁽³⁰⁾. Si lo olvidamos, es decir, si despreciarnos sus cuidados y sus necesidades, si tratamos de retirarnos a tina especie de religiosidad abstracta, faltarnos al precepto de Cristo. Porque después que Él ha llorado sobre Jerusalén y pagado el impuesto, el amor de la patria se ha convertido en una virtud cristiana, y violarla no es sólo faltar a las leyes humanas, sino pecar más o menos gravemente delante de Dios. Por el contrario, el que da su vida por su patria por espíritu de deber o por sumisión, aun implícita, al orden intentado por Dios, a ése, "al guerrero amado de Cristo" ⁽³¹⁾ se le abrirán las puertas del cielo (32).

Otro tanto se puede decir de la amistad. ¿Cómo se puede arrancarla del corazón cuando se ve a Cristo amar a San Juan y dejarlo que repose sobre su pecho? Por lo tanto se puede, se debe estimar y respetar toda afición humana, exigiendo únicamente de ellas el que sean claras y límpidas como miradas de niños, y fuertes como la muerte, porque también Cristo amó a los suyos hasta dar su vida por ellos.

La verdadera vida cristiana a imitación del misterio de la Encarnación es, pues, tan simple como la simplicidad con la que Cristo se entregó en este misterio. Que se sea simplemente hombre, pero que se lo sea plenamente, noblemente, alegremente y sobre todo piadosamente a causa del Verbo que se hizo hombre por nosotros, y haciendo todo en Él por la gloria de Dios (I Cor. X, 31). Estas palabras: Todo por la gloria de Dios, no deben estrechar nuestro corazón; muy al contrario. San Agustín lo dice excelentemente. "¿Quién puede alabar a Dios todo el día? Yo te propongo un medio para conseguirlo. Haz bien lo que haces y habrás alabado a Dios..., en la mesa no te embriagues y habrás alabado a Dios; cuando vas a tomar tu descanso no te levantes con la intención de hacer el mal y habrás alabado a Dios; si trabajas la tierra, no te quejes ni con tus vecinos ni con los de la casa, y habrás alabado a Dios. La inocencia de tus acciones es la que te permite alabar a Dios sin cesar" (33).

"El Verbo asumió todo lo de nuestra naturaleza, todo excepto la personalidad humana" (Máximo el Confesor) ⁽³⁴⁾. A partir del instante en que nuestra naturaleza formó una sola persona con Dios, en Cristo, también nuestra vida se convirtió en un gran misterio. *Así como en Cristo la naturaleza humana no posee una persona propia, sino que subsiste en el ser del Hijo, así también pasa en nosotros.* Nosotros no cesamos, es verdad, de ser personas humanas, pero dejamos de serlo de una manera puramente natural, es decir, aislada y acabada en su estrechez, como hubiera sido la suerte de los hombres si no se hubiera realizado la Encarnación. Porque actualmente nuestra naturaleza no está arraigada en sí misma. Subsiste ya en el orden sobrenatural en la medida en que es sostenida por la gracia. Por lo tanto, el que no quiere vivir más que como "un animal racional", sin otro deseo ni aspiración superior que supere el egoísmo de su yo, semejante a un "Adán vencido y arrojado fuera del Paraíso" (S. Ireneo) ⁽³⁵⁾, éste renuncia a ser *enteramente hombre*. En lugar de dejar que su alma desborde de vida, se entorpece. Porque el alma tiene sed de lo infinito. ¿Cómo podría, pues, contentarse con lo que no es más que fugitivo? "El ojo ha sido creado para la luz, el oído para los sonidos, cada cosa para su fin, y la aspiración del alma para lanzarse hacia Cristo" (Nicolás Cabasilas) ⁽³⁶⁾. Si el cosmos material todo entero ha sido transformado y ennoblecido por la Encarnación, por la sangre de Cristo, las lágrimas de su Madre y el rocío del Espíritu Santo, ¿cuánto más nuestras almas y nuestras acciones! La bondad de Dios puede transformar el menor de nuestros actos. Es cierto que nuestro ser y nuestros actos, en sí mismos, permanecen tales cuales eran antes: cosas humildes e insignificantes; pero, una vez penetrados de la gracia, si están exentos de pecado, se hacen no sólo buenos, sino además dotados de un valor eterno. Tanto más cuanto que un ideal de vida puramente natural significa en realidad para nosotros una decadencia.

He aquí por qué —y esto es algo esencial— no es lícito imaginar esta existencia sobrenatural nueva como una especie de suplemento a nuestra naturaleza, que nuestra voluntad humana pudiera libremente aceptar o rehusar. Nada más erróneo. Precisamente porque Dios quiso darnos parte en Sí mismo, o por mejor decir, 'porque quiso expresarse en la multiplicidad de los redimidos incorporados místicamente a Cristo, así como Él se expresa en Cristo, porque quiso darse así a los hombres, por eso creó seres que fueran capaces de Él: los seres *espirituales*. Por esta razón, si el

orden sobrenatural es un don del amor de Dios, si es enteramente libre y gratuito, porque supera toda exigencia natural, no podría ser facultativo. Exige nuestra acogida y el don recíproco ⁽³⁷⁾. No existe, pues, el hombre puramente natural ; y el que rechaza la invitación del Hombre-Dios a seguirlo experimentará interiormente la división de dos realidades que forman armoniosamente su ser, conocerá la "emancipación de la carne" y, como consecuencia inevitable, la anarquía de las fuerzas inferiores. Brevemente: sólo por Cristo puede el hombre, como dice Dostoiewski, "llegar a ser hombre". Sólo por Él su vida puede transformarse en una existencia que hallará su cumplimiento en "la vida de más allá de la tumba" ⁽³⁸⁾. Porque lo que sucede en el interior del hombre supera los límites de nuestra razón natural. Lo que pasa en nosotros es el rescate del universo, y "las mallas de la red no se sostienen sino por el amplio conjunto; cuando se repara una, es en función del todo" ⁽³⁹⁾.

Subsistente no en sí misma, sino en el Verbo, fuente de vida y alma de la luz eterna, la humanidad de Cristo, por todas sus acciones, por todas las fibras de su ser, es para nosotros principio de vida, de luz y de divinización. Esta elevación fluye, como lo demás, de la cabeza a los miembros. A Cristo toca el ordenar toda nuestra vida, el suscitar nuestras energías y nuestros actos, el sostenerlos y elevarlos, el hacer que perseveren hasta el fin, sin que ellos valgan por sí mismos nada para nuestra salvación. "¿Dónde está la jactancia? Queda excluida" (Rom. III, 27).

En Cristo la naturaleza humana está tan íntimamente unida a la naturaleza divina, que nos formaríamos una idea errónea de ella si quisiéramos representarla separada del Verbo. La ausencia en Él de persona creada no es una carencia intrínseca : esta naturaleza está adherida, en el más estricto sentido, hipostáticamente al Verbo. Así también nuestra insuficiencia no representa en el orden sobrenatural una laguna que la gracia hubiera llenado a continuación: es sólo la consecuencia de nuestra dignidad trascendente y de los deberes que nos impone esta grandeza ⁽⁴⁰⁾. "A todos aquellos que lo recibieron les dió el poder de ser hijos de Dios" (Jo. I, 12). Lo cual quiere decir que en cuanto al poder inmenso que nos ha sido ofrecido, somos por nosotros mismos ineptos para todo. "Sin mí no podéis hacer nada"(Jo. XV, 5). ¿Qué es un hombre cuando se trata de ser perfecto "como el Padre celestial es perfecto"? (Mat. V, 48). Ante un fin de esta especie todas nuestras disposiciones, todos nuestros esfuerzos como tales, es decir, cuando no están penetrados del amor divino, son estériles. Sólo el amor sobrenatural puede llegar a Dios: creciendo siempre más en contacto íntimo con él, hace crecer, en la misma medida, todas las demás virtudes. Un proverbio ruso lo expresa por medio de una imagen: "Sin Dios, ni siquiera hasta el umbral; con Dios, en plena mar..."

Nuestra divinización por la gracia es la prolongación de esa excelencia de que goza la humanidad del Salvador en virtud de su unión hipostática con la divinidad. Es "como la extensión de la Encarnación del Verbo eterno en cada uno de los miembros de la humanidad" ⁽⁴¹⁾. No difiere de la gloria de Cristo sino como la participación difiere del arquetipo. "Por el hecho de ser el hombre Jesucristo el mediador entre Dios y los hombres, los fieles son sus miembros, dice San Agustín. Por esto Cristo ha dicho: "Yo me santifico por ellos" (Jo. XVII, 19). ¿Qué es esto sino decir, en efecto: Yo los santifico a ellos en mí mismo, puesto que también ellos están en mí? Y en verdad, aquellos de quien Él lo dice son, como hemos visto, sus miembros, y la cabeza unida al cuerpo no forma más que un solo Cristo... Cuán innegable sea esta unidad lo dice bastante el pasaje que nos ocupa. Porque después de haber dicho: "Y yo me santifico por ellos..." agregó en seguida: "a fin de que ellos también sean santificado en la verdad". Esto no quiere decir otra cosa que "en mí", puesto que la verdad es el Verbo que, en el comienzo, era Dios. En este Verbo ha sido santificado el mismo Hijo del hombre... cuando el Verbo se hizo carne, porque no hubo entonces más que una sola persona, del Verbo y del hombre... Pero respecto de sus miembros añade: "Y yo por ellos", es decir, a fin de que todo esto les aproveche también, puesto que ellos también son yo; lo mismo que me ha aprovechado a mí que soy hombre sin ellos. Y por ellos yo me santifico, es decir: *Yo los santifico en mí como a mí mismo, porque en mí ellos también son yo*, a fin de que ellos también sean santificados en la Verdad. ¿Qué significan estas palabras "ellos también", sino de la misma manera que yo: "en la Verdad", *lo cual soy yo mismo?*" ⁽⁴²⁾. En otros términos, la unión que nosotros tenemos con Cristo linda con la identidad. San Agustín llega hasta a atreverse a decir que hemos sido admitidos en el "Yo" de Cristo; o mejor, no es San Agustín sino el Salvador mismo quien dice "Yo" al hablar de nosotros. En verdad debemos tratar de representarnos lo que significa todo esto.

La unión de nuestra naturaleza con la gracia supone la dependencia. En las manos de la gracia nuestra naturaleza es como el instrumento de nuestra salvación, exactamente como la naturaleza

humana del Verbo fue el instrumento de la redención del mundo. Y respecto del Maestro que vive en nosotros, esta dependencia supone una *obediencia*. Sólo Él conoce todos los obstáculos que impiden la obra de nuestro perfeccionamiento, es decir, *la obra de su habitación en nosotros*. Sólo Él puede hacerse sitio en nosotros. Si es verdad decir que nuestra redención no es posible sino por Cristo, Él no nos redime, lo hemos visto, sin nosotros, y sin nuestro consentimiento. "El que te ha creado sin ti no te redime sin ti" (S. Agustín) ⁽⁴³⁾.

De nuestra divinización debemos hacer *nuestro propio negocio*. Por eso nuestra obediencia debe ser no puramente pasiva, sino activa, perseverante, firme, sumisa sinceramente, si no alegremente, a todos los deseos del Maestro único. Debe ser "un amén que nunca se debilita, como un hilo perseverante que, vuelto diez mil veces sobre sí mismo, cruzado y vuelto a cruzar, siempre flexible y siempre sólido, se convierte en el tejido maravilloso del vestido sin costura" ⁽⁴⁴⁾. "Entonces seremos transformados en Cristo por la participación en el Espíritu Santo hasta la semejanza con la belleza de Cristo... El Espíritu Santo opera esta transformación por medio de la santificación y por una vida de justicia" (S. Cirilo de Alejandría) ⁽⁴⁵⁾.

Tenemos que llegar a ser, pues, entre las manos de Dios un instrumento muy flexible de la gracia. Un instrumento que se realiza, se forma y se desarrolla, por su misma acción, hasta la perfección. Este fin es de una grandeza tal que no se debe descuidar nada que ayude a su realización: ni nuestra propia naturaleza con su psicología particular, ni las tesis de la filosofía, ni cualquier otra disciplina o experiencia práctica. Desde el momento en que una tal ayuda es útil o necesaria no es lícito pensar que es exagerada, y todo, absolutamente todo, sin restricción alguna, el saber como la vida, debe ser puesto a los pies del Salvador encarnado.

Al asumir la naturaleza humana el Verbo no le quitó toda iniciativa, no la disminuyó en nada ni la aniquiló. Al contrario : "El es la Vida. No sólo principio de vida como los padres, sino *la vida* misma; y no se lo llama vida a la manera con que se llama luz a sus apóstoles porque han sido constituidos en nuestros guías hacia la luz, sino porque Él mismo es *la Vida*, por la cual se vive verdaderamente" (Nicolás Cabasilas) ⁽⁴⁶⁾. Él hace a nuestra naturaleza humana intensamente viva comunicándole sin medida la fuerza divina. Todos sus recursos, los del alma como los del cuerpo, los de la acción como los del sentimiento, los del amor y los del sufrimiento, han sido puestos en tensión, enriquecidos, reforzados a fin de transmitir a nuestra raza la vida sobrenatural en todo su vigor y en toda su plenitud (Jo. I, 16).

Sería uno hereje, sospechoso de monotelismo, si pretendiera negar la energía humana de Cristo en favor de su actividad divina. Lo mismo ocurre en nosotros, porque, digásmolo una vez más, la gracia no santifica un objeto inanimado, un juguete. Ella llama a la acción a un hombre ; lo estimula a una vida nueva en el espíritu, lo convida a participar en la cruz de Cristo, porque sin la cruz no hay salvación (Mat. X, 38; Rom. VIII, 17). Afirmar que Dios obra solo, sin nosotros, nuestra santificación, y predicar la para pasividad, es caer en el quietismo, que la Iglesia ha condenado severamente en 1687. Creer por otra parte que podemos realizar por nuestras fuerzas naturales, sin la ayuda de la gracia divina, nuestra unión con Dios, es hacer un acto de pelagianismo, el cual fue rechazado desde el año 431. Creer, en fin, que no hemos de tener para nada en cuenta a nuestra humanidad para tender más fácilmente a Dios, como si fuéramos ángeles, es una necesidad que Pascal estigmatizó de una vez por todas: "El hombre no es ni ángel ni bestia, y la desgracia quiere que el que quiere hacerse el ángel en realidad se hace la bestia" ⁽⁴⁷⁾.

Así que ni nuestra naturaleza, ni su actividad, ni interés alguno que sea en sí razonable, ni lo que nos agrada o nos procura la alegría constituye un obstáculo para nuestro perfeccionamiento. El único verdadero obstáculo es el apego deliberado a nuestro yo, por grande o pequeño que pueda ser ese apego. En efecto : nuestra perfección no consiste en no tener faltas, "ni en quedar impasible a todo amor y a todo sufrimiento. No se han visto todavía, no se verán apenas santos a los cuales el sufrimiento no haya hecho mal, a los que la alegría no haya causado placer" ⁽⁴⁸⁾. La perfección consiste en detestar todas las faltas y en librarse de ellas y en ofrecerse en sacrificio como Jesús para que el sacrificio de Jesús sirva a muchos y para que su amor triunfe en el alma de muchos. La perfección es una línea de conducta que imita la del mismo Dios: ahora bien: Dios jamás aprueba pecado alguno, pero acepta el sufrimiento que es su consecuencia, y por este medio nos aparta del pecado. La perfección es una actitud de la voluntad que se adapta dócilmente al influjo divino. Esta actitud culmina en el amor, el cual es cosa muy distinta del sentimiento de ternura. Es el don de sí mismo, total y activo, a la conducta paternal de Dios, que nos quiere para su servicio como un ser

viviente, poderoso y libre, consciente de sí mismo y de la infinita realidad en la cual está sumergido; brevemente, nos quiere como una persona. "Porque la vida eterna, comenzada por la santidad aquí abajo, consiste simplemente ser uno con Dios" (49). Por lo tanto, si aportáramos a la gracia una naturaleza humana sin consistencia, careceríamos de docilidad respecto de la voluntad de Dios.

De todo lo que acabamos de decir hay que concluir que jamás debemos copiar a nadie, sino que permaneciendo fieles al carácter particular de nuestra personalidad, hemos de aprovechar los estimulantes dondequiera que puedan presentarse, a fin de "poseer las perfecciones del Salvador en quien consiste en último término toda la perfección cristiana" (S. Gregorio Niseno) (50). Una oposición entre la naturaleza y la gracia es imposible. La gracia se preocupa de la naturaleza y la perfecciona. Cada alma particular tiene su propio camino, su propio carácter sobrenatural. Todo el dinamismo de nuestra santificación personal que, todo entero debe tener por fin hacer de nosotros instrumentos más y más aptos para el servicio de Dios, puede reducirse a una sola regla : someterse, abrirse, darse a la gracia que nos consolida en Jesucristo y hace de nosotros un sarmiento de la cepa divina.

Tal como se ha desarrollado históricamente, la Redención fue a la vez una lucha y una expiación. La transfiguración de nuestra existencia terrena, la vida eterna, todo lo que es el objeto de nuestra esperanza y lo que atiza nuestro amor, todo esto lo hemos adquirido por la muerte de Cristo, por su pasión, por sus humillaciones, por la "locura de la cruz". En el sentido más verdadero de la palabra tenemos *la vida por su muerte*.

"Por el Verbo de Dios todo está bajo el influjo de la economía de la Redención, dice San Ireneo, y el Hijo de Dios fue crucificado después de haber trazado sobre todas las cosas la señal de la cruz" (51). Esto es un hecho: en medio de nosotros se ha levantado una cruz, y el espacio que ella ocupa aquí abajo es inmenso. "Porque Cristo penetra en el cosmos, fue crucificado en él y en él resucitó, ya todo se modificó y se renovó. Todo el cosmos sigue su camino de crucifixión y de resurrección" (Berdiaeff) (52).

El sufrimiento y la muerte son realidades, realidades cotidianas. Es inútil negarlas o cegarse para no verlas. Aquí no hay término medio: no hay que aguantarlas bajo el yugo del oprobio, como un esclavo, porque todo sufrimiento es una maldición, o bien hay que aceptarlas, hasta desearlas, como conviene a hombres verdaderamente libres. Sin embargo no basta para esto someterse estoicamente a lo inevitable y soportarlo con coraje porque no se puede hacer otra cosa. Someterse de este modo sería también sufrir como un esclavo. En toda sumisión de esta clase, cuando se admite que no hay nada más normal que el sufrir, hay siempre, sea que se confiese o que no se confiese, una secreta protesta que prueba la insinceridad de la aceptación expresada por las palabras. Porque para no rebelarse contra el sufrimiento y la muerte, la cual es el "gran sufrimiento de la vida", para aceptarlos sinceramente y desde el fondo del corazón, es necesario ver, a través de estas tribulaciones y más allá de ellas, algo distinto de lo que ellas nos muestran. Es necesario que nuestra fe se extienda más allá de lo que los sufrimientos humanos tocan en nosotros. Amar una potencia y no sentir escalofríos cuando uno se debe colocar bajo su brazo, es para el hombre, creado para la vida, una cosa normalmente imposible. Debemos, pues, creer que la vida, a la cual somos llamados pasando por el sufrimiento y la muerte, es una vida más perfecta y más profunda que la que destruyen el sufrimiento y la muerte y que nosotros llamamos por error "la verdadera vida". Por dentro debemos vencer esta tendencia que lleva al hombre a no buscar más que el "agua de este mundo" y que rehusa mezclarla con el "vino celestial" (S. Ireneo) (53). En una palabra, no se puede amar la cruz sino porque el Verbo de Dios ha sido clavado en ella. Sin el Verbo la cruz no es sino un patíbulo ordinario (54).

La cruz, es decir, los sufrimientos y la muerte, es la consecuencia del pecado, o más exactamente, la consecuencia de que nuestra libertad es una voluntad creada. *El Verbo encarnado tomó sobre sí estas consecuencias del pecado para transformarlas en un remedio contra el pecado. "Venció la muerte por la muerte". En él la naturaleza humana sirve de instrumento a la divinidad para realizar la Redención del género humano. El debe ser así uno de los nuestros. Dios se sirve de los hombres para purificar a los hombres. Y éste, es el sentido que debemos dar, con Él y por Él, a nuestros propios sufrimientos y a nuestra propia muerte para participar así en su obra.* Porque en realidad todo está aquí. En la medida en que damos un sentido a nuestro sufrimiento y a nuestra muerte, en la medida en que superamos el escándalo que provocan y que siempre reaparece de nuevo, en la misma medida se nos aclara el misterio de nuestra existencia. Entonces los

sufrimientos y las tribulaciones serán para el alma tentada como "un seno fecundo" que da la vida a un "nuevo Cristo", como un mar inmenso que lleva en sí la perla escondida que el flujo de la marea vendrá un día a depositar sobre la ribera. "El cristianismo no es la ciencia de la vida sino porque es, por la cruz, la ciencia del sufrimiento y de la muerte, porque nos enseña que en lugar de dejarnos absorber por ellos, no tenemos que mirarlos más que como accidentes y medios, y más allá de los cuales y por encima de los cuales somos llamados a realizarnos en la plenitud del ser y en la plenitud de la vida" (55).

La cruz es el medio de nuestro crecimiento interior. En el sufrimiento bajo todas sus formas es donde se conquista nuestra personalidad interior. La cruz nos ayuda a crearnos a nosotros mismos. Hegel (1776-1831), ha expresado esta verdad con un maravilloso juego de palabras, casi intraducible: "Eine Qual ist eine Quelle der Qualität." El sufrimiento está cercano a la gracia, la atrae como hace la oración. Aceptando el sufrir y llevando la cruz sobre los hombros el hombre ve abrirse delante de él "las puertas del nuevo paraíso". "Reconociendo la solidaridad general en la falta — cada uno es responsable de los demás (Dostoiewski)— y la solidaridad en el sufrimiento —cada uno debe sufrir por los demás— el hombre supera la falta y el sufrimiento, y prepara el camino a la solidaridad del perdón y de la gracia" (56). Porque el sufrimiento ha sido aceptado en y por el Verbo encarnado, por eso ha sido transformado. Porque el sufrimiento no forma más que *una* cosa con Dios, por eso ha adquirido un valor divino; y lo mismo que fue en otro tiempo el resultado del pecado es ahora el principio de una vida superior y el antídoto del pecado.

Así para nosotros sufrir no es ya sólo una especie de conveniencia que debemos soportar como hombres y como pecadores; es una vocación. Si creemos que vivimos con Cristo una vida común, debemos, como dice San Pablo, morir con Cristo (Rom. VI, 8). "Porque el alma que no se alimenta con el conocimiento de las penas de Cristo no tendrá participación con Cristo" (57). Como en otro tiempo Cristo, el cristiano nace aquí abajo para sufrir y morir, "y todo lo que sucedió con Jesucristo debe ocurrir con todos sus miembros" (Pascal) (58).

Por representar una participación misteriosa en las más profundas consecuencias de la unión hipostática, la vida que todo cristiano recibe en el bautismo es, sustancialmente, "una vida destructora", es decir, una vida que tiene el poder de destruir todo lo que en el hombre hay de pecaminoso. Dios es el viñador, y cada sarmiento de vid que da fruto, "Él lo poda a fin de que dé más fruto" (Jo. XV, 2). Todo el negocio del hombre consiste en dejarse preparar y en dejar al Espíritu Santo "el sitio libre para que pueda cumplir en él su obra" (Tauler) (59). Por esta razón esta vida "se nutre" de mortificación y de renunciamiento, los cuales son necesariamente exigidos por nosotros porque, entre los dos términos, la separación es demasiado grande y demasiado flagrante la contradicción. En efecto : por una parte está la cruz de Cristo "con quien yo estoy crucificado" (Gál. II, 19), y que "vino no para hacerse servir, sino para servir y dar su vida" (Marc. X, 45) ; y por otra parte está el hecho no menos real de nuestro egoísmo, de nuestro propio espíritu, de nuestro amor propio, de nuestra propia vanidad, brevemente, el reino del "yo" bajo todas sus formas. "Debes desprenderte de todo esto, dice Tauler, y cuanto más vacío estés, en verdad recibirás más ; cuanto menos quede de ti, más recibes de Él" (60). Cuanto más nos inunda la vida, más retrocede la muerte, es decir, nuestro "yo" egoísta que no se ama más que a sí. Por esto también la última palabra pertenece no al renunciamiento, sino a la plenitud por la que se renuncia. El progreso hacia la perfección no hay que buscarlo en el gesto de dar siempre más *a fin de poseer siempre menos*, sino en la voluntad de dar siempre mejor para ser más y más Aquél a quien uno se da. Esto no significa en manera alguna que para permanecer fiel a Cristo doliente sea necesario entregarse a mortificaciones sobrehumanas. También en este punto Cristo debe ser nuestro modelo. Nuestro esfuerzo ha de ser enteramente humano. Baste decir que cuanto más unidos estemos a la divinidad del Salvador, más aptos seremos para seguir a su humanidad. Como límites, como preceptos, no hay aquí otra cosa que el amor. Cristo es la vida y también es el amor, porque morir en Cristo es vivir y resucitar con Él. Lo esencial es que cada uno, con su perseverancia personal, lleve el vestido del crucificado, el ropaje de la locura y del escándalo, como si fueran ornamentos de gloria tejidos para él por el amor divino, y que así todo el cuerpo de Cristo llene en su propia carne "la medida del sufrimiento y de las tribulaciones redentoras de su jefe" (Col. I, 21).

El sufrimiento, ya se ve, es verdaderamente la "perla preciosa" (Mat. XIII, 46) de la fe cristiana. Porque si la cruz era conocida mucho antes de Cristo, entonces no llevaba consigo otra cosa que la muerte. No era la cruz dispensadora de vida que diseñó la Iglesia de Oriente cuando imaginó la cruz

de ocho brazos, llamada comúnmente "cruz rusa" ⁽⁶¹⁾. Querríamos ir más lejos y reconocer algo de este valor infinito a todo sufrimiento como tal, haciendo abstracción de las virtudes positivas que lo acompañan, constancia, paciencia, amor, magnanimidad... Gracias a su participación en los sufrimientos y en el amor de Cristo, *todo* sufrimiento humano se relaciona con su sacrificio único, con la facultad que Él tuvo de satisfacer por nuestros pecados y por los de los demás ⁽⁶²⁾. Así el sufrimiento es la fuente inagotable de donde "fluyen los ríos de agua viva" (Jo. VII, 38) que llevan la vida y conducen a Dios a aquellos mismos que ignoran la fuente y la causa de esta potencia.

El sufrimiento puede servir; pues, de instrumento de salvación. Esta posibilidad está expresada con predilección en la piedad rusa. Ella ve, no sin razón, el fundamento de todo sufrimiento en esta dignidad que da a cada hombre la unión con el Verbo encarnado. Cuando un cuerpo humano sufre o cuando un alma humana es torturada, su sufrimiento cuenta para algo ante los ojos de Dios. El que nos ve, que nos ha elegido a todos y nos ama en su Hijo encarnado, no ha establecido ni división ni separación entre los que ha unido. Todo sufrimiento es como un encuentro sacramental con Dios. Es como una irrupción de Dios, una lucha por Dios, que, en todos los casos, siempre quiere ser conquistado. "El sufrimiento es una buena cosa", dice Dostoiewski ⁽⁶³⁾. Y un místico, Juan Crasset, afirma también: Como Dios, Cristo "obra *con y en* todas las cosas que obran, y sufre como hombre *con* todos los hombres que sufren; así yo miro los tormentos como sacramentos" ⁽⁶⁴⁾. Para Dostoiewski, como en general para los rusos, todo "se expía con el sufrimiento", porque el sufrimiento, y sobre todo la prueba de ja injusticia, la perseverancia en el perpetuo renunciamento, son como un himno de alabanza que el hombre hace subir a Dios y en Dios ⁽⁶⁵⁾, aunque no hay que entenderlo como si la glorificación de Dios dependiese de nuestros dolores y de nuestras humillaciones. Por esto resulta de nuestras pruebas el que Dios sea glorificado, es decir, por nuestra santidad, que no es otra cosa que la participación siempre más profunda en su perfección divina.

Si tal es el precio de los sufrimientos en general, ¿cuánto no se debe estimar el que los resume y los abarca a todos: la muerte? *Para el Hombre-Dios la muerte no fue una necesidad natural, sino un acto voluntario redentor, un instrumento de salvación.*

Así es como debemos encarar la muerte. No tiene que ser a nuestros ojos un fenómeno puramente fisiológico. Mucho antes de su llegada, o por lo menos cuando se nos anuncia, debemos transformarla haciendo de ella nuestro último sacrificio. "Consideremos, pues, la muerte en Jesucristo y no sin Jesucristo, dice Pascal. Sin Jesucristo es horrible, es detestable y el horror de la naturaleza. En Jesucristo es cosa muy distinta; es amable, santa y la alegría del fiel... Por esto sufrió y murió: para santificar la muerte y los sufrimientos... No consideremos, pues, a la muerte como si fuéramos paganos, sino como cristianos, es decir, con la esperanza, como ordena San Pablo, puesto que es el privilegio especial de los cristianos" ⁽⁶⁶⁾. Una gracia especial, una gracia de perseverancia nos ayuda a morir cristianamente. Un sacramento especial, la extremaunción, ha sido instituido, al menos para una buena parte, con esta finalidad. La muerte cristiana, la "muerte santa" es una obra maestra del Espíritu Santo. Por esto es tan importante la oración al Espíritu Santo para obtener una tal muerte; por esto también la liturgia oriental pide en todas las misas "un fin cristiano de nuestra vida, sin dolor, sin vergüenza, apacible y una digna defensa ante el terrible tribunal de Cristo" ⁽⁶⁷⁾.

Previendo la suerte que le esperaba durante la revolución, la emperatriz Alejandra de Rusia (1872-1918) tenía la costumbre de decir: "Yo no comprendo cómo se puede temer la muerte. Siempre he mirado la muerte como a una amiga y como a un mensajero de paz". En verdad, la muerte es, en una vida, el resultado más bien que la conclusión.

En espera de este "fin", durante este tiempo provisorio, la palabra de orden es: alegría en la tribulación, alegría ante la cruz vivificante. Porque la cruz ha sido coronada por una victoria adquirida de antemano. Aunque es cierto que llevamos nuestro tesoro en vasos de arcilla, en el sufrimiento somos conscientes del triunfo de la omnipotencia divina ya manifestada en la resurrección de Cristo. Una fuerza nueva fluye de esta victoria y penetra toda nuestra vida, estimulando la seguridad de la victoria que en adelante marca nuestra existencia con su sello ⁽⁶⁸⁾. "Que vuestro corazón no tema: Creed en Dios, creed también en mí... En el mundo tendréis tribulaciones, pero tened confianza : ¡ Yo he vencido al mundo !" (Jo. XIV, 1; XVI, 33).

El Verbo ha asumido la naturaleza humana como un instrumento para la redención de todo el género humano. Este carácter universal de su acción debe pasar de la cabeza a los miembros. Por consiguiente cada uno de nosotros es un instrumento para la redención de todo el universo. Dios

salva al hombre por el hombre, es decir, Dios llama al hombre por Cristo, habida cuenta con las condiciones en las que de hecho vive el hombre, englobado en un conjunto. Así como ninguno de nosotros lo puede conocer de una manera verdaderamente vital ⁽⁶⁹⁾ *por una función aislada, sino más bien por todo el comportamiento de su vida, en la plenitud y en la totalidad de su ser, así Dios ha querido que el hombre no sea salvado aisladamente y por sí solo, sino unido por el vínculo del amor. como un miembro vivo del organismo místico del cuerpo de Cristo, en comunidad con todos sus hermanos. Desde que el Hijo de Dios se hizo hijo del hombre, el espíritu de catolicidad* ⁽⁷⁰⁾ *y de comunidad se convirtió en algo esencial para la salvación (Mat. XVIII, 20; XXVIII. 19). En efecto: ¿ cómo se puede amar a Dios, a quien no se ve, si no se ama al hermano a quien se ve? (I Jo. IV, 20).*

Esto vale por todo, aun para la salvación. Ser digno de Dios no significa que se deba huir de las filas de los hijos de los hombres y separarse de la vira para no ocuparse más que de la propia salvación. El que se abstiene para sufrir menos, el que se repliega sobre sí mismo por temor de los contactos, ése no hace otra cosa que buscarse a sí mismo y no piensa más que en su yo. Un tal modo de abstenerse, de sacrificarse, no es sino una vil hipocresía, porque no es sino pensar en sí, en su sola paz, en sus gustos o a lo sumo en *sola* virtud. Esto es ser extraño al espíritu de *catolicidad*. El alumno que renuncia al saber y no se preocupa del resultado de sus estudios es un perezoso a quien se castiga. El soldado que rehúsa combatir porque el éxito de la campaña le es indiferente es un traidor a quien se fusila. El esposo que renuncia a su compañera y no se preocupa de su hogar lleva un corazón adúltero, y se le niega la absolución. Esforzándonos en saltar los límites de nuestros intereses mezquinos para fundar nuestra vida en la obra total de Cristo, en la obra de la reconciliación universal ⁽⁷¹⁾ es como podemos y debemos mortificarnos y negarnos a nosotros mismos.

Lo importante no es satisfacer nuestra piedad personal despreocupándonos de lo que hacen los otros por la salvación de sus almas. Ciertamente, las relaciones con Dios para toda alma individual son el "sancta sanctorum" de la religión. Dios y el alma, he aquí el objeto de todo el culto cristiano, de toda la tradición cristiana, de toda la mística. "Pero no se trata solamente de un diálogo ; por el contrario, es un coro potente de voces innumerables, un reino potente, una comunidad universal de hermanos, una Iglesia de Dios —la forma social de la manifestación de la gracia ⁽⁷²⁾— en la cual el individuo se ve englobado como un miembro entre innumerables miembros" ⁽⁷³⁾.

Esta idea está expresada de un modo sorprendente por las palabras de un eminente pensador ruso, Alexis Chomiakof (1804-1860) : "Nosotros lo sabemos: si uno de nosotros cae, cae solo; pero ninguno de nosotros se salvará enteramente solo. El que será salvado, será salvado en la Iglesia, como miembro de una unidad, en unidad con los otros miembros; si alguno ama, está en la comunidad del amor; si alguno ruega, está en la comunidad de la oración. Si alguno cree, está en la comunidad de la fe... No digas: ¿Para qué le sirve mi oración al prójimo, si él mismo ruega y si Cristo implora al Padre por él? Cuando *tú* ruegas, es el Espíritu de amor el que ruega en ti. No digas: El juicio de Dios está ya resuelto y no puede ser modificado. Porque tu plegaria está también en los caminos de Dios, y Dios la ha previsto. Si eres miembro de la Iglesia, tu oración es necesaria a todos los miembros. Y si la mano dice que la sangre del resto del cuerpo no le sirve para nada, y que ella no dará al resto del cuerpo su sangre, la mano se secará. Así tú eres necesario a la Iglesia tanto como ella lo es para ti ; y si renuncias a estar en comunión con ella, tú mismo pierdes (jo XV, 6) y no cuentas más entre sus miembros" ⁽⁷⁴⁾.

Estamos, pues, maravillosamente unidos con todos los redimidos; todos están incluidos en la comunión de la gracia, y *cada uno* tiene su parte en la obra común de la Iglesia : la salvación y la santificación del mundo. Esta es la razón de por qué cada uno es solidario de las faltas de los demás. En cierto modo cada uno es responsable por todos los pecados en general y por cada pecado en particular; porque el hecho de que haya todavía pecado en el mundo depende para una inmensa mayoría del hecho de que los santos, los que "se dicen hijos de Dios y lo son" (I Jo. III, 1), no son aún ni bastante luminosos ni bastante santos. Esta verificación no debe turbarnos ni desanimarnos, sino conservarnos humildes y estimularnos dándonos un gozo y una conciencia de niños; porque "les hasta a los hombres conocer esta verdad para que el reino de los cielos se les abra no sólo en imagen sino también en realidad" ⁽⁷⁵⁾. "La vida futura se ha inclinado para mezclarse con la vida presente, y el Sol de la gloria se nos ha aparecido también a nosotros con una gran complacencia, y

el perfume celestial se ha difundido en este mundo corrompido, y el pan de los ángeles ha sido dado a los hombres" (76).

Mientras se espera, la vida *futura* se ha mezclado a la vida *presente* en la tierra. Por eso la Iglesia no es solamente divina, sino *divina y humana*, y los que creen en Cristo, aun sus sacerdotes, están lejos de ser todos santos. ¡Cuántos cristianos realizan su salvación valga lo que valiere, sin preocuparse del heroísmo y del amor! Así contribuyen por su parte a hacer más pesado aún el fardo de este mundo, que Cristo y sus verdaderos discípulos deben llevar para conducir el mundo al Padre. En efecto: es difícil, muy difícil, ser verdaderamente cristiano y responder dignamente al ideal que un no-cristiano se forja con frecuencia del cristianismo. La tierra, ¡ay! no es todavía un paraíso, y se está muy lejos de que la lucha sea la victoria. Así la hierba crece en la Iglesia en medio de las bellas flores (Berdiaeff). Hay muchas flores, es verdad, pero también mucha hierba, y cada uno de nosotros en particular es causa de lo uno y de lo otro. Cada uno tiene su parte activa en la vida de la Iglesia, cada uno se aprovecha de su fuerza estimulante, pero también cada uno participa de su cruz. La Iglesia es para cada uno una luz y una alegría, pero es también una carga. Ella libra atando, cura haciendo sufrir.

Para que la Iglesia crezca debemos crecer, pues, nosotros mismos. La semilla divina debe producir fruto en el alma. Cristo debe ocupar siempre más sitio en ella, a fin de que no aborte en el corazón el maravilloso nacimiento del Verbo (Orígenes) (77). Dios no permanece en el que confiesa sólo con los labios que Jesús es Hijo de Dios y lo niega con sus obras y con su vida. Didimo el Ciego (313-398), doctor y maestro de la escuela catequética de Alejandría, ha escrito: "Sólo el que une a su fe en Jesucristo, Hijo de Dios, principios justos y buenas obras, permanecerá en Dios por participación en su ser. Y por su parte Dios, de quien participa, permanecerá en él" (78). Creer en Cristo no significa solamente confesar a Cristo, sino también estar unido *orgánicamente* a El, "permanecer en ti" (Jo. XV, 4). Y lo que salva al mundo "no es la letra muerta del Evangelio, encerrada en un libro impreso. No es una doctrina abstracta, incapaz de remover las profundidades de las almas. Es el Evangelio hecho vivo en una vida de cristiano... sobre todo en la vida de los que, por su estado, representan a Cristo Salvador" (Cardenal Mercier, 1851-1926).

De manera que nuestra acción humana es una imitación del acto creador de Dios, y en alguna forma su ratificación. Por eso nuestra vida tiene también un valor para el Reino de Cristo. El Señor quiere crecer en nosotros para extenderse, por nosotros, cada vez más lejos; y nuestro deber es colaborar en esta extensión según la medida que Cristo ha fijado para cada uno de nosotros. Si descuidamos este deber, es decir, si no tratamos de que "crezca y viva Cristo en nosotros", somos miembros muertos o secos, que tienen el peligro de desfigurarse el cuerpo entero.

He aquí por qué nuestros actos no pueden ser *perfectamente* comprendidos sino en el todo al que se incorporan, y por qué su sentido no halla explicación adecuada en el cuadro estrecho de nuestra personalidad. No se encuentra sino en "la plenitud de Aquel que completa todas las cosas en toda manera", *tó plérolna tú pánta en pásin ¡leruménu* (Efes. I, 23), en la Iglesia (79), y en su reflejo, es decir, en toda verdadera comunidad nacional que, como todo el universo, tiene su subsistencia en el Verbo encarnado (Col. I, 17). El hombre no es un ser de una sola idea que lo dominara con exclusión de cualquier otra, sino más bien un ser a quien se puede llamar, con toda la fuerza del término, "católico", es decir, creado en vista del todo (80). Si él reconoce y acepta algo superior, no niega por esto lo demás, sino que lo eleva y lo ennoblece. "El que dispone del reino celestial no se apodera de reinos terrenos", canta la Iglesia (81). Hay aquí algo que recuerda el dominio de nuestros sentimientos puramente humanos. El amor de preferencia que debemos tener para con Cristo no destruye nuestro amor para con los hombres. El "no forma multitud con los afectos humanos: enciende por encima de todos ellos un cálido y luminoso fuego donde se purifican, se reaniman y se atizan, pero sin impedir que alcancen al hombre" (82). Así lo ecuménico no impide lo nacional, sino que le da su consagración y su perfección. "El Señor nos edifica la casa y protege la ciudad" (83). Por su parte lo nacional es una expresión necesaria y legítima de lo ecuménico. En la plenitud de su particularidad, lo nacional "hay que encararlo como si estuviera al servicio de una grandeza supranacional, destinada a todos los pueblos, a toda la humanidad, más aún: de una grandeza que decide acerca de todas las cosas, al servicio de la Verdad divina" (84).

Para hablar más concretamente, cada pueblo como tal, como comunidad de hombres, está llamado a servir a la Verdad divina, es decir, a Dios, según los medios de que dispone. No se sigue de ello, sin embargo, que se pueda deducir la posibilidad de un cristianismo nacional o de una Iglesia

puramente nacional, que sean verdaderamente un cristianismo y una Iglesia. Esto sería oponerse a la idea misma de la Iglesia, que es necesariamente "católica", universal. La diversidad de los santos nos suministra aquí la materia de una comparación. Los santos no existen para nosotros, es decir, como santos, sino en la medida en que están unidos a la Persona del Verbo. Cuanto más se pierden en sí y en su acción santificadora, mejor reproducen la variedad de su modelo y más se encuentran a sí mismos. *Y nosotros mismos*, cuanto más los perdemos para no ver en ellos sino a Cristo, mejor los descubrimos con sus caracteres propios y con los méritos personales que los diferencian a unos de otros. La Verdad sobre la esencia de la Iglesia en sus relaciones con el elemento nacional ha sido felizmente expresada bajo forma de símbolo por Karl Adam : "Así como las iglesias y las catedrales católicas se levantan en medio de las ciudades y de los pueblos sobre terrenos consagrados, separados del resto de las viviendas profanas y del tumulto de las calles, arrojando al cielo sus flechas parecidas a un *Sursum corda* evocador, así la Iglesia católica universal, en su majestad y en su misión particular, se levanta en el seno de cada nación, inquebrantable en medio de las olas de los tiempos que pasan, llevando únicamente en su corazón a Cristo crucificado y anunciándolo al mundo" ⁽⁸⁵⁾. El sacerdote, el hombre de Estado, el monje, el soldado, todos tienen que colaborar para establecer la obra de Dios sobre la tierra. Todos son coeducadores del alma de un pueblo. Los unos gobernando, defendiendo, vigilando; los otros rezando, dispensando la vida a los hombres, arraigando a los hombres en Dios. No se trata, pues, sino de repartir las zonas de influencia en el acorde orgánico de los deberes y del objetivo final ⁽⁸⁶⁾.

Todo lo que es humano ha sido transfigurado por el contacto de Cristo sin padecer deformación. "Como Dios y como hombre, (Jesús) fue todo lo que hay de más grande y todo lo que hay de más abyecto, a fin de santificar en sí todas las cosas, excepto el pecado" (Pascal) ⁽⁸⁷⁾. En verdad Él es el ideal más sublime de toda actitud cristiana y basta meditar profundamente el dogma cristológico para hallar en él la línea de conducta de todas nuestras acciones.

La fórmula abstracta, teórica y jurídica de nuestros deberes desaparece para dar lugar al ideal vivo, *Jesucristo*. Por eso la imitación de Jesucristo no es simplemente una imitación exterior, sino una adhesión vital y vivificante al divino modelo. Imitar a Cristo es, pues, permanecer bajo el influjo de sus gracias, descubriéndole voluntariamente y ampliamente el corazón, para que Él pueda, en mí y por mí, completar su obra e irradiarla sobre toda mi vida. Imitar a Cristo es hacer que mi renunciamiento se parezca al suyo, mi abnegación a la suya ; es revestirse de todo; sus pensamientos, de todos sus esfuerzos, de todo su espíritu. Es olvidarse de sí mismo, como Él lo hizo por amor a los demás. Es experimentar en sí mismo que "hay más felicidad en dar que en recibir" (Hechos, XX, 35), es sacrificar los derechos más caros para servir al prójimo, es amar en tal forma a los hermanos que se esté pronto "a dar su vida por ellos" (Jo. XV, 13). Es abrazar voluntariamente la cruz en lugar del gozo que se ofrece y que hasta es permitido. A nadie le será concedido el realizar perfectamente en tierra este programa de santidad. Sin embargo es ya cosa hermosa tender a él incansablemente. sin echar una mirada atrás para medir el camino recorrido (Fil. III, 1344) ⁽⁸⁸⁾.

Unión con Dios, unión con Cristo, unión con todos los hombres en Cristo, he aquí lo esencial, he aquí lo que, en cierto sentido, es *todo*. Por eso nuestro primer deber y nuestro principal cuidado serán ayudar en nosotros y en los demás a esta extensión mística de la Encarnación, que no es otra cosa que la divinización del género humano.

Entonces esta imitación de Cristo en su obra de redención marcará también todas nuestras relaciones con los hombres, ya se trate de nuestras relaciones con los individuos, ya de nuestras relaciones con la comunidad humana. Por lo tanto, ningún orden, cualquiera que sea, debe servir jamás al discípulo de Cristo como un medio para lograr un éxito personal; por el contrario, todo orden debe ser únicamente un medio de salvación sobrenatural común, ofrecido a todos. En otros términos, el discípulo de Cristo se aplicará a él no para recibir, sino para dar, para *darse*, como un fermento espiritual destinado a penetrar toda la masa espiritualizándola. Cada desilusión será, para el hombre que se consagra como corredor en la obra de Cristo, no una razón de escándalo o de desaliento, sino algo así como una revelación, un llamado a un nuevo renunciamiento, una nueva etapa en un ascensión hacia Dios. En resumen: el cristiano no debe rebelarse jamás contra la comunidad solidario, sino aceptarla tal cual es, esforzándose en transformarla en una comunidad de almas en el seno del Padre celestial ⁽⁸⁹⁾.

Esta actitud exige un gran caudal de optimismo cristiano. Este optimismo podrá parecer hasta ilimitado, precisamente porque no cree necesario cerrar los ojos ante la presencia del mal y del

dolor, ni tampoco negarlos. Hasta se juzgará capaz de transformar ambas cosas en bienes, porque la muerte ha sido "vencida", porque este optimismo se llama Jesucristo, "el Verbo de Vida", última palabra de todas las aspiraciones de la humanidad, y no solamente a causa de la divinidad del Salvador, fin último del universo, sino también a causa de su humanidad. Cristo es, como dice Dostoiewski, "la única figura positivamente *bella*, la más infinitamente bella, un milagro infinito de la gracia" ⁽⁹⁰⁾. Él vino para que la humanidad sepa que "su naturaleza terrena y el espíritu humano pueden aparecer revestidos de un resplandor celestial, no sólo espiritualmente en cuanto ideal, sino real y corporalmente... y esto es tan posible como natural" (91).

Cristo es el único mediador en el orden de la creación material y espiritual. Es el Don perfecto y absoluto que Dios ha hecho a los hombres para santificarlos (Col. I, 28). Él es el jefe del universo, el Hijo de Dios hecho hombre que, solo Él, une la criatura con su Creador, el universo y el hombre con Dios. En Él están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia (Col. II, 3). En Él el problema esencial de la vida humana, la participación del hombre en la vida divina, halla su solución (Efes. II, 18). Él es la "Alfa y la Omega, el Primero y el Último, el Comienzo y el Fin" (Apoc. XXII, 13) en quien subsisten todas las cosas (Col. I, 17).

Con Dostoiewski ⁽⁹²⁾ reconocemos y confesamos: "La fuente de la vida, la salvación ante la desesperación, para todos los hombres, como también la condición *sine qua non* de la existencia del inundo entero está contenida en estas palabras: "El Verbo se hizo carne", y en la fe en estas palabras".

A Él, el Dios aparecido
Y que bajó a este mundo,
A Él, que transfigura el universo,
Alabanza y gloria sempiterna ⁽⁹³⁾.

QUE EL DIOS AMABLE,
QUE ES LA VERDAD MISMA,
ME CONCEDA A MÍ Y A TODOS
LOS QUE LEYERON ESTAS PÁGINAS,
EL VER EN NOSOTROS LA VERDAD.

Maitre ECKHART
El Libro de la Consolación

-
1. Le Chrétien en Solitude, Bruxelles, 1723, P. 182.
 2. *Adv. Haer. V*, 21, 2. PG 7, 1181.
 3. *Adv. Arianos*, Orat. II, 59. PG 26, 273.
 4. Oeuvres de Piété, París, 1856, P. 1087.
 5. Sermo XXI. *De Nativ. Domsns I*, 3. PL 54, 192-193.
 6. PRAT, *Théologie de saint Paul*, II⁸, P. 360 sig. y 476-479.
 7. Cf. GUARVZNI, *Der Herr*, P. 494-495.
 8. Oeuvres de Piété, P. 914.
 9. *Wille und Wahrheit*, P. 153.
 10. Cf. E. MERSCU, *Incarnation et Doctrine spirituelle* (en *Revue d'Ascétique et de Mystique*, vol. X, Toulouse, 1929, P. 337-367). Este artículo, excelente y profundo, ha suministrado preciosas inspiraciones para este capítulo.
 11. K. ADAM, *Theologische Quartalschrift*, Tübingen, 1933, P. 53.
 12. Do9TOIEwsxr, *Literarische Schriften*, Ed. Piper XII, Munich, P. 304.

13. Cf. J. CREUSEN, S. J., *Le Commandement de la Pureté* (en *Revue des Comm. religieuses*, Louvain, 1932, P. 48).
 14. *Vita in Christo* VI. PG 150, 649.
 15. Las palabras de Cristo nos lo confirman. A la pregunta de un doctor de la Ley: "¿Quién es mi prójimo?", responde con la parábola del Buen Samaritano (Luc. X, 25-27). Luego Él mismo hace la pregunta: "¿Cuál de los tres te parece que fué el prójimo de la víctima de los ladrones?". "El que practicó la misericordia con él", respondió el doctor de la Ley. "Ve y haz lo mismo", concluyó Jesús.
 16. *Also sprach Zarathustra* II (Von den Priestern), Obras, vol. VI, Stuttgart, 1921, P. 133.
 17. *Sermons* II, P. 85.
 18. *Adv. Haer. III, 20, 2. PG 7, 943-944.*
 19. Cf. TYCIAx, *Ostliohes Christentum*, P. 21.
 20. *Schriften*, Iena, 1934, P. 50.
 21. *Obras, op. cit.*, P. 1292, 1307.
 22. *Adv. Haer. III, 20, 2. PG 7, 943-944.*
 23. Cf. HUBY, *Saint Paul, Épitres de la Captivité*, P. 17-'8.
 24. J. RIGOLEUC, S. J., *Oeuvres spirituelles (L'Homme d'Oraison)*, Avignon, 1822, P. 35-36.
 25. *Schriften, op. cit.* P. 84-85.
 26. *Liber de Resurrectione Carnis* LXVIII. PL 2, 885-886.
 27. Cf. Carta de San Ignacio de Loyola (1491-1556) a San Francisco de Borja (1510-1572).
 28. "Haznos sumisos a tu nombre poderosísimo y excelentísimo, a nuestros príncipes y a los que nos gobiernan sobre la tierra. A ti, Maestro, te ha sido dado el poder de la realeza por tu magnífico e indecible poder, a fin de que, conociendo la gloria y el honor que tú les has concedido, nosotros les estemos sujetos y no contradigamos tu voluntad."
- Épître de sainte Clément de Rome aux Corinthiens*, trad. H. HEMMER (Les Pères Apostoliques), París, 1909, P. 127.
29. *Sermo CCCXI, IX, 1, 1. PI, 39, 1529.*
 30. Cf. N. ARSENIEW *Iz Gizni Doukha*, P. 89-90.
 31. Plegaria de la Iglesia rusa por el ejército.
 32. Se puede decir que el que da su vida por su patria terrena, con este espíritu de obediencia al deber y de subordinación al orden querido por Dios, realiza un acto de caridad, que, aun sin saberlo el interesado, reverencia a Dios y el orden de Dios. Este acto de caridad perfecta (Jo., XV, 13) tiende de sí a abrir el cielo al moribundo, si faltan los otros sacramentos. Esto no es más que una opinión. Parece, sin embargo, de gran valor e "inatacable" a muchos teólogos. (Carta de Monseñor Miguel d'Herbigny, S. J., al autor, 4 de septiembre de 1936). Véase también VL. SOLOVIEF, *Las tres Conferencias*, 1899, 1ª Conferencia.
 33. *Enarr. in Psalms. XXXIV* (Ser. 2, 16). PI, 36, **341**.
 34. *Ambiguorum Liben. PG 91, 1320.*
 35. *Adv. Haer. V, 1, 3. PG 7, 1123.*
 36. *Vita in Christo II. PG 150, 561.*
 37. Cf. L. RICHARD, *Le Dogme de la Rédemption*, P. 159.
 38. Théod. KAMPMANN, *Licht aus dem Osten*, Breslau, 1931, P. 219; y DOSTOIEWSKI, *Los Posesos*, ed. Piper, P. 1083.
 39. P. CHARLES, S. J., *La Prière de toutes les Heures II*, P. 155.

40. Cf. G. DE BROCLIE, (en *Rech. de Science Relig.* vol. XIV), París, 1924, P. 240.
41. M. BLOXNEL. Carta inédita del 13 de julio de 1927, citada por P. ARCHAMBAULT en *L'OEuvre philosophique de Maurice Blondel. (Cahiers de la Nouvelle Journée, n. 12)*, París, 1928, P. 98-99.
42. *In. Ioh.* CVIII, XVII, 5. PI, 35, 1916 Trad. francesa de E. MERSCH, en *Le Corps mystique du Christ II*, Louvain, 1933, P. 119-120.
43. *Sermo CLXX*, 13. PI, 38, 923.
44. P. CHARLES, *op. Cit., I*, P. 112.
45. *In Isaiam Commentarius*, IV, Or. 2. PG 70, 936.
46. *Vita in Christo IV*. PG 150, 612-13.
47. *Pensées*, P. 493.
48. ECKEHART, *Schriften*, Iena, 1934, P. 254-255.
49. Cf. P. CHARLES, *op. cit.* 11, p. 32.
50. Cf. *De Perfectione christiani Forma*. PG 46, 256.
51. *Démonstration apostolique, loc. cit.* 34.
- ⁵² *Esirit et Liberté*, P. 349.
53. *Adv. Haer. V, I, 3.* PG 7, 11, 23.
54. Francois MAURIAC, *Journal II*, París, 1937.
55. P. SANSON, *L'Inqusetude humasne*, París, 1925, P. 25.
56. KAMPMANN, *op. Ctt.*, P. 223-224.
57. Mons. THEOPHANE, obispo de Tambov. *Svjatootchesskija Nasstavlenila o Al olity. s Tresvenmosts (Las Enseñanzas de los Padres sobre la Oración y la I/sgilancia del alma)*, Moscú, 1881, P. 702.
58. *Pensées*, P. 98.
59. *Sermons II*, P. 28.
60. *Ibid.*, P. 28.
61. Esta cruz "Rusa" de ocho brazos fué introducida en la Iglesia oriental en el siglo IV y fué sobre todo adoptada en ella en los siglos IX y X. La necesidad de esta forma apareció cuando numerosos herejes, gnósticos y otros, aun reconociendo un verdadero símbolo en la cruz habitual (de cuatro brazos). rehusaban ver en ella el símbolo de Cristo, es decir, el instrumento de la Pasión. Si a veces la reconocían como tal, se apartaban a sabiendas de la Pasión, que consideraban como indigna de Cristo. Al oponerse a los herejes la cruz de ocho brazos entiendo subrayar particularmente los sufrimientos de Cristo como fuente de nuestra salvación Ella es la señal indudable de la Pasión, "el crucifijo". La inscripción colocada sobre la cabeza de Cristo y el "Suppedancum" donde descansan los pies del Crucificado tienen la misma significación Es la cruz de nuestra Redención.
62. ¿No es el sufrimiento, por esencia, algo pasivo? Habiéndolo tomado Cristo tal como es, en Él y en nosotros, ¿no puede decir que se recibe con las disposiciones indispensables desde que se acepta por lo menos pasivamente, es decir, desde que se soporta sin rebelión positiva en la parte superior del alma? "Se podría decir entonces que así como Cristo toma nuestra actividad en lo que ella tiene de activo y nos santifica por nuestros actos, une también a sí nuestra pasividad en lo que ella tiene de pasivo y nos purifica por nuestros dolores, *non ex opere operato sed quasi ex passione passa*" (E. MERSCH, *Incarnation et Doctrine spirituelle*, P. 363-364).
63. *Crxme et Chátiment, VI*, ch. II, P. 407.

64. J. CRASSET, *Considérations chrétiennes, op cit., t. IV, P. 190-194.*
65. Así la piedad rusa venera bajo el nombre de "strasstoterptzy" es decir, "los que han padecido el sufrimiento", los "Pasionistas", a toda una serie de personajes cuyo heroísmo consistió únicamente en no rebelarse contra la muerte violenta, por imitar la muerte de Cristo. Para muchos de esos "siervos de Dios" no existe culto oficial. Citemos por ejemplo a Juan de Ouglitch (t 1683), asesinado per un servidor de su nadre; a Basilio de Mangaseia, en Siberia (t 1602), martirizado por su maestro y final-mente condenado a muerte por haber rehusado cometer el pecado de sodomía; al emperador Pablo I (1801), etc. Otros han sido beatificados o canonizados. Se venera sobre todo a los príncipes Boris y Esleo, hijos de San Viádimiro. Los dos fueron muertos por su hermano Sviatopolk (1015). *Su* culto fué reconocido por la Iglesia Romana (Cf. el deoreto de Urbano VIII, 1634) Parece así que la no oposición a la muerte violenta tuvo un carácter de sacrificio voluntario. Es notable verificar que muchos de estos santos "pasionistas", que en tal forma se deiaron conducir a la muerte, ocupan los primeros puestos a la cabeza de los ejércitos celestiales de los defensores de la tierra rusa contra sus enemigos. Así quedó transformada la cruz, símbolo de los "Pasionistas".
- De un instrumento de muerte ignominiosa, pasó a ser el signo invencible contra los enemigos. He aquí una paradoja fundamental del cristianismo (cf. G. FEDOTOE *Syiyatyje dremet Russs, (Los Santos de la antigua Rusia),* París 1931, P. 221-223.
66. *Pensées, P. 99, 101.*
67. Liturgia de San Juan Crisóstomo, letanía diaconal antes de la comunión. Cf. PC 63, 914.
68. N. V. ARSENIOW. *Die Auferstehung* (Evangelische Jugendhefte, Heft 3), 1937, P. 50-51.
69. Se trata aquí de un conocimiento penetrado de luz y de amor, por el cual el hombre se entrega todo entero, corazón y alma, a Dios.
70. "Catolicidad significa totalidad, es decir, un ser orgánico completo en la diversidad de sus funciones y de sus manifestaciones... Este término no significa sólo extensión a la tierra encera, sino plenitud de verdad v de vida, totalidad y universalidad de la verdad de fe anunciada y conservada por la Iglesia, así como valores vitales protegidos y dispensados por ella". (FR. HEILER, *Urkirche und jstkirche*, Munich, 1937, P 2-5).
71. Cf. P. CHARLES, *op. cit.* II, P. 157-158.
72. J. A. JUNGSMANN, S. J., *Die Frchbotschaft und unsere Glaubenszerhiindsgz.ng*, Regensburg, 1936, P. 83.
73. N. V. ARSENIOW. *Die Kv-che des Morgenlandes*, P. 87.
74. *Obras completas* (en ruso) II, Moscú, 1900, P. 21-23.
75. DosTOIEwSKI, *Das Gut Stepantschikovo und seine Bewohner*, (Piper, XVI), P. 340.
76. Nicolás CABASILAS, *Vita in Christo I*, PG 150, 496. Trad. francesa, *op. cit.*, P. 21.
77. *Comment. in Matth. XVII, 21* PG 13, 1540-41.
78. *Enarr. in Epist. I. S. Joh., IV, 15.* PG 39, 1800.
79. Aducimos este texto según la exposición de HuBY, *Saint Paul, Epitres de la Captivité*, P. 169-170.
80. Cf. F. HEILER, *Urkirche und Ostkirche*, P. 111.
81. Himno de la Epifanía (Iglesia occidental).
82. L. DE GRANDMAISON. S. J., *Religión personelle* (en *Études*, 1913, t. 134), P. 625.
83. Ultima antifona de las Vísperas del martes (Iglesia occidental).
84. N. V. ARSENIOW, en *Kijrios*, Heft. 3. Königsberg, 1936, P. 241.

85. *Theologische Quartalschrift*, Tübingen, 1933, P. 44.
86. Citaremos sólo a Ambrosio de Milán (t 397), Juan Crisóstomo (t 407), Remigio de Reims (t 532), Teodosio de Kiev (t 1076), Bernardo de Claraval (t 1153), Sergio de Radonége (t 1392), Felipe de Moscú (t 1580), Vicente de Paúl (t 1660), Juan de Constadt (t 1908).
87. *Pensées*, P. 98.
88. Cf. P. CHARLES, *op. Cit.*, I. P. 70.
89. Esta idea ha sido brillantemente expuesta por Vl. Solovief : "el reino del mundo debe estar sometido al reino de Dios; las potencias seculares de la sociedad y de cada individuo deben estar subordinadas al poder espiritual...; pero, ¿cuál debe ser esta subordinación y por qué medios hay que realizarla?... La subordinación del principio secular al principio divino debe ser una sumisión libre, obtenida por la virtud de la fuerza interior del principio mismo que es el objeto de esta sumisión..., todo tiene su lugar en el Reino de Dios, todo puede estar armoniosamente unido en él... la sociedad espiritual —la Iglesia—, debe someter a la sociedad terrena... elevándola hasta ella espiritualizándola y haciendo del elemento terreno su instrumento... su cuerpo". (*Douae lecons sur le Théandrisme*, Ile. lecon).
90. *Lettres*, Lettre á sa niéce (janvier 1868).
91. Materiales para su novela *Bessy (Los Posesos)*, t. II, Apéndice, Berlín, 1921.
92. *Ibidem*.
93. Maitines de la Iglesia oriental en la fiesta de la Epifanía (6 de enero).