Ricerche di storia e spiritualita passionista - 18

Divo Barsotti

LA EUCARISTIA EN SAN PABLO DE LA CRUZ Y TEOLOGIA DE LA ORACION

Versión española del P. Carlos Lizarraga

Roma 1980
Curia Generale Passionisti
Piazza SS. Giovanni e Paolo, 13

La 2.ª parte del presente estudio —*"Teología de la Oración"*— fue transcrita de la grabación realizada con permiso del autor.

Estudio presentado el 18-19 de julio de 1980 en el 2.° Curso de Historia y Espiritualidad pasionista, tenido en la Casa generalicia de los Santos Juan y Pablo de Roma.

I

LA EUCARISTIA EN SAN PABLO DE LA CRUZ

INTRODUCCION

Es muy importante estudiar el proceso de una elaboración de la doctrina que revela con frecuencia el proceso de una santidad personal. Es lo que sucede en San Pablo de la Cruz. ¿Se dio realmente un proceso? Es esto precisamente lo que advertimos en la vida de todo santo: la gracia inicial contiene ya en germen el desarrollo de la futura santidad. El *Diario* de San Pablo continúa siendo por lo mismo el documento base para todo estudio de la espiritualidad paulocruciana. Es, sin embargo, evidente que este extraordinario testimonio de los cuarenta días, si por tantas razones resulta riquísimo a la hora de un análisis teológico que desee descubrir en él los motivos, pudiera por otro lado inducir a error a quien no conociere las *Cartas* y el Tratado de la *Muerte Mística.* Se pudiera insistir de hecho sobre algunos de los motivos tomados de prestado por el Santo de sus autores preferidos y que irían cayendo después a lo largo del camino sin que tuvieran al menos aquel relieve que parecían tener en el *Diario*. Por el contrario, otros motivos que en el *Diario* aparecen explícitos e insistentemente recalcados, no seguirán siendo ya tan explícitos en los subsiguientes escritos, mas no por ello habrán perdido para San Pablo su importancia fundamental, y fácilmente podrán ser supuestos.

Casi diariamente se subraya en el *Diario* la dependencia de la experiencia mística del Santo de la comunión eucarística, mientras que en el Tratado no se hará la menor alusión al sacramento eucarístico. No quiere esto decir que la comunión no siga conservando para el Santo su importancia de fundamento y fuente de vida espiritual. Querer separar en San Pablo la piedad eucarística de la teología mística sería querer comprometer la unidad de una doctrina que, por el contrario, se nos presenta maravillosamente sencilla y profunda.

La Eucaristía y la Pasión no son dos misterios que se disputen la centralidad de la experiencia paulocruciana y de la doctrina mística del Santo. Si él, al nacimiento del Verbo en el alma de la mística sustituye habitualmente por el divino nacimiento del alma, es porque el "divino nacimiento" es, sobre todo, en San Pablo participación en el misterio de la resurrección de Cristo. Este divino nacimiento parece acontecer, es cierto, en el fondo del alma, pero sus expresiones no son más fieles al lenguaje del Nuevo Testamento y, sobre todo, a la teología del apóstol Pablo que a una mística metafísica de origen dionisiano o eckartiano. Nos parece, por lo demás, que nuestro Santo contrapone a una muerte mística que afecta a los sentidos, al alma y al espíritu del hombre, un nacimiento, participación en la resurrección de Cristo, que continúa siendo fundamentalmente secreta, interior, en el espíritu. Y es precisamente ésta su teología mística, que de ninguna forma pretende trascender a Cristo y ni siquiera se sustrae a la dependencia de los sacramentos. La mística en San Pablo de la Cruz es mística de la Muerte y de la Resurrección porque es mística sacramental. Certeramente enseñaba Stolz que la experiencia cristiana está en dependencia de los sacramentos. La de San Pablo de la Cruz no depende sólo del bautismo remotamente, como en el apóstol, sino próximamente, inmediatamente incluso, de la Eucaristía.

Hemos de preguntarnos si el Santo era consciente de ello. ¿Fue conocida y afirmada por Pablo la relación de su doctrina de la *Muerte Mística* con la Eucaristía? Diariamente se subraya en el *Diario,* aparece en las *Cartas* y se presupone en el Tratado esta dependencia. En la medida en que Pablo avanza en los años, adquiere también una progresiva posesión consciente de su doctrina. Sobre todo en las *Cartas* son frecuentes las fórmulas en que se condensa la doctrina espiritual del máximo escritor místico del siglo XVIII. Pablo no posee el don del escritor que elabora en un trabajo orgánico y sistemático su espiritualidad. Le sucede, naturalmente, que debe quemar las etapas y presentar la última meta del camino en breves frases, de gran densidad, a veces de rara belleza. Con frecuencia el lenguaje parece un eco de sus lecturas, pero no debemos creer con demasida facilidad que repita la doctrina de los místicos que ama. No siendo un escritor, ha de recibir prestado de los demás el lenguaje; pero este lenguaje testimonia una experiencia original y por lo mismo, también, una doctrina particular. Resulta por tanto más difícil y peligroso intentar descubrirla, lo que no obstante es necesario.

I. RELACION ENTRE EUCARISTIA Y MISTICA DE LA PASION: ANALISIS DE LOS TEXTOS PAULOCRUCIANOS

a) Diario

La relación entre Eucaristía y mística de la Pasión es uno de los puntos más importantes que se deben establecer.

Tenemos que iniciar el análisis del *Diario.* No parece que la doctrina paulocruciana esté plenamente elaborada en el *Diario.* Más fácilmente que en las *Cartas* aparecen reminiscencias de lecturas de San Francisco de Sales y de Santa Teresa. Si el *Diario* es testimonio de una experiencia mística extraordinaria, no es todavía el documento de una doctrina original plenamente poseída; pero esta experiencia está en el origen de la que más tarde será su doctrina. Es ya evidente que aquella experiencia está en dependencia de la comunión eucarística.

Del 25 de noviembre al 2 de diciembre, San Pablo habla siempre de su propia experiencia en relación con la comunión. El 26 de noviembre reconoce que de la comunión depende no sólo una elevación de su espíritu "con una altísima suavidad", sino también "un cierto calor del corazón, que afectaba también al estómago, que sentía ser sobrenatural" (1). El 30 del mismo mes, después de la comunión, siente que se le dice en el corazón: "Cuando te arrojas en espíritu a los pies de todas las criaturas y hasta bajo los pies de los demonios, esto es lo que más me agrada (2).

La voluntad de humillación y anonadamiento, parece anticipar con una expresión difícilmente igualable en su dramatismo, el tercer propósito del Tratado sobre la *Muerte Mística:* por sus enormes pecados debería permanecer merecidamente en el infierno. El 2 de diciembre anota que puede sentirse insensible y estar distraído en la oración, pero casi nunca en la comunión: "Seco, árido, esto sí, pero, o poco o bastante, o antes o después, siento siempre al menos alguna moción del corazón" (3).

Mucho más importantes para nuestro estudio son las anotaciones del Santo el día 7 de diciembre, el 24 y, finalmente, las que hace los últimos días de su retiro, el 26, 27, 28, 29 de diciembre y el último día del retiro, 1.° de enero. El 7 de diciembre insiste todavía sobre los efectos de la comunión en el cuerpo. Se nos antoja significativo este retorno a subrayar los efectos corporales de la comunión eucarística: la Eucaristía sostiene incluso físicamente al Santo, que vive aquellos días una áspera penitencia y ayuno, le fortalece, le enardece.

Muchísimo más se impone un análisis más atento de cuanto escribe en los días postreros de su retiro. El 26 de diciembre: "Estuve con particular elevación de espíritu, sobre todo en la santa comunión", dice, y continúa: "Desea ir a morir mártir, allí donde se niega el adorabilísimo Misterio del SS. Sacramento... e hice particular oración en la santa comunión" (4). El sacramento eucarístico le arrastra a una participación en el misterio: El Santo se siente fuertemente empujado a una misión de salvación, máxime a favor de Inglaterra y desea, por esta salvación, el martirio.

Con mayor claridad al día siguiente experimenta su alma en la comunión "un cierto reposo del alma mezclado con las penas del Redentor en las que se complace el alma; se mezclan amor y dolor, pero no acierto a darme entender sobre esto, porque no se puede explicar" (5). El mismo Santo nos dice de qué forma su participación en el misterio de la Pasión esté en dependencia del

sacramento eucarístico. Ve a su sacramentado Jesús con los ojos corporales, desea verse traspasado en su corazón por un serafín, como Santa Teresa, y en la comunión quiere beber de la fuente infinita del Corazón de su Jesús. Después de la santa comunión del día 28 se siente "movido por la Infinita Bondad a un altísimo recogimiento y a grandes afectos amorosos con coloquios", con su "querido Esposo" (6). El 29 ruega por los herejes, desearía que el estandarte de la santa Fe fuera izado en Inglaterra para que "se propagara la devoción y reverencia, obsequios y amor y frecuentes adoraciones al SS. Sacramento". No se le pasa "el deseo de morir mártir, sobre todo por el SS. Sacramento", se siente "conmovido para reparar las irreverencias" a su "querido Jesús" (7).

Finalmente el 1.° de enero de 1721, después de la santa comunión, siente "afectos sensibilísimos de mucho amor", le parece estar "derretido en Dios", como el "alma, unida a la SS. Humanidad con lazos de amor", está "derretida y elevada al conocimiento altísimo y sensible de la Divinidad" (8). Termina así el *Diario*: "Al ayudar una misa, experimentaba tan altísima luz sobre la gran caridad que tiene Dios y de mi miseria, ingratitud y vida, que ni siquiera me atrevía a elevar lo ojos para contemplar la imagen de María Santísima, y siempre con muchas lágrimas mezcladas con gran suavidad, máxime al ver a mi sacramentado Esposo Jesús" (9).

Con razón subraya el Padre Bretón la importancia del texto conclusivo del *Diario*. Sucede que el alma, desde el comienzo de su camino, tiene conciencia de la gracia especialísima de su vocación sobrenatural y toda su vida no es después más que su desarrollo y su plena realización. La gracia del comienzo no es sino la semilla de la futura planta. Por otra parte, el Padre Zoffoli, en el comentario a su edición crítica, notaba felizmente que el *Diario* se concluye con las palabras "mi Sacramentado Esposo Jesús". "No es casual —escribe— que Jesús Eucaristía sea la última palabra del *Diario*. Pablo ve en su Esposo Sacramentado la verdadera síntesis de su vida." Se puede, e incluso se debe, notar que desde el comienzo de la página de este postrer día del retiro reconoce el Santo cómo la gracia extraordinaria de que habla depende de la comunión eucarística: "Primer miércoles 1.° de enero de 1721. Me vi altísimamente elevado por la infinita caridad de nuestro dulcísimo Dios a gran recogimiento y lágrimas en abundancia, máxime después de la santísima comunión" (10). La experiencia extraordinaria que anuncia proféticamente desde 1721 el carácter propio de la mística paulocruciana, afirma de esta manera que la más alta elevación del espíritu no supera la Humanidad de Cristo y la presencia de Cristo está, para el alma, en dependencia del sacramento eucarístico.

Aparece por el *Diario* que el Santo se siente fortalecido en el alma y el cuerpo por la comunión, para proseguir sus ásperas penitencias y abrazar una vida que naturalmente le espanta; se ve solicitado a la humildad más profunda, a la abnegación de sí mismo, a vivir y revestirse de las penas del Señor, a desear incluso el mismo martirio en dependencia de la comunión; se ve solicitado, en su unión con Cristo, a la reparación y se siente llamado a

una misión apostólica para la salvación de los herejes y de los pecadores, sobre todo por la conversión de Inglaterra. Finalmente, ve en Jesús sacramentado a su "Esposo". Se anuncia ya en estas páginas toda la vida de San Pablo; toda su vida y toda su doctrina aparecen en dependencia del sacramento eucarístico.

Si aparece esto menos evidente en las *Cartas,* si no habla ya de ello en el Tratado de la *Muerte Mística*, esta dependencia no es, sin embargo, menos cierta. Es evidente que haciéndose cada vez más perfecta y continua su unión nupcial con Cristo, no es ya su vida sino la participación de su Misterio que celebra él diariamente. No se da ya un antes o un después: toda la vida de Pablo no es sino una comunión con Cristo; vive su muerte, vive misteriosamente su resurrección; vive en altísimo silencio con Cristo en el seno del Padre, vive la misma Pasión de amor de Cristo por la salvación de los hombres.

b) **El epistolario**

A continuación del *Diario* será oportuno recordar la carta que deja a sus hermanos antes de partir definitivamente de Castellazzo con su hermano Juan Bautista. Casi al comienzo de ésta, que quiere ser un programa completo de vida cristiana, habla Pablo de la frecuencia de los sacramentos, de la confesión y comunión. Escribe: "Para manteneros en esta divina amistad, frecuentad los santos Sacramentos, esto es, la santa Confesión y la santísima Comunión: cuando os acercáis al Sagrado Altar no os acerquéis para otro fin superior fuera de que se derrita cada vez más el alma en el fuego de su santo Amor. ¡Oh, carísimos, nada os digo sobre la preparación, porque pienso que haréis cuanto podéis: acordaos de que se trata de realizar la acción más santa que se puede realizar! ¡Oh, no pudo hacer más nuestro amado Jesús sino entregarse a sí mismo como comida! Amémosle, pues, a este querido Amante, sed muy devotos del SS. Sacramento: se debe temblar en la iglesia de reverencia. No pase día sin que hagáis media hora, o al menos un cuarto de hora, de oración mental sobre la dolorosa Pasión del Redentor; y si podéis, hacedla más larga, pero al menos nunca se deje este tiempo" (11). Termina la carta recomendando la adoración del SS. Sacramento (12).

Las expresiones son tradicionales. Si se exceptúa su fuego, todavía no revelan nada de la experiencia original del Santo, ni mucho menos su doctrina, pero acaso precisamente por esto puedan sugerirnos cómo la doctrina mística que cada vez y poco a poco se hizo más clara en la mente de Pablo, se formó, no tanto en dependencia de sus lecturas de San Francisco de Sales, de Santa Teresa y también de Taulero, sino en dependencia de su piedad, sobre todo eucarística. Es difícil decir cuándo adquirió la conciencia de su enseñanza, pero no es imposible: se debería estudiar atentamente el Epistolario, desde las cartas posteriores al famoso retiro a finales de 1720, a las cartas que escribió algunos días antes de su santa muerte, en octubre de

1775. Pese a que no pretendiera exponer una doctrina "propia" la tuvo ciertamente. Su grandeza no permitiría que dudáramos de ello, por más que nos faltaran los documentos que, por el contrario y afortunadamente, quiso la Providencia que fielmente se conservaran. Después del *Diario,* compuso sólo el pequeño Tratado sobre la *Muerte Mística*; todos sus demás escritos, exceptuados los sermones, son respuesta a las innumrables almas que conducía por los caminos del espíritu hacia una santidad heroica. Pero en todas sus cartas abre Pablo enteramente el corazón. La diversidad de los destinatarios y la diferente situación en que se encuentran no parecen impedir, sino sólo relativamente, esta generosa apertura. Guía las almas sobre todo comunicándoles su propia experiencia mediante un lenguaje con frecuencia cálido de amor, en fórmulas de incomparable densidad doctrinal.

b.1) Correspondencia con Inés Grazi: "La comunión opera la transformación del alma en Cristo"

En la correspondencia con Inés Grazi, uno de las más numerosas del epistolario, podemos reconocer mejor y seguir el mismo camino de Pablo hacia su plena madurez espiritual. Si habla más frecuentemente de la comunión en los primeros años, con el transcurso del tiempo las alusiones a la comunión se hacen más raras, como más raras son también las exhortaciones referentes a los ejercicios particulares. Obedece esto a que las almas que dirige llegan a ser más espirituales, pero es de pensar también que él mismo vive con mayor profundidad el depojo interior y la libertad espiritual. Que no haya decaído su piedad eucarística lo proclama admirablemente una de las últimas cartas de Pablo a Inés Grazi, que acaso sea también la carta más encendida de todo el epistolario (13). Pero procedamos por orden.

El 10 de agosto de 1733, al comienzo de su dirección espiritual, escribe: "Aquellos grandes siervos de Dios de la antigüedad comulgaban muy raramente, pero por hacerlo bien dispuestos, recibían tan gran abundancia de gracias que en breve volaban a la perfección. Tenga siempre preparado su corazón para recibir a Jesús: invítele siempre a venir con ardientes deseos..." Un año después quiere que comulgue todos los días festivos y, si puede, tres veces por semana, pero entre tanto, con el permiso del confesor, desea que diariamente, desde el domingo de Pasión al Jueves Santo, se acerque a la mesa eucarística (14). En 1736 (29 de junio) le habla "del gusto de Jesús Sacramentado" que "no se siente con la boca material, es decir, corporal, sino por el paladar de la fe y del amor. El verdadero gusto de Jesús consiste en abismarse toda en él, transformarse en él por amor, y hacerse enteramente divinizada. Esta obra la realiza en nosotros el divino Salvador..." (15). Las expresiones anuncian ya la mística doctrina de Pablo de la Cruz: la comunión opera la transformación del alma en Cristo y en esta transformación el alma resulta divinizada. Más claramente empleará a continuación el

término "abismarse" con relación al Padre, pero ya desde ahora afirma con claridad el carácter pasivo de esta transformación y su culminación en la divinización del alma.

Se franquea ahora a su querida hija: "Si antes me he encontrado con mi Amor sacramentado, mi alma ha volado en espíritu a abrazarse a aquella infinita caridad, expuesta en el altar a la adoración de los pueblos, y he oído que el Salvador me hacía este dulcísimo coloquio: «Hijo, quien se abraza conmigo se abraza con las espinas» (16). Si esta confidencia nos manifiesta la intimidad que el Padre tiene con su hija, nos revela también cómo en la dirección espiritual comunica naturalmente, con su espíritu, su misma experiencia. La mística de la Pasión es en San Pablo fruto de una intensa vida eucarística. De esta misma vida eucarística debe nacer también para sus hijos una espiritualidad de la Pasión. Una espiritualidad que consiste, sí, en permanecer "en la cruz del divino Esposo, pero que también consiste en un «desahogar» los propios afectos en este infinito Amor" (17). "Ah, hija mía, coma, beba y embriáguese; vuele, cante, gócese, alégrese, festeje al divino Esposo" (18). Esta pasión de amor hacia Jesús Eucaristía explota, finalmente, en una de sus últimas cartas a la hija de su corazón, poco antes de que muriera. No aparecerá ya en el epistolario de Pablo una página tan encendida de amor hacia Jesús Eucaristía (19).

La correspondencia con Inés Grazi es casi el diario de Pablo durante el decenio en que tuvo la dirección de esta alma: la experiencia mística del Santo se profundiza en una doctrina que acentúa siempre más y mejor la dependencia de la experiencia del sacramento eucarístico.

b.2) Correspondencia con Teresa Polozzi: Progreso de la doctrina eucarística. Presencia de inmensidad y presencia sacramental

Después de las cartas a Inés Grazi contamos con las cartas a Teresa Palozzi que nos informan más sobre el progreso de la doctrina. Inés muere en 1744 y la correspondencia con Teresa Palozzi se inicia en diciembre de 1755 y continúa durante casi un decenio. Estas cartas, sobre todo dos, son evocaciones del misterio eucarístico. San Pablo quiere que el corazón de su penitente se convierta en un tabernáculo vivo de Jesús Sacramentado y afirma que la comunión es el medio más eficaz para la unión con Dios.

Estos dos puntos de la doctrina son muy significativos para asegurarnos en qué grado depende del sacramento eucarístico la experiencia mística del Santo. Quiere que su penitente comulgue frecuentemente, se felicita con ella por el permiso recibido de su director para comulgar a diario durante la octava de la festividad del Corpus Domini y le impulsa suavemente hacia la comunión cotidiana. La misma meditación de la Pasión, la oración contemplativa de puro silencio, serán como el más precioso fruto de una vida eucarística. Por lo demás, si quiere que Teresa Palozzi haga de su corazón un

tabernáculo en que siempre permanezca el Señor de forma que pueda abrazarle continuamente con santos afectos, nos parece que sustituye de esta manera la Presencia de inmensidad, propia de algunos místicos, incluidos sus maestros, por la Presencia sacramental de Cristo. La experiencia mística implica en él la presencia de Cristo y se convierte en una participación de Cristo paciente, que en su Pasión demostró su amor al Padre (20).

La importancia de estos textos nos parece. fundamental y difícilmente podremos descubrir más claros y decisivos que ellos, pese a la sencillez de su expresión. "El corazón tiene que ser siempre un tabernáculo vivo del dulce Jesús sacramentado" (21). Al comienzo de la carta había escrito: "Jesús está en medio de su corazón"; y le repite un año más adelante: "Procure que su corazón sea un tabernáculo vivo del dulce Jesús sacramentado y téngalo siempre consigo y abrácele frecuentemente con santos afectos, siendo estos los brazos del alma"; y continúa: "Acérquese a recibir a Jesús sacramentado y beba a saciedad en esa divina fuente" (22). Escribía también: "Haga cuanto pueda para oír misa cada mañana y lleve consigo en su casa interior al dulce Jesús sacramentado, permaneciendo siempre unida a él. Ansío porque su corazón sea un verdadero altar, sobre el que siempre esté expuesto el dulce Jesús, permaneciendo usted postrada en espíritu a sus pies divinos como la Magdalena, escuchando sus divinas palabras; abandonada del todo y absorta en este Bien infinito, permanezca en sagrado silencio de fe y de santo amor escuchándole, y abismándose cada vez más en el inmenso mar de su divina caridad; de esta manera, estando en soledad interior, estará siempre en oración" (23).

Se reiteran en este texto las expresiones más habituales del lenguaje místico de San Pablo. Es evidente que la experiencia mística está para él en dependencia del sacramento eucarístico; en presencia de Cristo es como el alma vive su unión con Dios. En el texto se habla también de la misa, cosa no demasiado frecuente en San Pablo de la Cruz. La Presencia real, la comunión y el sacrificio son así aspectos de un único misterio, don real que Cristo hace de sí mismo al alma, asociándola a su sacrificio y haciéndole participante de su vida. Quiere por ello que Teresa se acerque a recibir a Jesús sacramentado y beba a saciedad de esta "divina fuente"; quiere por ello que Teresa "no descuide la santa comunión, al menos tres o cuatro veces por semana" (20 de junio de 1759); por ello, mucho "ha agradecido que en esta octava del SS. Sacramento le sea concedida la santa comunión cada mañana", y desearía "que prosiguiera, no habiendo otro ejercicio que más que ella (la comunión) una a Dios" (24). "Si no le es posible (re)conciliarse... arrójese en el horno del dulcísimo corazón de Jesús donde se consumirán todos sus defectos e imperfecciones, y acérquese después con paz a la santa comunión" (25). Resumiendo toda su enseñanza escribirá el Santo a la misma en una de las últimas cartas de esta correspondencia: "La santa comunión es el medio más eficaz que podemos encontrar para unirnos con Dios; esté siempre preparada para la divina Mesa...; haga que su corazón sea un vivo tabernáculo del dulce Jesús sacramentado..., visítele frecuentemente dentro

de usted y hágale todas las adoraciones, afectos y acciones de gracias que le enseñe el santo amor" (26).

También a la señora Ana Calcagnini repetirá la exhortación hacia la comunión frecuente y, con el permiso del confesor, incluso cotidiana (27).

b.3) Correspondencia con Sor Columba G. Gandolfi: "Permanecer con el divino Verbo en el seno del Padre"

En la correspondencia que el Santo sostuvo con Sor Columba Gertrudis Gandolfi, casi ciertamente la más significativa de todo su epistolario, San Pablo vuelve muchas veces sobre el misterio eucarístico. Los textos deben ser analizados con extremada atención, vista su importancia. Escribirá acerca de la comunión: "Trate de no dejar la santa comunión, hágala habitualmente obedeciendo al Padre confesor: el mayor empeño del demonio consiste en alejarle de la Mesa de los Angeles, de recibir este alimento de vida eterna, en que el alma se hace terrible al demonio" (28). En una de las cartas más profundas por él escritas, del 16 de julio de 1754, el Santo le exhorta a la mayor confianza, a esconderse en el abismo de la divinidad y a descansar en él sin temor, dejando a Dios el cuidado de todo para permanecer siempre más recogida en Dios en verdadera soledad interior, abstraída de todo lo creado, muerta a sí misma y a todo cuando no sea Dios. Quiere que sea pura su intención, deífica en todas sus operaciones, que se mantenga abismada y perdida en su inmenso Dios. La invitación a una contemplación tan pura y alta se une, sin embargo a la viva insistencia de no dejar la santa comunión: "¡Oh, hija,nunca deje este alimento de vida eterna, entréguese a prolongadas acciones de gracias..., ofrezca este dulce Salvador al eterno Padre por medio de María Santísima" (29).

Pero más importante que ninguna otra es la carta que San Pablo de la Cruz escribe a Sor Columba Gertrudis Gandolfi el 21 de diciembre de 1754. Nunca quizá el Santo viera y enseñara más claramente cómo la experiencia contemplativa fuera, en dependencia de la comunión, un morar con el Verbo divino en el seno del Padre.

"Deduzco de su última carta, recibida ayer tarde, que las operaciones interiores son más puras y más desnudas, porque despojadas de lo sensible,y ahora será ya usted una verdadera adoradora del Altísimo en espíritu y en verdad. ¡Oh, qué grande es esto! ¡Oh, qué tesoro inestimable! Continúe usted permaneciendo en alta pobreza y desnudez de espíritu, en profunda soledad interior, despojada de placer sensible, penando, incluso sin entender la pena, porque es pena puramente espiritual producida por el puro amor de Dios. ¡Cuánto desearía decir! Pero no sé si podré explicarme. ¡Oh, divina soledad, rica de todo bien! ¡Oh, Sor Columba, tenga muy en cuenta y permanezca siempre en ese sagrado profundo desierto, en que el alma toda pérdida en Dios, olvidada de todo lo creado, elevada por amor fuera de lo temporal en el eterno Bien, se

alimenta, sin entenderlo, de caridad, de amor purísimo en Dios, desposada y unida por santo amor al divino Verbo Cristo Jesús,que conduce al alma, su amada, a donde está él, es decir, *in sinu Patris,* al seno del divino Padre; y aquí, en este abismo de amor, no se puede ya nada de temporal, sino que todo pertenece al Sumo e Increado Amor. ¡Oh, qué grandes cosas le digo! Pero no son mías, son Señor, del son de aquel Espíritu divino que se las ha enseñado a sus siervos. Le auguro las buenas fiestas todas las noches en la santa novena; ¿y sabe dónde la pongo? En el Corazón purísimo del Verbo divino Jesús Sacramentado para que, escondida en él, permanezca unida con él, donde está él mismo, como arriba se lo he dicho" (30).

La experiencia mística del alma es éxtasis, un salir de sí, un estar elevada por amor fuera de lo temporal en el eterno Bien. Es el Verbo quien la levanta y conduce el alma a donde mora El mismo. Por esto se impone que el alma esté escondida "en el corazón purísimo del Verbo divino Jesús Sacramentado", para que *unida* con El pueda vivir en el abismo de amor que es el seno del Divino Padre. La profunda soledad interior es divina, la pobreza y desnudez de espíritu es olvido de todo lo creado. Y parece que el éxtaxis se identifique con la introversión y el alma entre en el seno del Padre, precisamente en el acto mismo en que se recoge en su centro más íntimo. El texto, que puede aparecer confuso a una primera lectura, es, por el contrario, de una profundidad que acaso San Pablo no acertará ya a igualar. Se habla aquí de tres centros. El alma se recoge en su centro, en este centro se une al Verbo que ha tomado la naturaleza humana (¿es la comunión sacramental que realiza esta unidad del alma con el Verbo encarnado?). Escondida en el corazón del Verbo (segundo centro) es levantada por él e introducida, finalmente, en el seno del Padre (tercer centro). Muerta a sí misma, el alma se une así al Verbo encarnado para renacer en Dios.

Otras cartas escritas por el Santo a Sor M. Isabel, abadesa de las Capuchinas de Santa Flora, a Sor M. Columba de Jesús y diferentes otras escritas a sus religiosos: al Padre Juan de San Rafael, al Padre Antonio de Santa Teresa..., tienen acentos y llamadas al misterio eucarístico, pero nada añaden, me parece, a cuanto hemos podido destacar en los textos brevemente comentados.

Resumiendo después de haber recorrido el *Diario* y el *Epistolario* para encontar en los mismos los textos eucarísticos más interesantes, podemos dar ya por sentado:

1. Cuando el Santo se dirige a buenos cristianos, les exhorta antes que nada a frecuentar los sacramentos y la santa misa.
2. A las almas más fervorosas les aconseja la comunión frecuente, la visita al SS. Sacramento, disfruta cuando se les permite a las almas religiosas la comunión incluso diaria y quisiera que, como en la Iglesia primitiva, todos recibieran cada día la comunión.
3. A las almas avanzadas en el camino de la perfección pide que se conviertan ellas mismas en un tabernáculo vivo de Jesús sacramentado, que vivan siempre con El, incluso que moren en El.

Si la santa misa es el tesoro de los tesoros, la comunión es el medio más eficaz de santificación; incluso no hay ejercicio de piedad —escribe— que una más a Dios. El alma se hace terrible a los demonios. Tiene que reparar los ultrajes que se infieren a Jesús en este sacramento y tiene que llevar al altar las necesidades del mundo entero (31). De esta manera en su relación con el Misterio eucarístico, el alma no vive ya solamente un empeño suyo de santidad personal, sino que participa también de la misma misión de Cristo. Finalmente dirá que la oración contemplativa es la mejor acción de gracias en la comunión; la sencillez de estas palabras no debe escondernos en qué medida son la conclusión y el compendio de su enseñanza.

Se impone ahora un examen más atento de la doctrina.

2. DOCTRINA EUCARISTICA DE SAN PABLO DE LA CRUZ

a) Mediación del Verbo encarnado

Los maestros de la teología y de la mística cristiana serán siempre el apóstol Pablo y el evangelista Juan: su enseñanza está garantizada por la inspiración divina y se impone a quien desee profundizar teológicamente el misterio. En ellos no es separable el conocimiento de la experiencia. Por lo demás ¿cómo se podría hacer desde el momento en que la experiencia humana supone el conocimiento y el conocimiento es en orden a la vida? El divorcio que se ha lamentado en los pasados siglos entre teología y vida espiritual comprometió la vida de la teología y muy frecuentemente empobreció la espiritualidad; pero, como es verdad lo que decía Evagrio: "No es teólogo quien no ora", es también verdad que el Santo es siempre alguien cuya experiencia supone un íntimo y con frecuencia profundo conocimiento del Misterio. No nos propone tan sólo un modelo que imitar sino que nos comunica un mensaje doctrinal y la teología está llamada a reflexionar sobre el mismo.

La gran experiencia mística de San Pablo de la Cruz nos comunica este mensaje; debemos acogerlo nosotros y descubrir su riqueza doctrinal y teológica. Contó con maestros; la reacción espontónea ante su enseñanza es la nota que antes que ninguna otra cosa llama la atención de quien desee estudiarle. La mística retorna en él a las fuentes inspiradas. Más que a los místicos alemanes, excepto quizá Suso, más que los místicos carmelitas, más que San Francisco de Sales, San Pablo de la Cruz conoce y vive, en su experiencia mística, la mediación del Verbo encarnado. En esto permanece fiel a la gran tradición de las mística italiana, si bien no parece inspirarse directamente en San Francisco y San Buenaventura, en Santa Catalina de Siena y en las místicas florentinas, Catalina de Ricci y Santa María Magdaleza de Pazzis. De hecho la mística cristiana, más que en una antropología que tiene su fundamento en el versículo del Génesis (32), tiene

su fundamento en el bautismo que nos ingerta en Cristo. La gracia bautismal es el principio dinámico de toda la vida sobrenatural del cristiano que en tanto crece y tiende a su perfección en cuanto que realiza una conformidad siempre mayor con Cristo.

Pero San Pablo de la Cruz, no parece sin embargo que se refiera a la incorporación del fiel en Cristo; supone, naturalmente, el bautismo, pero no habla de él. Si no alude explícitamente a este sacramento, su doctrina reconoce, sin embargo, y enseña la dependencia de la experiencia mística del sacramento eucarístico. La vida cristiana está en dependencia de los sacramentos, tanto más la experiencia mística. De todos los sacramentos San Pablo prefiere referirse más bien a la Eucaristía.

No es de una meditación subjetiva sobre la Pasión del Salvador de donde nace la conformidad del alma con Cristo paciente. Una meditación subjetiva podría a lo sumo comprometernos en la imitación de Cristo, no en una participación en su misterio no por sí misma en la unión con El. Es verdad que San Pablo habla de la meditación sobre la Pasión incluso más frecuentemente que de la comunión eucarística, pero ésta se propone sobre todo a las almas en el comienzo de su camino en la vida espiritual, y ciertamente tenía que hablar también más de la misma en su predicación misionera; como quiera que sea, la meditación en San Pablo es más frecuentemente provocada y alimentada por la unión inefable que el creyente establece con Cristo en el sacramento. Por la celebración devota de la santa misa —escribe— es como somos revestidos de los sentimientos de Jesucristo. Más que recibirle, el alma fiel la que es recibida por El para verse transformada en El, y, ciertamente, la transformación no es automática. La acción de la gracia en los sacramentos no tiene nada de mágico. Cristo nos une a sí mismo para obrar nuestra transformación en El, a través de nuestras potencias: El actúa antes que nada a través de nuestra inteligencia que contempla, a través de nuestra voluntad que ama.

La referencia ejemplar a Cristo y a su Cruz, a la que incesantemente vuelve, se hace posible no por una voluntad humana que pretenda imitar a Cristo desde fuera, sino por una voluntad guiada y sostenida por el mismo Espíritu de Cristo que une cada vez más el alma del orante con su divino modelo. Y es en el sacramento eucarístico donde el Espíritu de Cristo es siempre comunicado de nuevo el alma fiel para reavivarla en el amor y transformarla en Cristo mismo.

La unidad del Misterio no excluye de ninguna forma la distinción de las personas —de la persona creada por la persona increada del Verbo—, sino que es fuente y principio de relación nupcial.

Pablo celebra la Natividad del Verbo encarnado, contempla la dolorosa Pasión, pero no se puede decir, sin embargo, que sea un amigo de Jesús. Su mística trasciende la amistad que le haría compañero de El en el ministerio, es esencialmente testimonio de mística nupcial. Es uno con El para vivir el mismo misterio pascual de la Muerte y su Resurrección. El Santo no

profundiza teológicamente su unidad con Cristo: la vive. Hecho con él un solo cuerpo, viviendo de su espíritu, no se multiplica en Pablo la experiencia de Cristo, sino que se hace presente en él. ¿Cómo podría dudar de una distinción de su Esposo? Pero la distinción no compromete la unidad del Misterio.

b) "La mística de San Pablo de la Cruz es una mística nupcial"

La mística de San Pablo es más una mística de la unión nupcial que una mística de la divina maternidad, al modo de los místicos renanos. "El divino nacimiento" es el nacimiento del hombre nuevo en el seno del Padre, no el nacimiento del *Logos* en el alma, sino la participación del alma en la resurrección de Cristo. Sólo en la unión con Cristo, transformada en El, viviendo siempre más perfectamente el misterio de su muerte y resurrección, el alma entra y mora en el seno del Padre. Es un proceso de introversión, pero también de éxtasis. El "divino nacimiento" es para el alma un morir a sí misma y un salir de sí para morar y vivir en Dios. Como la Humanidad sacrosanta del Verbo, también el alma unida entra en la Gloria y se abisma en Dios.

En la Eucaristía se hace presente el Misterio para ser comunicado y participado a las almas. San Pablo de la Cruz insiste sobre la Pasión: "En la Pasión hay todo" —escribe a Tomás Fossi (33). En realidad Muerte y Resurrección son un sólo Misterio. Su insistencia en la Pasión, que puede parecer excesiva y casi obsesiva, nada tiene, sin embargo, de malsano, precisamente gracias a ésta su indisoluble unión con la vida divina. Así en el opúsculo sobre la *"Muerte mística"* dirá que en la muerte por puro amor de Dios podrá gozar el alma del paraíso.

c) "La experiencia mística más elevada depende del sacramento"

La evocación de la Eucaristía no es episódica y mucho menos colateral al tema de la Pasión. Es verdad que el Santo no parte de la teología —la doctrina espiritual y mística es dominante en él—; y mucho más notable es que escribiendo sus cartas de dirección no sólo exhorta con el lenguaje de la piedad tradicional, a la frecuencia de la comunión eucarística y a las visitas al SS. Sacramento, sino que afirma directamente cómo la experiencia mística más alta depende del sacramento. Me parece incluso poder decir que se ve arrastrado casi naturalmente a sustituir el *centro del alma* de los místicos renanos y carmelitas por el corazón convertido en tabernáculo vivo de Jesús sacramentado. En la unión con él es como se abisma el alma en Dios: Jesús mismo la lleva consigo al seno del Padre. No creo que explicite jamás el estado de víctima de Jesús en el sacramento, pero sí quiere Pablo que el alma "muera con EL en la cruz" (Muerte mística) y no juzgo sea arbitrario pensar

que vea hacerse presente en la misa el Misterio de esta muerte, para que el hombre pueda participar en ella, siendo el sacramento el medio por el que el alma participa de ella realmente. El don que Cristo hace de sí mismo al alma fiel es el don de su muerte que realiza y hace posible la muerte mística del alma; es el don de su resurrección que realiza y se convierte en un divino nacimiento del alma en Dios.

"En la *Muerte Mística"* enseña Pablo a vivir la Pasión del Salvador en sus varios misterios: la agonía en el Huerto, las injurias en el Pretorio, el camino hacia el Calvario.; con mucha frecuencia quiere que el alma viva el silencio mismo de Jesús en la Pasión. Nunca se da (que yo sepa) una evocación explícita del silencio, del despojo de los vestidos, de la humildad de Jesús en el Misterio eucarístico. No estoy del todo seguro de que no tenga implícitamente presente el silencio de Jesús bajo las especies del pan y sobre todo de su soledad. De hecho si la Pasión es la puerta por la cual debe pasar el alma, ¿cómo podría ésta llevar a efecto este paso y perderse en el mar infinito de la Divinidad o quizá mejor y más simplemente, en el seno del Padre, si conociera todavía el sufrimiento y el dolor?

d) "No se supera la humanidad de Cristo"

Las palabras de Santa Catalina de Génova: "No quiero sufrir", ¿serían más atrevidas que las palabras de San Pablo de la Cruz? Ciertamente, el sufrimiento no es posible cuando el alma, insegura ya de sí misma, está por entero sumergida en Dios. Entonces no es ya consciente de sí misma sino de Dios, y su infinita en luz eclipsa todo pensamiento del alma y su Belleza atrae invenciblemente el alma a sí, sin consentirle el retorno a ella misma. Pero San Pablo de la Cruz no podría aprobar la enseñanza de sus maestros: no se supera la humanidad de Cristo. La superación de la humanidad excluiría de suyo necesariamente la salvación de la criatura: la criatura sería reabsorbida puramente en su preexistencia eterna. Cristo resurge y su humanidad permanece. Al final de la experiencia de nuestro Santo está el divino nacimiento del alma en Dios. La Eucaristía hace presente la Muerte de Cristo, no su Pasión, y la Muerte de Cristo es su misma resurrección en la gloria. Al sufrimiento y al dolor de la Pasión sustituye ahora la soledad y el silencio de Jesús en el misterio eucarístico. Así en San Pablo de la Cruz. Bajo una externa apariencia de muerte, la Humanidad de Jesús vive en la Eucaristía y gloria de la Resurrección, más especialmente su "ser" en el seno de Dios. Es esto, sobre todo, lo que quiere que vivan sus penitentes por medio de la comunión con Jesús sacramentado.

Deberíamos tener presente aquí la carta a Sor Columba Gandolfi, recordada ya anteriormente, pero podemos y debemos notar también cómo las imágenes que esmaltan el epistolario se inspiran en el Misterio eucarístico. El Santo no acierta a describir mejor la vida contemplativa sino recurriendo al lenguaje litúrgico. El corazón tiene que ser vivo tabernáculo de Jesús; el

alma se debe ofrecer "víctima de holocausto a su Divina Majestad sobre el altar de la curz" (L II, carta a Sor María Crucificada Costantini, 15 de junio de 1765, p. 306); el corazón tiene que ser "un verdadero altar, sobre el que siempre esté expuesto el dulce Jesús" (L III, 371, a Teresa Palozzi, 20 de junio de 1759). Contempla la misma vida del cielo como una celebración litúrgica: el alma, "tinta en la divina Sangre del Cordero inmaculado", toma asiento "eternamente en su divina Mesa para cantar siempre: ¡Santo, Santo, Santo; Tú solo Santo, Tú solo Señor, Tú solo Altísimo, Jesucristo!" (36).

3. ORIGINALIDAD DE LA DOCTRINA EUCARISTICA DE SAN PABLO DE LA CRUZ.

El estudio sobre los textos eucarísticos de San Pablo de la Cruz nos lleva a reconocer fácilmente lo mucho que el Santo debe a la piedad popular, escribiendo para una parénesis común, no siendo por lo mismo expresión de un pensamiento "suyo", de un testimonio que revelaría su experiencia interior y fuera la originalidd de su magisterio.

La exhortación a la visita al SS. Sacramento y a la preparación a la Misa son prácticas que hace suyas por entero, pero que pertenecen a la piedad ordinaria del tiempo. No es inútil recordar que el librito de San Alfonso sobre las "visitas al SS. Sacramento" tuvo quizá más ediciones que ningún otro después del Evangelio. La enseñanza de que la misa es el tesoro de los tesoros y la comunión el medio más eficaz para la santificación de las almas es igualmente enseñanza común; pero en esta enseñanza nos revela ya más San Pablo. No trasmite sólo una enseñanza que ha recibido y hecho propia; sus palabras, si no me equivoco, son ya expresión más viva de una experiencia. Pero no es siquiera en esta enseñanza donde podemos descubrir la originalidad de la doctrina eucarística de San Pablo de la Cruz.

a) El alma, tabernáculo vivo de Jesús, porque en ella se hace presente su muerte y resurrección.

Conoce la teología de la Iglesia, se adhiere a la misma con toda su alma; pero no se detiene a considerar, no profundiza el misterio de la Presencia real y del Sacrificio eucarístico. El Santo se ve naturalmente arrastrado a meditar y vivir los efectos del sacramento en quien lo recibe. De aquí que quiera, sobre todo, que se prolongue la acción de gracias sin separar esta acción de gracias de la oración contemplativa. No me consta que hable de la adoración eucarística; sólo una vez, creo, habla de la reparación a Cristo por las irreverencias, los ultrajes, los sacrilegios que se le infieren en este su sacramento. Algunas expresiones que le son particularmente gratas, sobre las que vuelve con una cierta complacencia, podrían sugerirnos por el contrario una cierta formulación de doctrina más suya propia, implícita, en verdad,

pero real. Desea que el alma se convierta en tabernáculo vivo de Jesús. ¿Pero es verdaderamente esta expresión una característica de la doctrina espiritual del Santo? Será fácil responder si consideramos atentamente lo que es más suyo en su enseñanza respecto de la Eucaristía.

Por lo que hemos dicho debemos asegurar que San Pablo reconoce una dependencia entre la experiencia mística y el sacramento eucarístico. ¿En qué consiste precisamente esta dependencia? ¿Depende la experiencia mística del sacramento sólo genéricamente, como efecto de su gracia? Por más que el Santo nunca lo afirme explícitamente, nos parece poder decir que la comunión eucarística realiza la transformación del creyente en Aquel a quien recibe, de manera que la experiencia mística no sería otra cosa sino la inserción cada vez más profunda y consciente en el Misterio, la participación del cristiano en la muerte y resurrección de Cristo. En la comunión eucarística, el alma se convierte en tabernáculo vivo de Jesús porque Jesús vive en ella y hace presente su muerte y su resurrección. Más que la inhabitación de la Santísima Trinidad, es la presencia de Cristo en el corazón del hombre el fundamento de la experiencia mística. El sacramento eucarístico no sólo hace presente a Jesús en el corazón del hombre, sino que une de tal forma al cristiano con Cristo que se hace una sola la Humanidad del uno y del Otro, y en esta Humanidad una vive el cristiano con Cristo y en Cristo, su mismo Misterio. Esto había escrito ya San Pablo en el último día de su *Diario*. La "mística de la Pasión" es la transformación del creyente en Cristo crucificado y resucitado: no es obra de la contemplación como acto del hombre sino de la gracia del sacramento que asume al hombre en la Unidad del Misterio.

Nos parece poder decir que la presencia de Cristo en el misterio eucarístico se hace plenamente real en quien lo recibe. En la contemplación el alma se hace consciente de la acción del Espíritu que le une a Cristo para que en ella se haga presente, por el misterio de su muerte, su morada en el infinito abismo de Dios.

Pese a todo, el opúsculo sobre la *Muerte Mística* aplaza para el futuro: "Viviré en el cielo", el "divino nacimiento" que en las cartas se anticipa al momento actual. La Pasión es sujeto de reflexión y de meditación en orden a un empeño ascético mientras que el vuelo del espíritu está en relación con la comunión eucarística: "cuando estuviere del todo aniquilada, despreciada y abismada en la nada pida permiso a Jesús para entrar en su Corazón divino e inmediatamente lo obtendrá. Vuele después en espíritu a ese hermoso Corazón e introdúzcase en él cual víctima sobre ese divino altar en que siempre arde el fuego del santo amor... Pero hemos de advertir que este vuelo de espíritu debe hacerse en el Corazón de Jesús Sacramentado..." (37).

b) "En San Pablo de la Cruz la muerte nunca es superada ni tampoco separada de la resurrección".

En San Pablo la muerte nunca queda superada y tampoco se separa de la resurrección. Nada malo hay en ello: más que el calvario y la representación

de los acontecimientos que acompañaron la Pasión de Cristo, el alma de Pablo vive el misterio de la muerte en la soledad y en el silencio de Jesús en la Hostia. Los textos más esenciales de su doctrina, especialmente en el *Epistolario,* nos aseguran cómo la experiencia mística del Santo cala muy de otro modo en lo profundo de una contemplación episódica de la Pasión y no es ya sólo la introversión de los místicos alemanes, sino el salir de sí para una inmersión con la humanidad glorificada de Jesús en el Abismo divino. Más que en el fondo del alma, con la Humanidad del Verbo, se abisma en el mar infinito de la Divinidad.

El texto del postrer día del *Diario,* no obstante lo que pudiera más adelante aprender de Taulero, está en el origen de toda su experiencia mística y la ilumina por entero. Los místicos que conoció y amó no le enseñaron nada esencial, el Santo quizá inconscientemente les interpretó a la luz de la propia experiencia, que fue verdaderamente original en su fondo, porque más evangélicamente libre de toda metafísica de escuela, porque más humildemente fiel a la centralidad de Cristo que en él vivía su Misterio. Es la comunión eucarística la que le transforma en Cristo muerto y resucitado y le hace partícipe de su estado de víctima en un sólo holocausto de amor. De esta manera la comunión no es simplemente un medio, bien que eficaz, de santificación: su vida se hace cada vez más una, más identificada con la vida de Cristo y él mismo se hace uno con El.

La fidelidad de Pablo a la mística nupcial, mucho menos evidente en Taulero y en Eckart, asegura más, en la unidad del Misterio, la distinción de la persona creada, de la Persona increada del Verbo; pero hace depender la experiencia mística de Cristo que lleva el alma del Santo consigo allá donde está su misma Humanidad en el secreto del Padre. También Pablo habla del fondo del espíritu; sin embargo, su sustraerse de la multitud, su amor al recogimiento, su fidelidad al silencio, son en él antes que nada ejercicio ascético y condición para el éxtasis de un purísimo amor. Tiene que regresar a sí mismo para trascenderse infinitamente en Dios. Su fondo no es increado e increable como parece ser en Eckart: en su regreso a sí mismo se ve más asumido por Cristo, se siente uno con El, y vive con el en el silencio y en la soledad de Dios. Entonces el silencio y la soledad se convierten en notas de un nuevo nacimiento en Dios, que es Silencio y soledad en su infinita trascendencia.

Cuando Pablo intenta escribir un breve tratado sobre la *Muerte Mística* manifiesta claramente su incapacidad de expresar y dilucidar teológicamente la propia experiencia. Indice de esta incapaciad, que no es solamente negativa, es el lenguaje enfático: no puede terminar una frase sin expresiones exclamativas, precisamente porque está más humildemente entregado a consignar día tras día cuanto le sucede, San Pablo nos dejó en su *Diario* un escrito más rico que el tratado y más significativo que las mismas cartas. El defecto de una insuficiente elaboración teológica se compensa con una mayor fidelidad al consignar todos los elementos que pueden y deben

concurrir a una síntesis doctrinal que hoy tendrá que completar el teólogo que desee estudiarlo.

c) Participación en el misterio en su unidad y totalidad

Este defecto impidió a San Pablo haber sido reconocido en su verdadera grandeza como uno de los máximos maestros de la espiritualidad cristiana. En él la dependencia de la vida y de la experiencia mística del Misterio, objetivamente hecho presente para ser comunicdo, es más claramente afirmada que en la gran mayoría de los maestros de la espiritualidad cristiana; en él con más claridad que en ellos la naturaleza de aquella vida y de aquella experiencia es precisamente la participación del Misterio en su unidad y totalidad. El cristianismo no es aventura en él, viaje hacia un futuro inédito y ni siquiera retorno a la fuente, sino inserción en una Presencia viva, que es la Realidad definitiva de todo.

Corazón secreto del mundo, Cristo atrae a sí, en su muerte, al fiel, para un nuevo nacimiento en Dios. Cierto es que el cristiano deberá anunciar, hasta que Cristo no se manifieste en la gloria, su muerte; pero la anunciará por el poder mismo de la resurrección. La predicación de la Cruz y la mística de la Pasión son de esta forma el anuncio mismo de una salvación que el hombre experimenta ya y vive. Sustrayéndose al mundo de la dispersión y del pecado. La compasión, antes de ser ascesis y experiencia psicológica, es participación ontológica en el Misterio: la presencia en el Misterio, de Cristo muerto y resucitado se hace plenamente real en el cristiano desde el momento en que El se hace presente para comunicar se. Así la Eucaristía hace la Iglesia, así la Eucaristía hace el cristiano y al santo.

Si Pablo, entre los aspectos del Misterio eucarístico, parece preferir la comunión, es porque en la comunión la presencia de Cristo se hace íntima y llena en quien le recibe, y esta presencia hace de él con Cristo un sacrificio, un sólo holocausto. Nos parece muy importante que nuestro Santo no insista jamás —como se ha dicho— sobre la adoración, que ciertamente le debemos a Cristo. También habla poco de la santa Misa. Probablemente porque sus cartas de dirección se orientan en gran parte a mujeres y a religiosas.

Conclusión: "La mística de San Pablo de la Cruz reconoce especialmente la centralidad del Misterio pascual".

La mística de la Pasión no fomenta el dolorismo, por más que el hombre se inserte a lo largo de la presente vida solo progresivamente en el Misterio, a través de un desprendimiento de sí mismo y del mundo, que antes de hacerle partícipe de la muerte en su *"facto esse"*, le hará revivir, como nos enseña sobre todo en el Tratado sobre la *Muerte Mística,* la Pasión del Salvador. Pero este proceso termina en la presencia de una muerte que es

inseparable ahora de la resurrección, y la presencia de Cristo muerto y resucitado hace de esta forma uno, el holocausto de Cristo y del cristiano, anticipando la unidad del sacrificio de Cristo y de toda la Iglesia, término final de la vida del universo. Al fin, como en la distinción de las personas, Cristo será único, y así será una toda la vida del universo en el único sacrificio, que es el "fin" del mundo en su consumación en Dios.

De hecho, la vida del cielo no es concebida por Pablo sino como una sola liturgia eucarística, un himno de adoración y de alabanza que repite el *Sanctus* y el *Gloria in excelsis* de la Misa que celebra cada día. El alma se abismará en Dios en aquel eterno, infinito acto de alabanza y de amor que es la relación del Hijo con el Padre celestial. El profundo y puro silencio en que se pierde el alma, no es sino el olvido total de sí en un éxtasis total de amor: "En el cielo estaremos siempre en una eterna fiesta, alabando incesantemente a nuestro sumo Bien, sin temor de perderlo ya... revestida el alma con vestiduras de reina, divinas virtudes, es colocada en su trono para sentarse... y cantar siempre: Santo, Santo, Santo — Tú solo Santo, Tu solo Señor, Tú solo Altísimo..." (38).

La presencia real de Cristo en la Eucarístia y el sacrificio de la Misa tiene su cumplimiento en la comunión. La presencia de Cristo en el Misterio se convierte de hecho en presencia real de Cristo en el alma, mediante este sacramento.

A partir del último Concilio, no podremos decir ya que la Comunión es sólo parte integrante de la Misa: Jesús se hace presente para vivir en nosotros y no vive en nosotros sino su sacrificio. La tercera oración eucarística enseña con diferente lenguaje la misma doctrina cuando, después de la segunda epiclesis que invoca al Espíritu Santo para que mediante la comunión eucarística lleguemos a ser un sólo cuerpo y un solo espíritu, pedimos que se haga de nosotros "un sacrificio perenne" y "agradable a Dios".

Por la comunión, Cristo asocia al cristiano a su sacrificio: la vida de toda la Iglesia y la de todo cristiano se convierte de esta manera en la presencia de aquel único sacrificio que es una muerte, pero que encuentra su consumación en la gloria.

La mística de San Pablo no sólo reconoce la centralidad de Cristo, sino más especialmente la centralidad del Misterio pascual, la meditación de Cristo se realiza en la presencia de aquel mismo Misterio en que muerte y resurrección vienen a ser los aspectos complementarios de una sola vida, que es el desmayarse de la pasibilidad en la muerte y la comunicación al hombre de la gloria de Dios.

II

TEOLOGIA DE LA ORACION

(De la grabación tomada con permiso del autor)

1. LA ORACION CRISTIANA

a) La oración y la trascendencia de Dios

Comenzamos por algunas consideraciones sobre la oración cristiana para ver después cómo la Eucaristía y el Misterio eucarístico tienen que inspirar, alimentar y llevar a la perfección esta vida y esta misma oración; también las formas, el método, etc., todo va comprendido en este camino.

La primera impresión es que no se puede orar, que la oración es simplemente una ilusión. ¿Por qué? Porque Dios es transcendencia infinita. ¿Qué acto humano podrá alcanzarle? ¿Cómo es posible que el hombre pueda realizar una relación con Dios, una relación personal? Como criatura, depende esencialmente de él, pero una cosa es la dependencia del creador como criatura y otra que el hombre establezca una relación personal con Dios.

Considerando la cosa por parte de Dios, todavía parece más difícil, casi blasfemo, pensar que Dios esté en relación con el hombre, cual si el hombre fuera necesario para Dios. Si Dios está en relación con el hombre, El es esta relación: entonces, ya no sería Dios si el hombre no existiera.

En realidad su relación en Dios son las tres divinas Personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo, que son relaciones subsistentes en la propia naturaleza, dice la teología de toda persona divina. De hecho, El es relación y es relación porque es amor, esta vida de amor, esta comunicación de amor termina por entero en el seno íntimo de la Trinidad. El vive desde la eternidad para la eternidad y encuentra todo bien en sí mismo, no necesita salir de sí mismo. Pero además de no tener necesidad de por sí, vive una trascendencia infinita y una soledad absoluta.

Se verá qué quiere decir el silencio en la oración, cuál es la diferencia entre la oración litúrgica y la oración personal. ¿Qué relación existe entre la oración litúrgica, la oración del día y las formas de oración? Son problemas de gran importancia en el plano teológico y, entre tanto, antes de hablar de esto tenemos que ver si es posible la oración. En el plano de la naturaleza, pese a lo que han dicho algunos teólogos, la oración es un contrasentido. porque el hombre jamás podría trascender este infinito abismo que le separa de Dios y llegar a Dios. Y nunca Dios en el plano de la naturaleza entra en relación con el hombre. Incluso creando no sale de sí, nos conoce en sí mismo y en sí mismo nos ama.

b) Sólo el orden sobrenatural hace posible una relación

El orden sobrenatural es el que hace posible una relación. ¿Pero qué es este orden sobrenatural? He aquí el problema. Y notemos bien que aquí radica el problema, incluso dada la diferencia que existe entre la oración cristiana y la oración en las demás religiones.

La justificación de la oración es sólo posible en la teología cristiana, ni siquiera en el judaismo. Ciertamente en Israel hay oración, pero es porque toda la historia de Israel tiende a la Encarnación. Eliminad la Encarnación y vuelve el abismo entre la critura y el creador. No se da la menor relación.

Pasa lo mismo con el Islam; es decir, la oración para el Islam no tiene una justificación propia, porque tampoco aquí Dios tiene mediación.

¿Cómo puede entrar el hombre en relación de Dios? ¿Cómo puede entrar Dios en relación con el hombre? El mayor místico del Islam fue crucificado porque hablaba del amor de Dios hacia el hombre, porque hablaba de la posibilidad del amor a Dios. ¡Blasfemia! Y fue crucificado. E hizo su última oración precisamente en la cruz, una oración maravillosa.

Es un místico, de la estatua de los mayores místicos católicos: El-Hallag (857-922). Massignon escribió cinco volúmenes sobre el mismo, que representa una de las cosas más grandes escritas en este siglo sobre la espiritualidad, no sólo de las demás religiones, sino también de la cristiana.

Entre tanto está el hecho de que Dios no está sólo; esta solitario en el sentido de que vive la soledad infinita de su trascendencia, pero vive una comunión de amor. Si vive una comunión de amor, puede también vivir, si lo desea, una comunión de amor con la criatura, libremente. ¿Pero cómo lo podrá? He aquí el problema. ¿Qué medio escogerá para realizar una comunión con nosotros? Ciertamente, podéis no aceptar mi visión teológica, pero, a mi parecer, no existe la menor posibilidad de un orden de gracia sin la Encarnación del Verbo.

c) La vida divina en la Trinidad

¿Qué es la vida divina, la vida de gracia, comunicada al hombre? Todo depende de la misión del Hijo y del Espíritu Santo. Como dice Santo Tomás

en las Sentencias, las *misiones divinas* no son otra cosa sino una prolongación de las procesiones íntimas de la Trinidad: Dios, el Padre, engendra al Verbo, el Padre y el Hijo expiran al Espíritu Santo. Ahora bien, una vez que Dios en su voluntad infinita libre dispone comunicarse con las criaturas, no se puede comunicar sino en cuanto Trinidad, porque Dios es Trinidad.

No existe una piedad más allá de las personas; si Dios se comunica, se comunica como Padre, Hijo y Espíritu Santo. ¿Pero cómo puede comunciarse? Nadie puede mandar al Padre. El Padre se comunica en la generación del Hijo. El Padre engendra al Hijo, le engendra en el seno de la creación, en el seno de la Virgen, en el seno del alma, en el seno de la Iglesia. Toda la vida sobrenatural del mundo es una divina maternidad. Pero nota algo, muy importante: hoy, después del Concilio, se tiende a subrayar mucho que no se puede hablar de la Virgen sin referirse a Cristo. Tenemos que decir lo contrario, no se puede hablar de Cristo sin hablar de la Virgen.

Cuando Dios en su divina voluntad dispuso comunicarse al mundo, la comunicación que hace de sí al mundo se realiza precisamente en el "¡Mi Hijo!", dijo la Virgen, y esto es lo mas grande que existe: ¡una persona creada puede decir que Dios le pertenece!

Ved que este hecho es el mayor de toda la historia divina. Después del misterio de la Trinidad ninguno más grande que este misterio por el cual (no se trata tan sólo de la Encarnación) Dios hecho hombre se convierte inmediatamente en relación con una persona creada: la Virgen. Nuestro Señor será el Hijo de María, el Hijo del hombre. como es el Hijo de Dios en su naturaleza divina, así también se convierte en el Hijo de una mujer, el hijo de Israel, el hijo de toda la humanidad.

d) La Encarnación como relación con los hombres

Toda la vida de la Virgen es relación con Cristo; Cristo entero es relación con los hombres: se ha hecho hombre por nuestra salvación. Estoy de acuerdo con Duns Scoto de que la Encarnación del Verbo es lo primero que Dios quiso. Cuando quiso el orden de gracia, no podía no querer esta efusión de sí en la creación por la Encarnación divina, porque Dios no se puede dar sino en cuanto que es Padre, Hijo y Espíritu Santo. Y el Padre no se da sino en el don del Hijo, porque el Padre se posee a si mismo sólo en el Hijo. La primera cosa que Dios quiso es la Encarnación, pero de ninguna forma aceptó que la Encarnación del Verbo fuera querida para la gloria de Dios. En el Credo decimos: bajó del cielo por nuestra salvación.

Esto es algo que en verdad nos podría hacer enloquecer si tuviéramos una cierta capacidad de meditar. No caer en éxtasis frente a ciertas verdades, quiere sólo decir que somos poco inteligentes, ya que frente a estos misterios nos quedamos como "atontados", sin medir absolutamente la inmensidad de lo que acontece, cuando un Dios se hace hombre. ¡He aquí la relación!

El que vive una infinita soledad; el que es el eterno silencio respecto de la

creación, porque es transcendencia infinita se convierte ahora en la Palabra dirigida al hombre, se convierte en don de sí al hombre y el hombre se convierte en relación con Dios. La comunicación de Dios a la criatura, pues, es la misma relación. De hecho, no podría comunicarse Dios con el hombre sino es cuanto que entra en relación con El, en una relación de amor.

¿Cómo recibirá una comunión con otra persona sino en una relación de amor? No se trata de recibir un objeto. Dios no es un objeto, es el sujeto más absoluto; es persona. ¿Cómo, pues, puedes pretender vivir una comunión con Dios, si esta comunión no se funda en una relación?

¿Y no es esencialmente la vida divina relación? Padre, Hijo y Espíritu Santo La Encarnación del Verbo hace posible la relación. Quitad la Encarnación y la oración se convierte en mera fórmula psicológica; se convierte en un instrumento de pacificación interior. Más o menos, nosotros los sacerdotes nos convertiríamos tan sólo en sicoanalistas que intentan calmar los espíritus proporcionándoles una cierta paz interior.

e) La relación que se realiza en la sola fe es más elevada que cualquiera otra experiencia mística.

Ignoro qué hacer con la paz, ignoro qué hacer con la plenitud de cuanto dicen los místicos. Lo acepto todo, incluso lo puedo desear sólo como fruto de una relación de amor. Quitad la relación de amor con Dios, y me veo cerrado en mí mismo.

Todas las experiencias místicas de este mundo son equívocas. Lo sabemos ya. Leemos los textos de la mística budista y los textos de la mística hindú o también los textos de la mística atea: encontramos los mismos análisis sicológicos que en nuestros místicos. No es la experiencia sicológica la que de por sí puede asegurar una relación con Dios. Justamente San Juan de la Cruz nos dice que, más allá de toda experiencia sicológica, sólo la pura fe, las tinieblas de la pura fe, pueden garantizar una verdadera experiencia divina. Si no entras en la pura fe, si no desprecias, si no superas toda visión, no entras en verdadera relación con Dios. Esto me hace apreciar el relieve del padre Breton en su libro sobre *Mística de la Pasión* en el que dice que prefiere a Pablo de la Cruz en los años de su purificación interior a los últimos meses con Rosa Calabresi en que abundan demasiado las visiones. Acepto, me agrada, aunque comprendo que incluso ciertas experiencias místicas son grandes; pero más grande que nada es la superación de todo esto, el trascender todo esto por el abundar del ser en la pura luz divina. Fe pura. La sola fe es proporcionada al ser divino.

Dice también San Juan de la Cruz: "No las visiones, porque en las visiones le aceptas a Dios a ti mismo"; no hay nada que hacer, lo adaptas siempre a ti. He aquí por qué incluso las apariciones del Resucitado tienen carácter apologético. Vivimos una relación con Cristo mucho más verdadera en la fe, que lo han vivido los discípulos a través de las apariciones de que tenían necesidad. También para nosotros son necesarios los signos; pero el peligro

estriba siempre en cambiar, confundir el signo con la realidad. Las visiones son signo. ¡Desprécialas! ¡Supéralas! ¡Cuando tengas visiones trata de superarlas; no te detengas en ellas; no te pares a mirar demasiado!

Así es como tenemos que vivir nuestra vida. Nuestra relación es con Dios. Para volver a nosotros: pero Dios sigue siendo Dios; no puedes vivir verdaderamente una relación con El sino en cuanto que superas toda experiencia sicológica para vivir en pura fe.

f) La oración realiza esta relación: no bastan los "métodos asiáticos"

La oración, se decía, es esta relación. Por esto se decía que cuando la vida religiosa o también la oración persigue ante todo un estado de ánimo estamos ya en una falsa pista, avanzamos ya fuera de camino. He aquí por qué yo no soy favorable, antes bien soy muy contrario a estas experiencias de métodos asiáticos porque, en el fondo, son un inducir al alma por un camino equivocado: hacia el estado de ánimo, hacia un estado de pacificación interior, de plenitud interior. ¿Pero qué me importa ya el paraíso si Dios no es mi paraíso? ¿Qué me importa la paz interna cuando la paz interna quiere decir para mi el anulamiento, no sólo de mi persona, sino también de la misma persona de Dios?

Ahora bien, la primera exigencia verdadera de los métodos asiáticos de oración es precisamente este anulamiento de toda sustancia. Todo es un agregado, dice el budismo, y por esto tienes que realizar el vacío. Debes, pues, hacer el vacío, el vacío de ti mismo. No detenerte en un pensamiento tuyo, en una impresión, en una experiencia; ¡el vacío! Pero no sólo el vacío de ti, también el vacío de Dios. La primera exigencia que se impone a quien hace los ejercicios con el método de oración Zen, en Tokyo, es precisamente ésta: no debes pensar en Jesucristo; no debes pensar en un Dios personal, bórralo de tu mente, bórralo de tu voluntad. Mientras no hagas el vacío de todo, no podrás realizar la contemplación búdica. El problema es éste: que no puedo prescindir de mi fe. Puedo prescindir de toda conclusión mía, de mi racionamiento porque puedo equivocarme siempre en el razonar: pero no puedo prescindir de mi adhesión a una revelación divina. No digo que todos serán verdaderamente conscientes de la apostasía, cuando se inician en estos métodos; pero, de suyo, es un acto de apostasía.

g) La oración verdadera y propia es sólo posible en la religión cristiana

De manera que la oración es relación que supone de por sí la Encarnación del Verbo. ¿Qué pasa con nosotros? Pasa que hay oración en todas las religiones, pero "la" oración sólo es posible en la religión cristiana. Para decirlo en otras palabras, si leéis, si estudiáis la historia de las religiones, si hacéis un estudio profundo de la experiencia religiosa fuera del cristianismo

supone siempre el monismo del ser, o la negación de Dios; y nos encontramos entonces con una vida puramente profana, es decir, con el ateísmo moderno, o bien con el monismo del ser, que es continuidad entre el hombre y Dios. El hombre no es otra cosa que una epifanía del ser. Algo parecido encontráis también en los filósofos de hoy. Por ejemplo, en Heidegger la liberación del hombre, que es, en el fondo, hinduismo o budismo, si queréis, o mística islámica o mística judía, porque el judaísmo después de negar a Cristo está siempre tentado, también en su mística, de panteísmo o mejor de monismo del ser. No se puede decir que todo sea Dios. Este es el sentido más común y más ingenuo, pero se debe decir que el ser es todo; del ser todo fluye y todo retorna al ser. Las cosas todas no son sino olas de un vasto mar.

Recordad el naufragio de Pascoli: "Olas, olas; ola que vine y ola que va". El mar es único, cada una (de las olas) crea ser; no es otra cosa que la forma de esta infinitud del ser, la cual infinitud no puede expresare precisamente en su infinitud, se expresa más bien en la infinidad de los seres.

Lo infinito no puede ser concreto; para hacerse consciente a sí mismo, lo infinito se manifiesta infinitamente. Es, en el fondo, la enseñanza del mayor místico del Islam. Mientras el Islam crucifica a su mayor místico, El-Hallag, que intuye los misterios más grandes del cristianismo y durante su vida es quien mejor sabe imitar a Jesús hasta la muerte, incluida la crucifixión y también el perdón de quienes le crucificaron hasta pedir no sólo perdón, sino también que Dios tenga en cuenta que le crucifican para su gloria.

Mientras El-Hallag es muerto por el Islam, el mayor místico reconocido por el Islam—Al-Gazzali (+1111)—, funda la teología mística sobre el monismo del ser, y de este monismo del ser están tentados hoy también muchos católicos, muchos cristianos. Naturalmente, éstos terminan por repudiar el cristianismo. Un escritor espiritual francés —Guénon (+1951)—, escribió muchos libros sobre el tradicionalismo religioso, alguno lo conoceréis, lo habréis leído; es muy importante, se convirtió al Islam, murió musulmán. ¿Pero qué vivió? La religión para él es solamente la experiencia de esta unidad. De una unidad que implica sí una cierta distinción del ser, como tal, de las formas, en las que el ser se expresa; pero las formas, en las que el ser se expresa, no son esencialmente diferentes del ser puro, y más allá del ser no existe otra cosa. No existe el ser creado y ser increado; existe el ser. Como para Heidegger u otros.

Ahora bien, en este caso, la oración no existe. La oración se hace siempre una oración de alabanza, se hace siempre una expresión de vida interior, se hace sólo una experiencia de plenitud, de una plenitud que es la mística natural, porque en la mística natural ciertamente el hombre puede hacer experiencia del propio espíritu. Pero el espíritu se individualiza, según la filosofía escolástica, en cuanto que se encarna en un cuerpo. En la medida en que se convierte en "forma del cuerpo", el espíritu se individua. En la medida en que el espíritu, según Maritain, según tantos otros teólogos, en la medida en que el espíritu, incluso humano, se libera o trata de liberarse de una conjunción suya con lo temporal, con el cuerpo, con la materia, adquiere el

sentido de la infinidad del espíritu y logra precisamente la experiencia del idealismo germano.

¿Qué diferencia media entre el idealismo filósofico germano, el hinduismo o el budismo? El budismo y el hinduismo no son sino la expresión religiosa mientras que el idealismo germano es la expresión filosófica, siempre el contenido es el mismo el ser en cuanto tal. Siempre el ser en cuanto quiere expresarse como liberación de lo contingente, de lo limitado; tienen de por sí a lo absoluto del espíritu humano, al ser puramente espiritual, al yo trascendente.

h) El misterio de la Trinidad es el que hace posible una comunión en Dios y una relación con nosotros

¿Es posible la oración? ¿Es posible la contemplación? ¿Es posible lograr un estado de euforia, un estado también de plenitud interior capaz de infundir verdaderamente al alma un sentido de paz, un sentido de plenitud interior? ¿Pero es oración todo esto? ¿Es todo esto vida religiosa? He aquí el problema.

Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo; recordémoslo bien. No existe una deidad más allá de las personas, ni tampoco más acá de las personas. Dios es uno, pero en la trinidad de las personas; las personas son tres, pero en la unidad de la misma naturaleza. No hay posibilidad de ir más allá de las personas para conseguir la unidad; ni ir más allá, ni venir más acá de la unidad para alcanzar las personas.

Dios es uno y trino en las personas y en la naturaleza. Ahora bien, si Dios es trinidad, es precisamente el misterio de la trinidad el que hace posible una comunión en Dios, y precisamente porque es trinidad es posible que puedan entrar en relación también con nosotros. ¿Por qué? ¿Se convierte en cuaternidad? ¡Despacio! He aquí el gran problema: Dios puede convertirse en relación con el hombre en que la trinidad quede amenazada, sin que la trinidad se divida, deshecha en sí misma en cierto modo, como explotando en la multitud de las personas que entran en relación con Cristo. Es sencillo: la Encarnación del Verbo y la asunción de una naturaleza común, en la que subsisten las personas creadas, pero todas las personas creadas, redimidas por Cristo, no forman con El sino un solo Cristo y viven en El y por El en relación, con una participación de relación única del Hijo con el Padre. Viven (¡esta es la vida cristiana!), en virtud del misterio de la Encarnación, una dependencia y una docilidad al Espíritu Santo, por el que sólo se realiza la Encarnación y se prolonga en la historia de la Iglesia.

La vida espiritual del cristianismo será siempre docilidad a la acción del espíritu. En sí y por sí el hombre será siempre incapaz de acceder al misterio divino si el Espíritu Santo no se comunica, pero en la comunicación del Espíritu Santo realiza la Encarnación del Verbo.

Ahora bien, la Encarnación del Verbo ¿cómo es vivida por nosotros? En la medida en que cada uno es asumido en la unidad de Cristo. ninguna

relación tienes con Cristo si no se realiza la unidad de la naturaleza humana con El. El misterio cristiano es análogo al misterio de la trinidad. Como las relaciones de las personas divinas suponen la unidad de la naturaleza, y así la relación con Cristo supone la unidad de la naturaleza humana asumida. En la medida en que vivo yo realmente una relación con Cristo, tanto más vivo una sola vida con El, tanto más soy un solo cuerpo con El.

Es éste un hecho importante. En la medida en que queremos mantener una autonomía nuestra, también natural en relación con Dios, una vida nuestra en relación con Cristo, vivimos una vida religiosa. En último término, vivir plenamente la vida cristiana significa: "No soy yo quien vive, sino que es Cristo el que vive en mí" (Gal 2,200). ¿Pero quién puede decir esto? Quien vive una sola naturaleza con Cristo porque la unidad de la vida depende de la unidad de la naturaleza. Como en las personas divinas, una sola es la vida del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo porque sólo una es la naturaleza de Dios. Las personas son tres, pero una sola es la vida.

Si tenemos que vivir los mismos sentimientos de Cristo, es porque somos un solo Cristo, porque si permanecemos dos hombres, con un raíz diferente, una naturaleza diferente, evidentemente nunca tendríamos los mismos sentimientos, ni los mismos pensamientos, ni la misma voluntad. Pero debemos tener por el contrario una misma voluntad con Cristo, una misma vida con Cristo y la vivimos porque somos un solo cuerpo en El.

Por ello, el fin único de la vida cristiana supone que perdamos toda propiedad para conservar tan sólo la propiedad personal que distingue nuestra vida religiosa.

i) "Toda la vida cristiana consiste en la relación con Cristo"

Dice Orígenes que la vida cristiana consiste enteramente en la relación con Cristo. El Evangelio, repite Orígenes, no es otra cosa que esto. ¿Qué enseña el Evangelio? Que hay hombres que entran en relación con Cristo, como el enfermo con el médico, y, en este caso, como no es necesaria la relación con la persona, sino que únicamente se desea el beneficio y luego, recibida la gracia, se va por el propio camino. Y de aquí lo que dice Jesús, a propósito de los diez leprosos, porque no han mantenido una relación con El, sino que sólo quisieron la gracia de la curación, por ello no se salvarán. No que el Señor no les haya curado de la lepra, sino que no se han salvado, no han entrado en relación con El.

La vida cristiana es relación con Cristo, relación con Cristo que exige antes que nada el discipulado. ¿Qué es el discipulado? Es crecer en una relación, hasta que el discípulo se hace igual al maestro. He aquí por qué la vida cristiana es seguimiento, he aquí por qué la vida cristiana implica el discipulado, pero evidentemente no nos quedamos siempre en discípulos. Se va a la escuela para llegar a ser maestros, no para permanecer siempre en los bancos de la escuela. Y de hecho, al final, ¿qué dicen los Evangelios a propó-

sitos de los discípulos? "Ya no os llamo siervos sino amigo" (Jn 15,15), y también: "Vete a mis hermanos y diles" (Jn 20, 17) Jesús llama hermanos a los que habían sido sus discípulos, les llama sus amigos. Más todavía. También los amigos pueden ser muchos. Puedo tener diferentes amigos; no se trata de una relación que agota toda mi persona. La persona es esencialmente relación; ¿cómo puedo vivir, realizarme a mi mismo en una relación exclusiva por Cristo? Este es el problema fundamental de la vida espiritual. Si la vida espiritual crece en relación con El ¿cuál es el problema fundamental de la vida religiosa, de la vida cristiana? Vivir una relación exclusiva. ¿Que relación? Hay dos relaciones finales, que determinan las dos visiones principales de la mística cristiana. Una es la relación de esposo. San Pablo de la Cruz habla de la unión nupcial con Cristo. La relación nupcial implica el don de toda la vida, liga por siempre a cada uno con el otro y totalmente al otro. ¡Totalmente! Aquí radica el problema.

Otra relación final es precisamente la relación vivida por la Virgen María, Madre de Dios. Como el Padre agota su fecundidad infinita en la generación de un solo Hijo, así (según Ruperto de Deutz) la Virgen agota su fecundidad, como representante de toda la humanidad, en la concepción del Hijo de Dios. Ella no puede tener otros hijos. Toda su maternidad se realiza y se agota en la generación del Hijo de Dios en su seno. Pero Ruperto de Deutz dice todavía más: No sólo la Virgen sino toda la Iglesia, toda la humanidad, no sólo la humanidad, toda la creación, ve toda la historia del mundo como la gestación de Cristo. La historia no es otra cosa que esta gestación, hasta que la historia se cumpla, cuando al final sólo quedará el **Christus totus.** De toda la historia del mundo, de toda la creación: él solo, Cristo. Y como el Padre se ve a sí mismo y se posee por entero en su Hijo, así la creación entera no verá ni poseerá a sí misma, sino en Cristo, el Hijo de Dios. Estas son las relaciones.

j) La oración es la relación del hombre con Cristo y en Cristo con el Padre

Dicho esto, comprendéis entonces *qué es la oración:* esencialmente la relación que el hombre establece con Cristo y en Cristo después con el Padre. Fin último: en la medida en que somos una sola cosa con el Hijo de Dios, aunque continuando distintos como criaturas, viviremos la relación con el Padre, la relación del Hijo con el Padre como pura alabanza de gloria. Pero podremos vivir la relación del Hijo con el Padre como pura alabanza de gloria en la medida en que habremos realizado nuestra unión perfecta con El, con Cristo. Nuestra unidad en la vida,nuestra unidad en el cuerpo, nuestra unidad del espíritu con el Verbo de Dios.

Unidad en el cuerpo. Mirad. he dicho antes que la última relación es la relación nupcial, pero inmediatamente he añadido: aunque en el matrimonio cristiano el hombre pueda desposar una sola mujer y la mujer sólo un hombre sin embargo, no es precisamente verdad que en el matrimonio la relación matrimonial agote todas las posibilidades del hombre. Un hombre

puede estar casado con una mujer, pero le interesa el partido, el deporte, lee el periódico deportivo y hará también muchas otras cosas.

De hecho, nada acá abajo puede agotar el espíritu humano, porque el hombre ha sido hecho para Dios.

Pero esto no es verdad cuando se trata de nuestra relación con Cristo. Cristo puede en verdad tomar todo el hombre, asumir a todo el hombre y realizar ciertamente, también aquí, no sólo la unidad del espíritu sino la unidad del cuerpo.

Decía Cerfaux: en San Pablo apóstol, cuerpo místico y cuerpo glorioso de Cristo son términos equivalentes. Cefaux es un notable exágeta, más notable que yo, desde luego, y acaso más notable que alguno de vosotros. Para él es equivalente decir cuerpo místico y cuerpo glorioso de Cristo. Ved entonces, que vivir nuestra vida mortal nos impide realizar hasta el fondo aquella unión mística, aquella unión perfecta con Cristo que precisamente nos haría con El un solo cuerpo y nos proporcionaría vivir con El una sola vida, una vida consciente. San Pablo de la Cruz llegó a la unión transformante; cuando no dormía podía ser la vida de Cristo, pero cuando dormía era simplemente un hombre que dormía ¿no os parece?. También yo lo creo así. Para decirlo en otras palabras, para vivir de forma aboslutamente llena y perfecta la vida religiosa y cristiana, se impone el paso de la muerte, para que así se pueda realizar, como arriba lo dije, no sólo la unidad del espíritu sino también la unidad del cuerpo con Cristo.

2. ORACION COMO RELACION CON CRISTO EN DIOS

a) "Sólo la fe es el medio proporcionado para la relación que crea la oración"

La oración es una relación con Cristo, que se inicia cuando Cristo se hace presente. Si Cristo no se hace presente, la oración se limita a un vano deseo, no se realiza, porque siendo esencialmente relación, exige ante todo la realidad de la presencia.

Entonces la primera cosa que se impone en la oración el acto de fe. Si en efecto la oración es con Dios, sólo la fe es el medio proporcionado para este encuentro, para esta relación. Sin la fe permanecemos cerrados en nosotros mismos, no nos acercamos al misterio de Dios. La fe representa para nosotros realmente a Cristo.

La primera cosa, pues, es un acto de fe; tenemos que vivir en la presencia; para nosotros la presencia debe hacerse real. Pero no vivimos en la presencia ni la presencia se hace real sin la oración. He aquí por qué decía: poner en peligro la fe, para vivir los estados de oración, es una contradicción en los términos. Puedo, por lo mismo, usar métodos de concentración, métodos de *relax* en el plano sicológico, capaces de liberar el alma de tantas preocupaciones, ansiedades, etc., capaces de hacer un tanto más fácil el acto

de fe; pero no dejan de ser todos ellos actos preparatorios para la verdadera oración.

Para decirlo en otras palabras, se presenta el problema de cuanto se habla de la preevangelización. Hasta que el hombre no es hombre, es posible llevarle el mensaje evangélico y por lo mismo se impone una preevangelización para tantos pueblos que se encuentran en extrema miseria y en las últimas fronteras de lo humano. Como se impone esto mismo al hombre moderno, tan ambarazado por infinitas preocupaciones, tan ansioso por múltiples motivos, así pueden servir estos recursos incluso sicológicos para purificar el alma, para liberarla de estas ansiedades y hacer más posible el acto de fe.

Pasamos muchas veces de nuestras actividades inmediatamente a la oración y después nos damos cuenta de que no oramos, que la oración es un acto automático; se pronuncian palabras sin ni siquiera pensar en lo que se dice. Se vive muchas veces lo que decimos oración, sin que recemos realmente. ¿Por qué? Porque somos incapaces de ello, porque no tenemos un poder despótico sobre nuestros sentidos internos, imaginación, fantasía, impresiones, sentimientos. No somos totalmente señores de nosotros mismos.

Para conseguir este señorío es preciso que el alma se disponga a una cierta libertad interior, a una cierta pacificación interior.

b) Métodos para la pacificación interior antes de la oración

Quizá sean oportunos y eficaces aquí algunos métodos llamados de oración, pero que no son métodos de oración; son métodos de pacificación interna, métodos sicológicos de distensión interna, de simplificación de la potencias, de liberación de la ansiedad. Todo esto puede ser natural. Por lo demás, no tenemos necesidad de aprender esto del budismo ni del hinduismo; es el mismo cristianismo el que nos lo enseña.

Siempre, todos los maestros de espíritu nos dicen: antes de orar prepara tu alma.

Cuando el maestro habla a los novicios dice: antes de ir a la iglesia para hacer oración y recitar el oficio, preparaos, guardad silencio por las escaleras y corredores, preparaos para la oración. Es ya el método budista, es el método de pacificación interior.

Todos tenemos necesidad de sustraernos a la usura que las cosas ejercen sobre nosotros, para que nuestra alma se disponga a aquel acto de fe que es el único que nos introduce de verdad en la divina presencia. La oración se inicia con el acto de fe.

El acto de fe indica para nosotros la adhesión a una presencia, pero más que una adhesión (porque la adhesión da el sentido propio de un unirse a una cosa) es relación, una relación de amor con uno que te ama y al que te adhieres. Ahora bien, el acto de fe ¿quizá no se facilita mayormente, quizá no se hace mayormente eficaz cuando esta preencia se nos impone sólo a través de esta

desnuda fe que te pone inmediatamente en relación con Dios, incluso sin signos visibles?

El signo de las especies eucarísticas, el signo por excelencia de la oración real sigue siendo la Eucaristía.

Y he aquí lo que escribo en el *"Diario japonés"*: Arremetiendo precisamente contra la moda actual en tantas monjas del Japón de hacer los ejercicios del Zen, decía un poco contra ellas: ¿Pero por qué estas monjas en lugar de estar de cara a un muro blanco, sin pensar en nada, para liberarse de todo, no se pondrán ante nuestro señor y no tanto para hablar, sino para vivir en la pura fe en su presencia? Lo demás sera cosa del Señor.

c) "No se trata de hacer el vacío, sino de abrirse en fe pura a la presencia divina"

En el fondo incluso en nuestra oración somos demasiado activos. La primera cosa que se impone es que en la fe nos dispongamos a acoger la gracia. La fe es purificadora de nuestros sentimientos, es purificadora de nuestras ideas. No se trata de hacer el vacío, se trata de abrirnos a la presencia pura. Tú no puedes ciertamente formarte una idea verdadera de Dios, porque la idea de Dios es un ídolo.

Dios está más allá de tus ideas. Pero si Dios está más allá de tus ideas, no está más acá de las mismas, no es el vacío absoluto.

Es como en el silencio. El silencio es importante en la vida espiritual, porque es precisamente la expresión verdadera de una experiencia nuestra de Dios. No el silencio vacío en sentido negativo, sino el silencio en sentido positivo.

Dios, haciéndose presente, paraliza tus potencias; si no las paraliza te haces un ídolo de Dios.

Para tener una conciencia de Dios, tu inteligencia debe verse como deslumbrada por la luz divina; es la luz la que te impide ver. ¿Habéis visto en el verano el sol al mediodía? Fijaos en el sol del mediodía, si luce, y decidme después si conseguís ver. Así el alma, que se pone en la divina presencia, queda en cierto modo paralizada en las propias potencias. El silencio es esto; es el verdadero conocimiento divino.

Termina en este silencio de la imaginación, en este silencio de todas nuestras potencias, termina en este silencio nuestro conocimiento de Dios. No siempre se corre el riesgo de transportar a Dios a nuestros modos, humanos y por lo mismo no tanto proporcionarnos nosotros a El cuando transforma a Dios a nuestra imagen y semejanza. "Creía ser semejante a ti", dice el salmo 49. No es Dios quien es semejante al hombre; es el hombre quien debe hacerse semejante a Dios.

d) En el cristianismo la primacía se lleva la relación, por tanto, del amor, no el de la transformación de la naturaleza.

Es entonces la fe el medio proporcionado para la unión divina —dice San Juan de la Cruz—, para la unión divina que es esa relación de amor. No es

una transfiguración de la naturaleza. A la transfiguración de la naturaleza se puede llegar también por otros caminos, incluidos los alucinógenos, incluido el "soma" de los hinduistas y las bebidas embriagadoras; si queréis, también a través de tantos métodos que nos llevan a ciertos estados de euforia, a ciertas experiencias de la mística budista o de la mística hindú, que son muy semejantes a las experiencias de la mística cristiana.

Lo que no es semejante es precisamente el amor. Y notad cómo en general, fuera del cristianismo, no es el amor el que tiene el primado, porque el amor supone el amante y el amado. ¿Cómo amar si sólo estoy yo? Para amar es necesario que haya dos por lo menos. Esto acontece en el cristianismo, precisamente porque en el cristianismo el primado es el de la relación y no la transformación de la naturaleza: el autor tiene el primado.

En el budismo, por el contrario, es el conocimiento como "yoga" como "paramita". ¿Qué implica el conocimiento? La liberación de la ignorancia, y la ignorancia es la falsa suposición de que nosotros no somos aquello, de que tú eres aquél. Realizar la unidad del ser, tomar conciencia de que tú eres y de que tu ser se identifica con el Señor. Es en el fondo la experiencia del mayor místico hindú, muerto en 1950, Ramakrishana: "Arranca todas las hojas de la cebolla ¿qué es lo que queda? Este núcleo central eres tú". A los 16 años ve un muerto y piensa: ¿Qué ha quedado de él? Quiero hacer la experiencia de la muerte. Piensa: eliminar toda experiencia de sentimiento, todo pensamiento. La experiencia del ser puro, del ser sin forma, esta es la vida. Este ser, precisamente porque no tiene forma, no tiene tiempo, está fuera del tiempo, es la inmortalidad de la vida.

Es la experiencia del místico hindú. No es ésta la experiencia cristiana, porque la experiencia cristiana es experiencia de amor. Yo, en lugar de llegar a este conocimiento puro del ser, llego a amar al otro que está frente a mí, al otro que se me da: Cristo.

Para mí, antes que nada se impone que el alma realice en la fe la presencia del otro y del Otro absoluto. Porque, mirad, si Dios nos ha hecho para sí y Dios se ha encarnado y Dios, al hacerse hombre, recibió un nuevo nombre: Jesús, se convirtió en relación para ti y no te realizas sino en cuanto que eres relación con El. Tenemos que vivir nuestra vida cristiana y ser ante El como El es.

¿Qué nos dice el prólogo de San Juan a propósito del Verbo? "Está ante la faz del Padre". Está ante Dios, porque Dios se nos hace presente en Cristo, pero en la medida en que la relación se hace tan íntima que nos convierte en un solo cuerpo con El, que nos hace vivir una sola vida con El. Nuestra relación al final será una participación en la relación del Hijo con el Padre celestial. ¿Cómo se realiza todo esto? A través de toda la vida cristiana, pero, sobre todo, a través de la Eucaristía.

3. EUCARISTIA Y ORACION

a) La realidad de la presencia eucarística se impone a nuestro espíritu, si tenemos, la fe.

En la Eucaristía es donde Cristo se nos comunica, por la Eucaristía se hace presente en el alma, en la Eucaristía es donde se nos garantiza más su presencia objetiva, porque cuando se trata de la presencia de Cristo, incluso en nuestra alma vivimos un poco en la oscuridad, no estamos seguros ni siquiera de estar en gracia. Respecto de la Eucaristía, la presencia objetiva de Cristo es para nosotros indudable; la realidad de la presencia se impone a nuestro espíritu, basta que tengamos algo de fe.

Y es así precisamente mediante el misterio eucarístico que nuestra oración logra su dimensión de realidad, su dimensión de algo concreto que de otra forma no la conseguiría. Por otra parte,mediante la Eucaristía nos transformamos en Cristo. San Ambrosio interpreta la santa Misa en *De misterii* a través del camino del Cantar de los Cantares. De hecho la comunión eucarística no se concibe sino como consumación de una unión nupcial. ¿Qué es el don nupcial? El don que cada uno de los cónyuges hace de sí mismo, también de su cuerpo y de toda su vida al otro cónyuge.

El se entrega a ti totalmente. Cierto que la unión nupcial con El se realiza en la medida en que tú, liberándote de toda reserva, de todo condicionamiento, te entregas totalmente a El. No implica sólo el don de un hombre al otro, implica al don recíproco de uno al otro, tanto del esposo a la esposa como de la esposa al esposo.

Así el don de Cristo espera tu don. Pero en realidad, si la Eucaristía realiza de por sí más la concretización de una relación verdadera para con Cristo, con Dios hecho hombre, es también el misterio que nos lleva a vivir una más íntima comunión con El. Por medio de la comunión se llega a aquella transformación en él de la que precisamente habla San Agustín en las *"Confesiones"*: "es aquel, que es el más noble, que asimila a si lo que es menos noble". Es Cristo quien nos asimila, no somos nosotros los que le asimilamos a El, no somos nosotros los que transformamos a Cristo en nosotros, es El quien nos transforma en sí mismo. Y todo esto, mediante la Eucaristía.

b) Vivimos la mística trinitaria a través de la Eucaristía.

Mediante la Eucaristía vivimos el mismo sacrificio de Cristo que es el sacrificio por el cual es salvado el mundo y glorificado el Padre. Nótese bien, no con una gloria cualquiera, sino con aquella gloria que es toda la gloria del Padre. *"Omnis honor et gloria"*, la recibe el Padre por mí, no como otra gloria diferente de la del Hijo sino porque el mismo Hijo de Dios le recibe Dios mismo de mis manos. Ni siquiera en el cielo viviremos ni podremos vivir

un acto mayor. En la Misa vivimos el acto más sublime que se pueda imaginar. Dios recibe a Dios de mis mismas manos. Su gloria, su alabanza la recibe en su Hijo.

La comunión eucarística es capaz de llevarnos desde la pobreza de los primeros pasos de la oración, a la más alta expresión, manifestación y realización de comunión con Dios; a aquella comunión con Dios que es nuestra vida trinitaria. La mística trinitaria es que termina la "llama de amor viva" de San Juan de la Cruz, en que termina "el ornamento de las bodas espirituales" del beato Ruysbreoeck. Vivimos la mística trinitaria, la tenemos que vivir a través de la

Jamás viviremos la misa si no vivimos precisamente esta experiencia última de una mística, que nos hace participantes de todo el misterio de Dios, una sola cosa con Cristo para ser toda la gloria del Padre. Y todo esto bajo la dependencia del Espíritu Santo: una para que descendiendo sobre las oblatas del pan y del vino, se transforme en el cuerpo y en la sangre de Cristo; la segunda, para que a través de la comunión con el cuerpo y la sangre de Cristo, nos hagamos un solo cuerpo y un solo espíritu con Cristo Jesús, para vivir la misma relación que El tiene con el Padre celestial. Imposible ir más allá, porque más allá no hay nada. Aquí termina la misma vida de Dios.

4. INFLUJO DEL VERBO ENCARNADO EN TODOS LOS HOMBRES Y LA ORACION.

a) "Ningún alma se sustrae a la gracia de Cristo".

La verdadera oración se encuentra sólo en el cristianismo en el plano teológico ¿pero en qué medida, más todavía, cómo podemos decir que haya un solo hombre que no se ordene a Cristo, consciente o inconscientemente?

San Máximo confesor no ve sólo la historia de la salvación como camino que conduce a Cristo, ve también la creación, como la primera figura y el primer anuncio de la futura Encarnación. En el libro *"Ambigua"* dice que sólo la muerte es cruz, que sólo la resurrección de la tumba es la llave para abrir el universo, la llave para tener el sentido de la misma creación de Dios; creación, pues, y muerte-resurrección de Cristo están en íntima relación entre sí, y de todo ello deriva también, lo que antes he dicho.

En mi criterio, la Encarnación es lo primero que Dios ha querido, y es esto, si no me equivoco, lo que nos induce a creer la cuarta plegaria eucarística, cuando, hablando de Dios creador, dice que la creación fue querida por Dios para poder derramar su luz y su amor fuera de sí. Pero se ha dicho antes, a menos que no sigamos la teología oriental, que se distingue en Dios la *"usía"* de las energías divinas; para los católicos una efusión de Dios fuera de sí no puede suceder sino a través de las misiones de las divinas personas. La misión del Hijo la Encarnación y la venida del Espíritu Santo.

Dicho esto, comprendemos una cosa: cuánta verdad encierra lo que nos

enseña el Concilio, es decir, que todas las religiones son una preparación para el Evangelio. De suyo no hay alma que se sustraiga en ninguna medida a la acción de la gracia de Cristo. El cristianismo no es una secta religiosa. Nosotros, en el fondo, tenemos todavía una cierta concepción del cristianismo y de la Iglesia que se resiente de la antigua teología de Belarmino. En la *Lumen Gentium* si deseamos la imagen que mejor represente a la iglesia, introduciría yo la imagen del cometa un punto luminosísimo que presenta de modo perfecto todos los elementos propios de la religión sobrenatural, o sea la Iglesia católica romana. Indudablemente, ni los protestantes ni los ortodoxos son católicos. El punto luminosísimo en que se juntan absolutamente todos los elementos de la religión sobrenatural es la Iglesia católica romana. Pero se da una secreta e interna comunión de esta Iglesia, de este núcleo central con las comunidades que tienen y realizan la mayor parte de los elementos de una religión sobrenatural, y son las iglesias orientales, luego vendrán las comunidades protestantes, especialmente las del protestantismo ortodoxo, después, aquellas comunidades protestantes que más o menos aceptan también los sacramentos y conservan la Biblia. Después vendrá el Islam. Todos son la misma Iglesia, más o menos realizada, porque todo es una *Praeparatio evangelica.* Del cristianismo les viene cuanto tienen de vida, cuanto poseen de verdad. La verdad y la vida son poseídas en sentido pleno por la Iglesia católica, pero ninguna otra está del todo desprovista.

Como el Verbo de Dios es aquél por quien todas las cosas fueron creadas, así una vez encarnado este mismo Verbo tiene una relación necesaria y natural con toda la creación de Dios. Esto es verdad para todos los hombres; y es verdad también para los ángeles: "por su medio se alegran también los ángeles y eternamente adoran la gloria de tu rostro" (prefacio).

Ahora bien, el Verbo divino al hacerse hombre, en su Encarnación como por su divina naturaleza ("por El fueron hechas todas las cosas" Jn 12), tiene influencia en toda la creación visible e invisible. Ningún hombre se le sustrae, ningún ángel, ni siquiera naturaleza física, porque —decía justamente San Gregorio de Nisa—, en su ascensión gloriosa también el universo físico es elevado a Dios. Asciende con el cuerpo, con su cuerpo glorioso entra en la gloria del Padre. Por medio de Cristo todo el universo es arrastrado. Y no hay ningún hombre. Si no hay ningún hombre es evidente que la oración es precisamente de todo hombre. No es por pertenecer al Islam, no es por pertenecer al budismo, no es porque pertenezca al hinduismo, es por el hecho de que de forma subterránea, pero real, existe una relación de todos con Cristo y de Cristo con todos. De Cristo con todos absolutamente cierto; de todos con Cristo, esto depende de si hay o no rechazo.

La peor situación es la de los mejores; en la medida en que conoces a Cristo, estamos en condición de poderlo rechazar. En la medida en que no le conoces, vivimos inconscientemente una cierta relación con El que ni siquiera conseguimos romper.

b) El que vive en la revelación puramente cósmica es difícil que pueda salir de esta revelación.

El que vive en la revelación puramente cósmica es difícil que pueda salir de esta revelación. Siempre la inmensidad del mar dará el sentido del misterio; siempre la estabilidad de los montes dará el sentido del misterio. No por nada los primeros dones de Dios encuentran su raíz precisamente en la experiencia que tiene el hombre de las cosas en cuanto que la misma creación hace alusión al mismo Dios. Si sabemos que Dios es el inmenso, es porque el hombre ha visto el mar; si sabemos que Dios es inmutable es porque el hombre ha visto la montañas. Evidentemente se da una experiencia religiosa común en todos los hombres, diría mejor, que no se puede hablar del hombre ateo. Hay un rechazo consciente, pero que el hombre no conseguirá jamás vivir hasta el fondo; se puede vivir un rechazo en el plano consciente, pero gran parte de nuestra vida huye a una conciencia plena.

Hasta el ateo más convencido vive en ciertos momentos un acto religioso. Esto es —decía anteriormente—, si a un ateo se le muere la madre, si a un ateo le nace el primer hijo, el nacimiento del niño, la muerte de la madre no es un acto puramente biológico. El hombre advierte algo más grande y más grande también simplemente, por el hecho de la muerte del hombre.

Las cosas —decía Guardini— dicen siempre algo más que ellas mismas; introducen en el misterio, siempre, todas, también para el ateo. Esto dice una dimensión religiosa de la vida, pero yo no llamaría a esto verdadera y propiamente dicha oración; es preparación para la oración es una disposición para la oración, disposición ya sobrenatural. Es una espera de la revelación de Dios, no es todavía la oración; para mí la oración siempre en relación.

c) La oración en sentido verdadero nace cuando Dios desvela su rostro personal, como en la vocación de Abraham

La oración en sentido verdadero nace cuando Dios desvela su rostro. Su rostro personal, como persona, como en la vocación de Abraham.

Uno de vosotros decía: yo creo que todos oran en el Japón. Despacio. Yo he estado en el Japón; no oran y no alcanzan a comprender ni siquiera qué sea la oración. Y no me refiero a los paganos; los mismos cristianos, los católicos. La superiora de las Hermanas Canosianas de Tokyo (había hablado yo precisamente de esta relación con Cristo) decía después acerca de la meditación: "Todo lo que dice es muy hermoso, pero usted no comprende la extrema dificultad que tenemos para pensar en una relación con otra persona, Todo se agota en la intimidad. Todo es experiencia interior".

El budismo ha plasmado de tal forma a estas almas que no logran vivir una relación personal, no solo con Dios, pero es que ni siquiera entre sí. No existe relación entre el marido y la mujer, no existe relación entre la madre y el hijo. El hombre no es persona.

El hombre como persona nace con el cristianismo. Antes del cristianismo el hombre nunca consigue el sentido de su dignidad personal, el sentido de su irrepetibilidad, para usar el lenguaje de Juan Pablo II. Es verdad que todo hombre es irrepetible ¿pero quién de nosotros realiza el ser irrepetible? El hecho de ser personas nos sitúa inmediatamente de cara a un Dios persona. Entonces la persona humana se convierte verdaderamente en lo que dice la filosofía: en un valor absoluto. Pero mientras no poseamos los elementos de una historia, como nos dice la filosofía moderna, el hombre pierde sus contactos personales. Si el historicismo es verdadero, si es verdad que la historia es el valor supremo (Hegel-Marx), no existe ya la persona humana y es por esto también que el comunismo masifica todo y van hoy desapareciendo las personalidades, también en Occidente. ¿Acaso no es verdad? Esto también entre nosotros los cristianos, precisamente por la influencia de estas filosofías.

Sólo el cristianismo realiza de manera plena el sentido de la persona en la relación que establece y por la que todo hombre vive su relación con Dios. De todas las maneras, todos viven una vida religiosa. Que esta vida religiosa sea más o menos oración... en sentido impropio, sí; en sentido propio: la presencia.

d) Presencia real de Dios y oración

La presencia es cosa del Islam y del judaísmo; en el judaísmo, en cuanto que tiende a Cristo. En el fondo toda la historia de la salvación es ya una Encarnación de la Palabra. "Así dice Yahvé'. Te encuentras frente a una voluntad que te habla, a una inteligencia que te habla, a una persona que te compromete. Esta persona es Cristo.

"Abraham vió mi día y se llenó de gozo". Isaías vió su gloria (Jn 12, 37). Todas las epifanías del Viejo Testamento tienden a Cristo; no son sino una anticipación de Cristo. Sólo Cristo hace posible la relación, sin Cristo la relación verdadera no puede existir, porque Dios vive una infinita transcendencia. Se hace posible en la Encarnación.

Evidentemente tenemos que desarrollar el sentido de la realidad de Cristo. Para mí una de las cosas fundamentales de nuestra educación cristiana y de la formación de nuestros cristianos es que tomen nuevo contacto con Cristo viviente, de lo contrario nos limitaremos a ser asistentes sociales o bien asistentes sanitarios, medio brujos o medio sicoanalistas, pero no sacerdotes.

El sacerdote anuncia a Jesús. Y verdaderamente es el primer medio también para que los hombres, aunque tengan una vida muy rastrera, una vida religiosa y muy pobre superan sus dificultades tanto de carácter sicológico como de carácter físico, las desgracias, todo en suma. Hay uno que me ama.

En el fondo todos los problemas se resuelven como en un joven que descubre a su novia. ¿Habéis visto alguna vez cómo ciertas muchachas envejecen y cómo que se afean al no encontrar marido? Pero cuando descubre su príncipe azul se hacen todavía más hermosas, desaparecen los males, ya no tienen nada,

tampoco enfermedades, todo ha terminado. Verdaderamente el amor es la medicina de las almas, la medicina más maravillosa.

El cristianismo que te presenta un Dios que te ama, es siempre la respuesta a todos los problemas del hombre.

La respuesta exige evidentemente que este amor sea sentido, vivido, verdaderamente experimentado incluso. Si fuéramos capaces de proporcionar a los hombres de hoy el sentido de la realidad de esta presencia, el sentido de un amor inmenso, infinito, de un amor personal, de un amor actual hacia cada uno de nosotros, ¡cómo respiraría el alma! ¡Qué fácil sería la vida religiosa para los religiosos, la vida de la pareja para la pareja, la vida de los hijos en relación con sus padres, la vida de cada uno! El hombre se hace entonces capaz de vivir en el gozo, en la serenidad o al menos en la paz, incluso estando en condiciones casi inhumanas. Y digo precisamente esto, sobre todo para los que justamente hablaban ayer de la acción de promoción humana para el hombre. La primera promoción, la primera salvación, díria, es devolver a los hombres el sentido de que la omnipotencia divina piensa enteramente en ellos, el sentido de un amor inmenso que todo está ordenado a ellos. ¡Si verdaderamente volvieran los hombres a ser capaces de creer, creer en la presencia real, verdadera, de un Dios que me ama!...

Durante generaciones y generaciones nuestra comunidad cristiana, nuestra cristiandad europea vivió en condiciones de miseria social, de dificultades económicas tremendas. ¿Quién dió a aquella gente la posibilidad no sólo de vivir, no sólo de sobrevivir, sino también de vivir una vida de alegría, de serenidad, sino la fe en Cristo y la certeza de ser amados por Dios como personas? Hoy corremos nosotros el riesgo de perder esta fe en la presencia real.

Por esto nuestra oración se desliza cada vez más hacia los estados interiores más que hacia una relación viva y real con la persona de Cristo. De aquí la importancia que tiene para mí aquello que enseña San Pablo de la Cruz: "Cultiven los hermanos una tiernísima devoción al Santísimo Sacramento, visítenle con frecuencia con actos de profundísima adoración y profundísimas acciones de gracias"...

Esto —lo recordamos aquí—, es importante también hoy para nosotros. En el *Diario japonés* decía: ¿Pero por qué estas monjas, estas hermanas, en lugar de seguir la moda de las prácticas de budismo Zen, no se ponen ante Jesús, y, sin multiplicar las palabras, se detienen frente a El en fe humilde, con un vivo sentimiento de su presencia?

¿Qué es la *indiferencia* de que habla San Francisco de Sales, la indiferencia de que hablan muchos santos? Es precisamente la toma de conciencia de esta realidad, en relación con la presencia divina. ¿Qué importa estar enfermos, qué importa estar sanos? ¿Qué importa morir o vivir, importa de verdad? ¿Qué importa estar aquí o allá, qué importa ser superiores generales o el último de los religiosos? ¿Es verdaderamente importante? ¡Qué nivelado está todo! ¿Quizá no es lo mismo ser portero del convento o ser papa? Si Juan Pablo II cree ser un gran hombre porque todos le aplauden, es

verdaderamente un pobre hombre, porque también él debería saber que ser hijo de Dios vale inmensamente más que todos esos aplausos, que estas riadas de pueblos que le aplauden. ¿Qué es todo eso? Al cabo de 50 años ni siquiera se recordará ya. Y Dios continuará para todos.

Realizar la presencia de Cristo, es lo primero que se requiere. No es la vía unitiva; es vivir la fe. La fe es tratar también de realizar siempre mejor y siempre más esta realidad de la presencia. Para mí lo fundamental es esto: la presencia misma es la que establece el contenido de la relación... Porque si eres un pobre pecador, evidentemente tu oración será una invocación de piedad.

5. EL CRECIMIENTO: DONDE LAS PALABRAS DESAPARECEN E IMPERA EL SILENCIO DE LA PLENA COMUNION

a) Palabra y silencio en la oración

Si estás a punto de caer en el mar, de anegarte en el agua y ves que Cristo te alarga la mano, comienzas a gritar ¿no es cierto? ¿Has estado alguna vez en peligro de ahogarte? ¡Empiezas a pedir auxilio! Forzosamente. Pero depende más que nada de tu estado de ánimo. Es éste el que da contenido a tu oración. Y la oración será posible sólo si hay otro que la escucha. Se trata en efecto de la medida de la realidad de esta presencia. El contenido lo da después el crecimiento del alma: primero será invocación de piedad, después será la amistad para con Cristo, por fin una intimidad que crece. Sabéis lo que enseña Belarmino a propósito de la verdadera oración.

Es una cosa sencillísima. Primero se habla, y tenemos la impresión de que nadie nos escucha; después se sigue hablando y tenemos una cierta impresión de que alguien escucha; al fin no se habla ya y sólo se escucha. Pero no diría yo que fuera este el verdadero camino de la oración. El camino de la oración es un camino de intimidad.

Al comienzo se grita, porque El está lejano. ¿Cómo hacerte sentir si no gritas: "Desde lo profundo clamo a ti" (salmo 129)? Estás en lo profundo, te ves en tu pobreza, en tu miseria, en tu pecado y le contemplas a El y El es santo; le contemplas a El, y El es tu salvador, el que te puede salvar de la muerte, el que únicamente te puede salvar de tu condenación, de verte perdido. Cree. Al paso que se hace menor la distancia, no importa gritar.

Así sucede en la oración, la palabra no es ya un grito, sino que es una palabra que comunica al otro el propio estado de ánimo, porque todavía no ha nacido la intimidad. Es necesario hablar, experimentar la necesidad de decirlo todo, cual si el otro no lo supiera ya. El es Dios, pero eres tú quien tiene necesidad. No es desde Dios desde donde nace el camino de la oración; es desde tí, que entras en comunicación con El. Tú, pues, tienes que hablar al comienzo y de todo.

Y es necesario estar atentos también a esto, porque también ésta es una verdadera oración. Es la oración de la mujer, que tiene necesidad de decir todas las fórmulas, de aquella alma religiosa que no consigue liberarse de la necesidad de ligarse a la oración vocal, a la oración que se hace con palabras, que se hace de conceptos, que pretende expresarlo todo como si no diciéndolo todo el otro no lo pudiera entender. Las palabras son siempre iguales, porque siempre van unidas a la reflexión, porque la reflexión es una mediación que no ayuda a la intimidad. Desaparecen las palabras, se hacen cada vez más afectivas; más que un contenido de pensamiento implican un contenido de afecto.

Se parte de aquí —diría yo— para la oración en San Pablo de la Cruz en aquellas cartas en que habla no a las almas elevadas en la oración, sino a las almas que, aunque fervorosas, yo las llamaría comunes. Es la oración afectiva que después se hace oración de simplicidad.

En un cierto momento la palabra no sólo se hace rara sino que desaparece, impera el silencio, el silencio de la plena comunicación.

Cuando dos enamorados se encuentran por vez primera, al menos en Toscana, se dice: "Esos dos se hablan". Después no se hablan ya; o se hablan con los ojos; bastan los ojos ¿no es verdad? Y después no importa ni siquiera esto. La comunión es de tal manera íntima que parece no necesitarse ya de signos.

Tú vives en comunión una intimidad profunda con Dios, sin miedo. Ved que esto no es verdadero sólo para las personas excepcionales. Entre vosotros hay muchos que deben caminar por este sendero, porque se cree. ¿Es posible vivir sin crecer? Desgraciadamente se crece siempre y vamos también hacia la vejez. Los años pasan y no permanecemos estables. También es esto cierto en la vida espiritual. Es imposible que una persona viva y no crezca. Por lo mismo, una persona que ora de la misma manera durante cuarenta años seguidos es una persona congelada, porque se vive creciendo. Vivir implica de por sí un crecimiento. Es preciso mantenerse atentos a este crecimiento. Evidentemente, una persona que vive este crecimiento de la oración, no se da cuenta de ello. De aquí la necesidad de la dirección espiritual.

b) Dirección espiritual como ayuda para crecer en la oración

El director espiritual ve las cosas desde fuera, ocasionalmente, y puede darse cuenta de la acción del Espíritu Santo, que actúa en cada persona. De aquí la importancia que puede tener la dirección espiritual incluso para la misma vida de oración. Porque de lo contrario podríamos estorpecer la acción de Dios. En efecto, nuestra inteligencia tiende a tomar la dirección de nuestra vida, y en vez de ayudar a la acción divina la puede dificultar. Como sucede, por ejemplo, con muchos que guían el automóvil y pierden la tranquilidad, si el auto es guiado por otro. Así pasa también en nuestra vida.

No estamos tranquilos mientras no tengamos el timón de nuestra nave que queremos quitárselo al Espíritu Santo. Queremos ser nosotros nuestros propios conductores, queremos ver claro en nuestra vida.

El querer tener una conciencia refleja demasiado continua de nuestra vida interior es algo que la arruina. Hemos de tener confianza en el Espíritu Santo; hemos de abandonarnos con sencillez al Espíritu Santo. Por otra parte tenemos también necesidad de una cierta garantía de esta acción del Espíritu Santo. De aquí la necesidad de una dirección espiritual para la vida de oración.

La oración es un hecho vital. Como crecemos en nuestra vida por el hecho de vivir, así crecemos en la oración. Un crecer que implica una simplificación de los actos, una intimidad siempre mayor con Dios, una eliminación también de nuestras representaciones de Dios. He aquí por qué la vida religiosa cuanto más avanza tanto más parece que se empobrece. Es lo que vivió San Pablo de la Cruz; es lo que vivieron todos lo santos; es lo que vivimos también nosotros. Avanzando en los años, parece como que el fervor disminuye, en lugar de crecer. Pero para que la llama sea sin humo, es preciso que el fervor desaparezca porque muchas veces hay mucho de humano en este fervor sensible, propio de la primera edad. Debe quedar el fervor como puro deseo y celo de la gloria de Dios y de su perfecto servicio.

La vida religiosa se convierte en una vida de sencillez, de pureza, de la que tú ya no sabes decir nada; se hace tan pura que como la transparencia del agua no se le ve ya.

c) Oración personal y oración litúrgica

Decía que la oración es una relación con Cristo y se desarrolla a nivel personal y a nivel litúrgico. La oración personal antecede a la litúrgica y la sigue. Prepara la oración litúrgica que es la de Cristo y puede ser tuya en la medida en que te haces uno con Cristo. Cristo, por otra parte, es uno con toda la humanidad. Así los Salmos.

En los Salmos toda la vida del mundo se convierte en oración, toda la humanidad se hace una con Cristo, con todos sus problemas, la ciudad, el matrimonio, la guerra, el dolor, la enfermedad, la muerte. Toda esta vida humana hecha imploración a Dios. Es la vida del mundo hecha oración en el corazón de Cristo, hecha presente en la misma Iglesia.

Pues si esta es la oración litúrgica comprenderéis que la oración debe preceder, porque antes tienes que hacerte uno con Cristo para hacer tuya la orción litúrgica. De aquí que muy frecuentemente la oración litúrgica se convierta en oración formal, esto es, en una oración que no es oración, una oración que puede ser perfectamente hecha con todas las notas de perfección externa, pero sin un contenido de verdadera plegaria, porque no se vive una relación.

Y esto puede suceder en la oración litúrgica más que en la oración perso-

nal. La oración personal forzosamente te empeña directamente con El, de lo contrario no la haces, mientras que la oración litúrgica tendría un contenido formal independientemente de la relación: la actitud, el contenido de las fórmulas, el rito, los vestidos, etc.

Para vivir verdaderamente la oración litúrgica, es necesario vivir la oración personal, que implica una intimidad con el Señor, un sentirse uno con El, un sentirte uno con la Iglesia. Por otra parte, la oración personal sigue a la oración litúrgica, porque en la oración litúrgica no pierdes conciencia de ti, no pierdes conciencia del mundo. La oración última es verdaderamente el eclipsarse de nosotros mismos en la luz infinita de Dios.

Cuando San Pablo de la Cruz habla del altísimo silencio, cuando habla de la soledad del alma, cuando habla de la intimidad del Espíritu, entiende precisamente esto: un ser ofuscado por la luz, el alma que se pierde en Dios.

Entonces esta oración personal sigue a la oración litúrgica. Una vez que eres uno con Cristo, realizas luego tu relación con el Padre en este puro olvidarte de ti mismo en la divina presencia. Dios solo. Diría que entonces no se pueda ya separar la oración personal de la oración litúrgica. Son dos formas de oración de las que la una siempre se refiere a la otra. Uno que deseara vivir tan sólo la oración litúrgica no la viviría. Uno que deseara vivir sólo la oración personal jamás llegaría a la unidad con Cristo, con la cual unidad se siente solidario con toda la humanidad. Es el servicio a los hermanos en la oración; y uno se siente hijo de Dios para tributar alabanza al Padre en Cristo Jesús.

Por tanto, la oración personal pide, tiende a la oración litúrgica, encuentra su cumplimiento en la oración del silencio, en la oración última del alma, en que unida enteramente a Cristo, no tiene ya necesidad de expresarse a través de señales, sino que vive la relación misma del Hijo con el Padre celestial.

6. VIDA RELIGIOSA Y METODOS DE ORACION

a) En la oración no es indiferente la actitud corporal

La religión, la vida religiosa es totalizante; no hay ninguna actividad del hombre que empeñe todas sus potencias como la vida religiosa y por lo mismo la oración.

El método de oración es tanto más eficaz cuanto más respeta esta ley propia de la vida religiosa. Un método de oración debe comprometer de forma orgánica toda las potencias, tanto interiores como exteriores, tanto al hombre en su ser físico como en su espiritualidad. De aquí que los métodos de oración tradicionales sean para mí más eficaces que las formas de oración que se han escogitado en estos últimos tiempos.

En el acto religioso como tal, mientras Dios no intervenga y actúe exigiendo del alma una pasividad cada vez mayor, el hombre deberá

empeñarse por entero. He dicho ya que no es indiferente la actitud del cuerpo. La oración tiene que considerar también la actitud corporal y se ha dicho que eliminar una sola actitud compromete también aquí la totalidad de las formas de la vida de oración. Antes del Concilio se tenía la impresión de que era excesivo el espacio de la oración de impetración y de imploración. De hecho, esta prevalencia de la forma de una oración de imploración derivaba también de la actitud corporal, del hecho de que antes se rezaba más de rodillas que de pie, más de rodillas que sentado.

En la oración propiamente dicha me veo impulsado a situarme en aquellas actitudes que responden mejor a la oración interior. Si mi oración es de adoración, si mi oración es de súplica, no puedo estar de rodillas o postrado, mejor, derribado por tierra. Antiguamente esta oración era más frecuente que hoy, pero es posible que falte en la actualidad esta oración de postración, capaz de encarnar nuestro sentimiento religioso cual se manifiesta en el salmo "estoy postrado en el polvo" (salmo 118,25), haciendo que el alma sienta que verdaderamente no es nada de cara a Dios.

La mejor actitud corporal respecto de la oración, comúnmente llamada meditación u oración personal meditativa, pienso que sea la actitud más relajada, pero no tanto como para provocar o inducir al sueño.

Es preciso vivir un cierto relajamiento corporal, pero que mantenga intacta la atención del espíritu a los actos interiores que la meditación no sólo tiene que provocar y alimentar, sino que debe vivir, porque la oración consiste en esto. En general, cuando se habla de métodos de meditación, se insiste poco (y esto no es justo) sobre la actitud corporal. Se piensa más bien en ver cómo las potencias interiores del espíritu se aplican a la oración. Vosotros sabéis mejor que yo cuáles son los métodos tradicionales que estimo más, precisamente porque son totalizantes.

b) Método ignaciano

El método más común, y me parece también el más conforme con la naturaleza del hombre, es el ignaciano, que reducido a lo esencial, creo que responde mejor a las facultades humanas.

Ante todo dominar las potencias interiores: la imaginación y la fantasía con la composición de lugar.

Decía esta mañana que la oración puede iniciarse solamente con el acto de fe que nos pone en relación con la realidad objetiva de Dios, porque solamente la fe nos pone en relación real con Dios. Y se ha dicho también que la fe es de carácter experiencial, es un ejercicio intuitivo más que un razonamiento, es la percepción, como decía Rosmini, del ser real de Dios. Para ayudar a este acto de fe, para dominar las potencias interiores, la composición del lugar podría ser, si no necesaria, sí al menos algo extremadamente oportuno e incluso eficaz.

Lo importante es, por el contrario, hacer que la inteligencia no esté demasiado empeñada por el razonamiento. La inteligencia debe empeñarse lo

necesario sólo para mover la voluntad: tanto la voluntad en el compromiso que debe abrazar como la voluntad, sobre todo, en cuanto que debe ejercitarse en la adhesión afectiva a Dios.

La adhesión de la inteligencia, acontece en la fe más que a través de la reflexión. La razón puede ayudar la adhesión de la inteligencia, pero nunca tenemos que hacerle trabajar demasiado, porque la razón sustituiría de lo contrario al intuición, es decir, al acto de fe.

No se trata de meternos en discusiones ni filosóficas ni mucho menos teológicas; se trata de vivir en contacto con la realidad divina. Por lo mismo, nunca la teología deberá acaparar y constituir la mayor parte de la oración.

Bástenos saber que Dios está aquí, Cristo está aquí, el que me ha salvado, para que nuestras potencias interiores se vean impulsadas a una adhesión incluso afectiva a El y también a un compromiso de entrega de nosotros mismos al Señor.

El peligro de que muy frecuentemente la oración se transforme en un proceso dialéctico de meditación teológica es grande, especialmente para nosotros los sacerdotes, en particular para quienes estudian.

c) La vida de oración lleva a la sencillez

Creo que las almas sencillas oran mejor que muchos teólogos. Evidentemente la inteligencia tiene que mantenerse como inteligencia, no degenerar en el gusto de la dialéctica, en el gusto del razonamiento de la penetración teológica del misterio. Nada más que lo preciso.

Por ello la composición de lugar, que hace presente el objeto, también a los sentidos internos, impulsa y ayuda al acto de fe, a que nuestra fe sea iluminada, a que nuestra fe sea viva.

También es el preciso ejercicio de la razón, en la medida en que éste es necesario para reavivar la fe, pero siempre en orden a la fe, no en orden a la teología. La vida de oración lleva a la sencillez y precisamente el ejercicio de la inteligencia en la fe exige sobriedad.

Tened en cuenta que para hacer oración no necesitamos grandes tesis teológicas. Basta las afirmaciones de fe.

Si pensáramos solamente: "Dios se ha hecho hombre" bastaría para todo el año una expresión, una afirmación de fe en este género con el fin de alimentar nuestra oración. Basta pensar en la Virgen, Madre de Dios.

Los principios fundamentales de la fe sostuvieron la vida de oración de toda la época monástica, porque la teología no era una teología dialéctica muy ligada a la filosofía; incluso si en alguna ocasión lo era, en general era un oración contemplativa, una comtemplación sobre los misterios.

d) La oración es sobre todo ejercicio de la voluntad

Todo está ordenado a la voluntad, y recordad bien que la oración es una relación; pero si bien la relación es establecida por la fe, se mantiene, se cultiva se alimenta por la voluntad, incluso porque si no amamos, el objeto de la fe no se impone a nuestro espíritu.

Decía Newman: "Creo porque amo". Es verdad que amamos porque creemos (parece que el amor sigue a la fe), pero también es verdad lo contrario. Decía sí, que el objeto de la fe no se impone a nuestro espíritu, no obliga a nuestra inteligencia a la adhesión; sólo en la medida en que crece el amor hay adhesión, hay también adhesión de la inteligencia a la verdd revelada.

Por ello la oración es sobre todo ejercicio de la voluntad, ejercicio antes que nada de los sentidos internos, ejercicio de la inteligencia en la fe, que puede y debe ser corroborada por el ejercicio de la razón, en la medida en que vivimos los primeros grados de la oración. Pero todo esto en orden a la voluntad; la voluntad tiene una doble adhesión: adhesión afectiva a Dios y compromiso (que no se puede separar, pero sí se debe distinguir de la adhesión afectiva) de asimilación al objeto contemplado.

La contemplación cristiana es siempre transformante. ¿Os acordáis del paraíso de Dante? Para volar a quien estaba en el cielo ¿qué hacía Dante? ¡Miraba los ojos de Beatriz!

Para volar hacia Dios, para ser formados por Dios basta mirarle. La contemplación de Dios, el mantener nuestra adhesión a la verdad revelada, nos transforma; no lo dice solamente Dante, lo dice San Pablo: "Mas todos nosotros que con el rostro descubierto reflejamos como en un espejo la gloria del Señor, nos vamos transformando en esa misma imagen cada vez más gloriosos" (2 Cor 3,18). Lo dice también San Juan (1 Jn 5,20). La visión beatífica nos hace semejantes a El pero también la fe, que está en el comienzo de la visión, nos transforma.

Mantener nuestra adhesión en el amor a este Dios es la manera de transformarnos. Cierto es que esta transformación constringe a nuestras potencias a impulsar la voluntad para adherirse a la voluntad de Dios, de donde nace el compromiso ascético que llega a hacerse connatural. Quien ama, en efecto, no hace esfuerzos para vivir según la voluntad del amado. No amamos si nos oponemos a aquel que decimos amar. Si continuamente luchamos, si continuamente nos cerramos en nuestra autonomía en relación con aquel que amamos; no es verdad que amemos.

Aquí surge la adhesión a Dios, creador nato de un proceso ascético que se hace meenos fatigoso en la medida en que se hace cada vez más continua la adhesión en la fe a Dios, a la verdad.

En el fondo, los métodos de oración consisten en el ejercicio de las virtudes teologales.

e) La ascesis es la natural consecuencia de una oración verdadera

La fe: tenemos que hacer más fácil esta fe, tenemos que hacerla cada vez más viva, tenemos que hacerla cada vez más presente en nuestro espíritu. El objeto de la fe es Dios, Cristo, el misterio. Esta fe no puede estar presente

sino en la medida en que crece el amor. El amor, por otra parte, en Dios nos transforma y compromete las potencias en el ejercicio de la ascesis, y entonces sucede que la oración no se distingue ya de la ascética sino que la provoca, la sostiene y la vuelve a reiterar.

La ascesis es la natural consecuencia de una oración verdadera. ¿Queréis saber si uno ora verdaderamente? Lo veréis por el hecho de si siente o no la necesidad de conformarse con el divino modelo. Pero esta adhesión es un primer momento es una adhesión enteramente activa: ejercicio de las virtudes, hasta que también ella resulta connatural. La ascesis no es ya pesada, no es dura; la ascesis se hace como una necesidad del alma, la liberación de una autonomía para vivir en dependencia de aquél a quien se ama.

¿Podremos decir que una muchacha ama a su enamorado si desea ser libre? Para amar es preciso consentir en ser amada, es decir, se necesita renunciar a su libertad. Y así es también en nuestra vida interior, en nuestra vida religiosa. Uno que desea mantener la propia autonomía, que desea vivir la propia vida (expresándolo en pobres palabras), no ama.

Pero como la oración se ordena a este amor, la ascesis se convierte en su consecuencia natural y viene a ser también la prueba de la verdad de la oración. Diría que este es el método ignaciano. Más o menos, los métodos tradicionales concuerdan con el ignaciano, tanto el de San Sulpicio como el de San Alfonso; sólo que los otros simplifican todavía más el San Ignacio.

f) ¿Se dan hoy nuevos métodos?

¿Se dan hoy nuevos métodos? No se trata de métodos nuevos; se trata más bien de actitudes corporales nuevas. No puedo aceptar ni el método del budismo ni el del hinduismo como método de oración. Puedo aceptar del budismo Zen, como también del hinduismo, las actitudes corporales en la medida en que éstas pueden situarme en condición de vivir mejor mi relación con Cristo y me ayudan a verme preservado de fáciles distracciones y de la disipación del espíritu, sosteniéndome en mi atención hacia Dios. También respecto de la actitud corporal tengo algo que decir. Tampoco acerca de esto soy demasiado favorable.

Daos cuenta de que una técnica nunca es del todo gratuita, va siempre unida a un cierto sistema filosófico, incluso a un cierto sistema teológico.

El permanecer más de pie que de rodilla ha producido como un retroceso en el sentido de culpa en los cristianos de hoy; ha hecho también que se achicara la oración de petición, de imploración, porque ya no se está de rodillas. Es una hecho. Estar en posición de *"zase" del "yoga"*, hace que el alma se mantenga enteramente cerrada en sí misma, recogida en sí misma. La introversión de la oración o de la contemplación búdica ¿es propiamente un método que de verdad nos lleve a encontrar a Dios? Tenemos motivos para dudarlo, porque de hecho el método búdico no conduce a un centro como la introversión cristiana.

La introversión cristiana en San Juan de la Cruz nos lleva al centro del alma, lo mismo en Santa Teresa, lo mismo en San Pablo de la Cruz, como se ve en la carta a la Gandolfi: el centro del alma en que sucede la unión con el Verbo; viene después el éxtasis y el alma se sumerge en el seno de Dios.

¿Pero en qué se apoya el recogimiento de la oración búdica? En el vacío, ya que el alma no tiene un centro. Y entonces el peligro es grave, porque si te recoges sólo en el vacío, si tu recogimiento, la introversión, no te lleva a ningún centro, tampoco te llevará a la oración. Te lleva a un estado de ataraxia, a un estado de paz interior, a un estado en que Dios mismo sería un instruso y te impediría vivir aquello en que consiste el fruto de esta tu actitud que puedes llamar oración, pero que no es oración.

La oración búdica (los budistas pueden orar, oran en general, les he visto, pero oran contra el budismo, contra su religión) de suyo, no puede ser oración, pero toda alma ora porque Dios actúa en toda alma, porque el Verbo de Dios hecho hombre actúa en toda la humanidad.

g) La contemplación búdica de la vacuidad no es cristiana

Ningún hombre, sin un rechazo consciente puede excluirse de una acción secreta de la mediación de Cristo, que lleva a todas las almas a Dios. Por ello también los budistas rezan. Pero de suyo la actitud búdica, la técnica budista, los métodos de oración búdica no ayudan tanto a la oración cuanto al vacío mental. Tomad los libros de todos los budistas y encontraréis que el fin último de la contemplación es el vacío mental, es decir, la desaparición, no sólo de mi persona sino también de la persona divina; no sólo de mi, sino también del mundo. El vacío, la vacuidad, he ahí el término de todo. Es verdad, sin embargo, que esta vacuidad, este vacío, algunas veces, precisamente en la experiencia de estas almas, se indentifica con cierta experiencia de totalidad. ¿Cuál es esta experiencia de totalidad? También aquí continúa la ambigüedad. Algunas veces puede ser la experiencia de la totalidad que es Cristo, como en ocasiones lo interpretaba Merton en sus libros, o es la experiencia de un correlativo que es lo absoluto, pero no es el correlativo de la Encarnación.

También la Encarnación implica lo correlativo; es lo correlativo que se asume del absoluto; el absoluto se hace presente en lo correlativo en este lugar, en este acto de muerte. Lo absoluto se hace presente, para mí, y no se puede hacer presente de otra manera que en lo correlativo de la Encarnación. Hemos dicho que Dios no se puede hacer presente en nosotros, sino en la Encarnación. Así pues algunas veces la oración búdica puede llevarnos a esto. Correlativo sólo en lo absoluto; es la fórmula del budismo Zen, propio del Japón. No hay otro absoluto que lo correlativo.

¿Qué vivimos en la vida religiosa? Al principio se nos desprende de las cosas; las cosas aparecen en su realidad, alcanzando después el sentido de que

la cosa existe y que no existe sino aquella cosa. No es ni Dios ni otra cosa. Existe el momento que vives. No existe la muerte, no existe la vida; existe el momento en que vives. No se vive sino el momento. ¿Pero es Dios el momento? Es solamente la puntualización del ser. Evidentemente si no existe Dios, no hay otra cosa sino la puntualización del ser. No hay historia porque no hay continuidad. No hay espacio, porque no hay contigüidad. Hay el *Hie et nunc* que es Dios, Dios: lo correlativo máximo, que es la última alienación de la criatura como tal, que vive fuera de sí, en un tiempo que le separa, en un espacio que le separa. Esta se convierte en la única realidad, y en la realidad de suyo se deshace porque es una realidad puntual; ni siquiera por un instante, propiamente nada.

Esta es toda la vida, ésta es toda la realidad: es nada. ¿Existe el Japón? Existo yo , en este instante en que vivo este instante, o vivo este mal de cabeza (si tengo dolor de cabeza). Ni pasado, ni futuro, ni otro lugar: Todo aquí.

Esta puede ser también la experiencia de la contemplación búdica. ¿Es una contemplación cristiana? No, ciertamente. Esto responde justamente a la metafísica búdica de la vacuidad. Es la única forma de realizar la vacuidad de todo.

He estado en el Japón, en la gran pagoda, donde hay miles de Budas, todas las estatuas iguales, todas doradas. ¿Pero qué sentido tiene? El sentido de la fantasmagoría. Cuanto más multiplicas una cosa, tanto más la destruyes. Nada existe ya. Quedas aturdido. Esto es lo que tiene que hacer la contemplación búdica: el vacío; que desaparezca todo; nada existe ya. Tú existes por fuerza, este momento en que vives, pero nada más. Así pues el método búdico, para mí, de suyo, es equivocado y ambiguo. Yo no sería muy favorable a su uso, ni siquiera un manto a su técnica.

h) ¿Podemos hablar de nuevos métodos, hoy, en la Iglesia católica?

¿Hay métodos nuevos en la Iglesia católica? ¿Pero son propiamente métodos? Es necesario que nos lo preguntemos. Por ejemplo: ¿es un método el movimiento carismático? No es un método. Los mismos carismáticos rechazarían, esta denominación.

Son modos de oración, que aspiran a renovar la oración de la Iglesia primitiva. Bien, es verdad. Acaso la Iglesia católica, la latina especialmente, pero también la anglosajona, la nórdica, se han manchado un tanto con este grave defecto. Somos demasiado racionales y demasiado jurídicos; hemos encadenado demasiado a la oración. Puede haber habido verdaderamente un peligro en los métodos de oración, en las modalidades de la oración propia de Occidente extinguiendo en cierto modo el espíritu, impidiendo en ocasiones una cierta creatividad del alma orante (pero sólo ella, porque si no somos muchos los orantes es siempre mejor que haya una disciplina en la plegaria comunitaria).

Puede haber habido este peligro. Ciertamente algo significa, por ejemplo, que la Iglesia católica no haya admitido la danza sagrada que, sin embargo, es una de las expresiones más bellas de la oración en ciertas religiones (pienso en el sintoísmo, en los derviches danzantes del Islam). Faltará también alguna cosa más en la Iglesia católica si llegan a desaparecer las procesiones, porque necesitamos movernos, hacia una meta.

¿A qué responde ahora el movimiento carismático? A la exigencia de una mayor libertad. El espíritu es libertad, es verdad. Pero tampoco aquí escasean los riesgos, sino que se agravan.

Por el hecho mismo de que haya un cierto número de personas que se abandonan a estas formas de mayor libertad en la expresión, de mayor libertad en los métodos, nos embarga la impresión de que algunas veces no se trata de otra cosa sino de métodos orientados a una cierta expresión frenética de la propia intimidad. Esto no es sólo verdad para los movimientos carismáticos; es verdad también respecto de muchos otros movimientos.

El tocar la guitarra y otras cosas, ignoro en qué medida favorecerá también la relación con un Dios personal o en qué medida no será, por el contrario, una simple excitación de los propios sntimientos internos. Los mismos cantos actuales en relación con el gregoriano, no sé si verdaderamente servirán de ayuda a la oración; cantos sincopados, cantos que no me parecen apropiados para pacificar el alma, que no me parece recojan el alma en la divina presencia. Exaltan, solicitan, excitan. A veces esto es necesario, pues estando adormilados es necesario que se nos despierte. Pero será bueno que estas formas no sean la única forma de la vida religiosa. No excluyo nada de esto, porque puede ser importante, pero se impone que estemos alerta.

NOTAS

1. San pablo de la Cruz, *Diario espiritual,* texto crítico, introducción y notas de E. ZOFFOLI, Roma 1964, p. 56 (Sigla: Diario).
2. *Diario, pp. 61-62.*
3. *Diario,* p-62.
4. *Diario,* p. 80.
5. *Diario,* p. 81.
6. *Diario,* p. 82.
7. *Diario,* p. 83.
8. *Diario,* pp. 85-86.
9. *Diario,* p. 87
10. *Diario,* p. 85.
11. S. Pablo de la Cruz, *Lettere, I—LV, preparadas por el P. Amedeo, Roma 1924 (sigla: Lettere). L I, pp. 53-54.*
12. *Lettere,* I,
13. *Lettere,* I, pp. 295 ss.
14. *Lettere,* I, p. 109.
15. *Lettere,* I, p. 140.
16. *Lettere,* I, p. 194.
17. *Lettere,* I, pp. 238-239.
18. *Lettere,* I, p. 252.
19. *Lettere,* I, pp. 295-297.
20. Jn 14,31.
21. *Lettere,* III, p. 360.
22. *Lettere,* III, pp. 365-366.
23. *Lettere,* III, p. 371.
24. *Lettere,* III, p. 375.
25. *Lettere,* III, p. 389.
26. *Lettere,* III, pp. 391-392.
27. *Lettere,* III, pp. 808-809.
28. *Lettere,* II, p. 444.
29. *Lettere,* II, pp. 457-459.
30. *Lettere,* II, pp. 466-467.
31. *Lettere,* II, p. 189.
32. Gen 1,26.
33. *Lettere,* I, p. 558.
34. *Lettere,* II, p. 306.
35. *Lettere,* III, p. 371.
36. *Lettere,* III, p. 371.
37. *Lettere,* I, p. 473.
38. *Lettere,* I, p. 164 y p. 173.

SUMARIO

Pág

I. LA EUCARISTIA EN SAN PABLO DE LA CRUZ

Introducción 3

1. RELACION ENTRE EUCARISTIA Y MISTICA DE LA PASION: ANALISIS DE LOS TEXTOS PAULOCRUCIANOS 4

a) Diario 4
b) Epistolario 7
b.1) Correspondencia con Inés Grazí: La comunión opera la transformación del alma en Cristo 8
b.2) Correspondencia con Teresa Palozzi: progreso de la doctrina eucarística. Presencia de inmensidad y presencia sacramental 9
b.3) Correspondencia con Sor Columba G. Gandolfi: Permanecer en el divino Verbo en el seno del Padre . 11

2. DOCTRINA EUCARISTICA DE SAN PABLO DE LA CRUZ. 13

a) Mediación del Verbo encarnado 13
b) La mística de San Pablo de la Cruz es una mística nupcial 15
c) La experiencia mística más elevada depende del sacramento 15
d) No se supera la humanidad de Cristo..... 16

3. ORIGINALIDAD DE LA DOCTRINA EUCARISTICA EN SAN PABLO DE LA CRUZ..... 17

a) El alma, tabernáculo vivo de Jesús, porque en ella se hace presente su muerte y su resurrección 17
b) En San Pablo de la Cruz la muerte nunca superada ni tampoco separada de la resurrección..... 18

Pág.

c) Participación en el misterio en su unidad y totalidad .. 20

Conclusión: La mística de San Pablo de la Cruz Reconoce especialmente la centralidad del Misterio pascual 20

II. TEOLOGIA DE LA ORACION

1. LA ORACION CRISTIANA 22

a) La oración y la trascendencia de Dios 22
b) Sólo el orden sobrenatural hace posible una relación .. 23
c) La vida divina en la Trinidad 23
d) La Encarnación como relación con los hombres 24
e) La relación que se realiza en la sola fe es más elevada que cualquier otra experiencia mística 25
f) La oración realiza esta relación: no bastan los "métodos ascéticos" 26
g) La oración verdadera y propia es sólo posible en la religión cristiana 26
h) El misterio de la trinidad es el que hace posible una comunión en Dios y una relación con nosotros 28
i) Toda la vida cristiana consiste en la relación con Cristo 29
j) La oración es la relación del hombre con Cristo y en Cristo con el Padre 30

2. ORACION COMO RELACION CON CRISTO EN DIOS 31

a) Sólo la fe es el medio proporcionado para la relación que crea la oración 31
b) Métodos para la pacificación interior antes de la oración 32
c) No se trata de hacer el vacio, sino de abrirse en fe pura a la presencia divina 33
d) En el cristianismo la primacía se lleva la relación, por lo tanto, del amor; no el de la transformación de la naturaleza. 33

3. EUCARISTIA Y ORACION 35

a) La realidad de la presencia eucarística se impone a nuestro espíritu, si tenemos fe 35
b) Vivimos la mística trinitaria a través de la Eucaristía .. 35

Pág.

4. INFLUJO DEL VERBO ENCARNADO EN TODOS LOS HOMBRES Y LA ORACION 36

a) Ningún alma se sustrae a la gracia de Cristo 36
b) El que vive en la revelación puramente cósmica es difícil que pueda salir de esta revelación 38
c) La oración en sentido verdadero nace cuando Dios desvela su rostro personal, como en la vocación de Abraham. 38
d) Presencia real de Dios y oración. 39

5. EL CRECIMIENTO: DONDE LAS PALABRAS DESAPARECEN E IMPERA EL SILENCIO DE LA PLENA COMUNION 41

a) Palabra y silencio en la oración 41
b) Dirección espiritual como ayuda para crecer en la oración 42
c) Oración personal y oración litúrgica 43

6. VIDA RELIGIOSA Y METODOS DE ORACION 44

a) En la oración no es indiferente la actitud corporal 44
b) Método ignaciano 45
c) La vida de oración lleva a la sencillez 46
d) La oración es, sobre todo, ejercicio de la voluntad 46
e) La ascesis es la natural consecuencia de una oración verdadera 47
f) ¿Se dan hoy nuevos métodos? 48
g) La contemplación búdica en la vacuidad no es cristiana 49
h) ¿Podemos hablar de nuevos métodos, hoy, en la Iglesia católica? 50

NOTAS 52