
CONSEJO DE REDACCIÓN

Lic. Luis Baliña, Arq. Alberto Bellucci, Lic. Ludovico Videla, P. Dr. Alberto Espezel, Prof. Rafael Sassot, Prof. Rebeca Obligado, Prof. Carlos Hoevel, Prof. Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Dr. Jorge Saltor (Tucumán), Prof. Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), Prof. Cristina Corti Maderna, P. Lucio Florio (La Plata), Francisco Bastitta, Dr. M. France Begué, P. Dr. Jorge Scampini o.p.

COMITÉ DE REDACCIÓN

Prof. Carola Blaquier, Mons. Juan Carlos Maccarone, Mons. Eugenio Guasta, Mons. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, P. Dr. C. Schickendantz (Córdoba), Dr. Florian Pitschl (Brixen)

Director y editor responsable: P. Dr. Lucio Florio
Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna

COMMUNIO

- | | | |
|-------------------------|----|---|
| | 3 | La Encarnación |
| <i>Thomas Söding</i> | 9 | Encarnación y Pascua |
| <i>Anton Strukelj</i> | 25 | La encarnación, plenitud de la Creación |
| <i>Jacques Servais</i> | 41 | El rol de María en la Encarnación |
| <i>Paolo Martinelli</i> | 59 | Dios en el corazón del cristiano: el misterio de una presencia que crece |
| <i>Alois Haas</i> | 77 | Mística de la Encarnación |
| <i>Alberto Espezel</i> | 91 | Encarnación e Inclusión en Cristo |

Dios en el corazón del cristiano:

El misterio de una presencia que crece

Paolo Martinelli*

“Cristo hace que todo lo vivido por él pueda ser vivido por nosotros en él y a su vez, él vivirlo en nosotros”¹. Con esta expresión el Catecismo de la Iglesia Católica invita a contemplar los misterios de Cristo como una realidad concerniente a la vida íntima de todo creyente y no sólo como un hecho del pasado. Por otra parte San Pablo nos proporciona a este respecto el testimonio más sorprendente cuando afirma: “Estoy crucificado con Cristo y no soy yo ya el que vivo sino que Cristo vive en mí” (Gal 2,20). El mismo apóstol en otra parte exhorta a los cristianos a ser conscientes de la presencia divina en la propia vida: “¿No sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros?”². Haciéndose eco de esta afirmación, la gran tradición teológica y espiritual ha subrayado siempre la importancia de ser conscientes de la presencia de Dios en el corazón del cristiano. Por ejemplo, Ignacio de Antioquía recomienda vivamente en sus cartas realizar “todas nuestras acciones con *el pensamiento de que Dios habita en nosotros*”³. O bien pensamos en Teresa de Ávila: en su *Camino de perfección*, nos amonesta acerca de la pérdida espiritual que deriva del hecho de no tener conciencia de la cercanía de Dios: “Todo el daño deriva de *no comprender que Dios está presente en nosotros*. Lo creemos muy lejano” (29,5).

* Capuchino, ha publicado *La muerte de Cristo como revelación del amor trinitario en la teología de H.U. von Balthasar*. Jaca Book, Milano, 1996.

¹ Catecismo de la Iglesia Católica, n.521

² 1Cor 3,16; 6,19; 2Cor 6,16; cf. también Ef 2,21s.

³ Ignacio de Antioquía, *Carta a los Efesios*, 15 (PG 5,657).

Este tema ha tenido en la historia de la reflexión teológica distintas líneas de desarrollo: desde la “divinización” del hombre hasta la inhabitación trinitaria, desde la incorporación “en Cristo”, hasta la unión esponsal, desde “el nacimiento de Dios” en el creyente, a los dones más diferentes dados a los fieles⁴. En nuestro tiempo esta problemática adquiere un significado particular a partir, por una parte, de la importancia acreditada a la afirmación del hombre, llamado a hospedar la presencia de Dios, como sujeto irreductiblemente libre, y por otra lado desde la creciente demanda de espiritualidad y de relación con lo divino, no carente por su parte de elementos equívocos, que aparece al comienzo del tercer milenio.

En estas páginas buscamos trazar algunas líneas de reflexión acerca de la presencia creciente de Dios en el corazón del hombre, sin ninguna pretensión de agotar el tema, buscando sobre todo poner en evidencia la exaltación que en este hecho se hace de la libertad humana.

1. Dios y el hombre: ¿qué relación?

Que Dios haga su morada en el corazón humano, antes que nada llena de estupor y de maravilla. ¿Cómo entender tal presencia? ¿No es Dios en última instancia inalcanzable e inimaginable para el hombre? ¿Cómo será posible concebir su crecimiento en el corazón de aquellos cuyos años “llegan a setenta, a ochenta para el más robusto” (Sal 90,10)? Dios es infinito y eterno, “ni los cielos, ni los cielos de los cielos pueden contenerlo” (1 Re 8,27); el hombre es contingente: ¿no parece absurdo querer hablar de una presencia Suya en el corazón del que cree? Y si Dios se da al hombre ¿no correrá éste el riesgo de desaparecer o de ser absorbido como “una gota en el mar”? Y ¿qué sería entonces de su libertad, de su ser “único e irrepetible?”.

La reflexión humana se pierde cuando piensa en el hecho de que “junto” al Infinito habría una realidad limitada. Tan misteriosa es

⁴ Para una breve presentación de la temática ver las respectivas voces en los diccionarios E. Ancilli –Pontificio Istituto di Speritualità (edd.), *Dizionario enciclopedico di Speritualità. Nuova edizione completamente aggiornata e ampliata*; I-III, Città Nuova, Roma 1990; L. Boriello (ed.), *Dizionario di Mistica*, Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998.

la relación entre aquél que es pasajero y aquél que es eterno, entre Dios y el hombre, que la reflexión religiosa y filosófica de la humanidad tuvo siempre la tentación de resolver el enigma negando uno de los dos elementos de la tensión⁵. Muchas veces se ha buscado explicar el infinito en términos de un alejamiento, de “caída originaria” desde la perfección de Dios, desde la unidad inefable del Absoluto, a tal punto que la única salvación posible estaría exactamente en la negación de la propia finitud, en la salida radical de sí para retornar a la unidad originaria. La finitud estaría así señalada irremediabilmente por el carácter negativo de la culpa. En tal hipótesis una *presencia divina en lo humano* y un crecimiento de ésta no sería pensable de ningún modo ya que lo humano mismo (y toda su historia) estaría concebido como una realidad irrelevante, en definitiva como un “no ser”. Del mismo modo encontraron solución todas las visiones del mundo que, sin salvar la diferencia entre lo humano y lo divino tienden a una comprensión panteística de la relación, a través de especulaciones de variantes infinitas para las cuales lo humano y su historia serían parte del proceso divino mismo. ¿Qué decir, en fin, de la reivindicación típica de la modernidad acerca de la inalienable libertad del hombre? No faltan de hecho, sobre todo en el siglo XX, pensadores que han puesto en franca contraposición la libertad del hombre y la presencia de Dios, llegando a negar la existencia de un fundamento trascendente de lo real y abriendo de este modo el camino hacia una visión nihilista del destino humano⁶.

2. El anuncio cristiano: Dios permanece entre los hombres

El anuncio hebreo-cristiano, de un Dios que quiere hacer su morada junto a los hombres, sin que el hombre deje de ser criatura finita y sin que Dios sea “seducido” por el proceso del mundo, es el mensaje más inaudito y más desconcertante oído en la historia de la humanidad. Tal anuncio contradice todo pensamiento que quiera superar o

⁵ Para lo que sigue ver el itinerario indicado en H.U. von Balthasar, *Teodramática. I: Introduzione al dramma*, Jaca Book, Milano 1980, 467-569.

⁶ Es la objeción, por ejemplo, del existencialismo radical de J-P. Sartre, *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*.

anular la diferencia entre Dios y el mundo; en una fusión mística o en una síntesis especulativa. El tema de la inhabitación trinitaria en el corazón de los creyentes aparece así como el testimonio irreductible de la bondad del hombre y de su libertad. El hombre, por lo tanto, según el anuncio hebreo-cristiano, es creado como libertad para ser habitado por el misterio de Dios, a fin de que *lleve en sí la vida divina*.

1. El tema, como es notorio, está ampliamente sugerido en el Antiguo Testamento, allí donde encontramos la presencia de Dios en medio de su pueblo, en la tienda de la Alianza, la Shekinah o en el templo⁷. Todo esto encuentra su cumplimiento pleno en el Nuevo Testamento, más precisamente en el misterio de la Encarnación del Hijo de Dios. Es decir, la presencia de lo divino en lo humano se cumple perfectamente en el compromiso de Dios en Jesús de Nazareth, en su vida, muerte y resurrección. El prólogo de Juan anuncia que el Verbo de Dios se hizo carne y *puso su morada en medio de nosotros* (Jn 1,14). En este misterio encuentra su luz definitiva la relación entre Dios y el hombre. Así Jesucristo aparece como un sujeto absolutamente singular en cuya historia se manifiesta una relación incomparable con el misterio de Dios Padre, al punto de poder identificarse plenamente con Él (Jn 10,30). En Jesús encontramos una libertad idéntica totalmente correspondiente al misterio del Padre: aquí encontramos las características de una autoconciencia absolutamente cierta del hecho de ser "el enviado" del Padre para cumplir su voluntad⁸, sin que ninguno pueda achacarle el mínimo desacuerdo, a tal punto de poder afirmar que *quien lo ve, ve al Padre* (Jn 14,9), *porque el Padre está en él y él en el Padre* (Jn 14,10). Dicho de otra manera, es necesario notar cómo en tal existencia radicalmente filial emerge de modo inequívoco la presencia y la acción del Espíritu Santo; el cual no sólo está siempre presente en la vida de Jesús, en cada instante de su misión⁹, sino que es también Aquél gracias al cual sucede la encarnación misma (Lc1,35; Mt 1,18.20) y es Aquél a quien Jesús, después

⁷ Cfr. por ej. Es 25,8 ss 40; 26, 30; 1 Re 5-8; Sal 5,8; 48,10 etc; cf. también Y.M.-J. Congar, *Il mistero del tempio: la economia della presnza di Dio dalla Genesi all' Apocalisse*, Borla, Torino, 1963.

⁸ Cf. por ej. Jn 5,36-8; Jn 5,43; 6,38-40; 7,16-18. Cf. H.U. von Balthasar, *Teodramática*, III, *Las personas del drama. El hombre en Cristo*.

⁹ Cf. Mc 1,10; Mc 1,12; Mt 12,28; Lc 4, 14.18, Jn 19,30; Mt 27,50; Mc 15,37; Lc 23,46.

de su pasión, en su carne resucitada, pudo infundir a sus discípulos (Jn 20,22), sobre la Iglesia y sobre el mundo a fin de que se extienda cuanto El ha realizado perfectamente en el misterio pascual, abriendo así el camino definitivo a nuestra adopción como hijos.

En este sentido se puede afirmar que Jesucristo funda en sí mismo la posibilidad de la presencia de Dios en el hombre, deviniendo, en virtud de la unión hipostática, el arquetipo insuperable: El es aquél en el cual "*habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad*" (Col 2,9).

2. En consecuencia, a través de la humanidad de Jesús se nos ha revelado el misterio íntimo de Dios, su ser desde siempre en su mismo misterio de amor infinito en la unidad de un solo Dios y en la Trinidad de las Personas. Dios se manifiesta como misterio de amor en el Padre que genera eternamente dándose a sí mismo todo entero, en el Hijo que recibe todo en sí y eucarísticamente vuelve a darse a la fuente paterna, en el Espíritu Santo que es espirado del Padre al Hijo, como la íntima unidad y fruto de su reciprocidad perfecta¹⁰. En tal misterio que nos fue revelado en la historia por Jesús, somos introducidos para comprender que en la vida de Dios se da *la absoluta afirmación positiva del otro*, en la eterna generación del Hijo¹¹. Por lo cual también la diferencia entre Dios y el hombre es afirmada en su absoluta realidad. Ella es pues una imagen de la relación del Padre con el Hijo eterno en el común Espíritu Santo de amor. La humanidad de Cristo aparece en este sentido como el arquetipo de toda humanidad verdadera a los ojos de Dios¹².

A la luz del misterio trinitario, el tema de la presencia de Dios en nuestra vida asume así su verdadero significado: la presencia creciente del Dios en el corazón de los creyentes es parte esencial de la realización del designio de Dios para nosotros, de hacernos partícipes de la vida divina mediante la adopción como hijos en el único Hijo (Ef 1,4 s).

¹⁰ Afirmando esto en la perspectiva señalada por Balthasar, *Teodramática. La acción*; Id. *Teológica. II: Verdad de Dios*; para una síntesis me permito reenviar a P. Martinelli, *La morte di Cristo come rivelazione dell' amore trinitario*, Jaca Book, Milano 1996, 315-366.

¹¹ Acerca de la absoluta positividad del otro ver H.U. von Balthasar, *Teodramática IV. El último acto*. Es interesante con respecto a este tema las reflexiones de P. Coda, *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Città Nuova, Roma, 1998.

¹² Cf. H.U. von Balthasar, *La teología de la historia*.

3. La presencia de Dios en el corazón del fiel

Mirando el Nuevo Testamento es imposible dudar acerca de la importancia del don que Dios quiere hacer de sí mismo al corazón del fiel. Los textos escriturísticos a este propósito se refieren con claridad a la dinámica trinitaria de tal inhabitación.

1. La expresión más intensa en los labios de Jesús la encontramos en el evangelio de Juan: "Si alguno me ama, guardará mi palabra; y mi Padre lo amará y vendremos a él y *haremos morada junto a él*" (Jn 14,23). Igualmente ricos son también los testimonios contenidos en las cartas joánicas: la comunión con el misterio de la Trinidad divina es afirmada como finalidad última del anuncio cristiano (1 Jn 1,3); la presencia del Espíritu Santo está particularmente subrayada: "en esto conocemos que (Dios) permanece en nosotros: por *el Espíritu que nos ha sido dado* (1 Jn 3,24)¹³. En la segunda carta de Pedro se afirma que Cristo nos ha hecho don de sí mismo para que devengamos "*partícipes de la naturaleza divina*" (2 Pe 1,4). El apóstol Pablo luego resulta particularmente abundante en su reflexión a este propósito, ante todo identificando en la fe aquello que permite la presencia en nosotros del Señor Jesús: "*que Cristo habite por la fe en vuestros corazones [...] para que seáis colmados de toda la plenitud de Dios*" (Ef 3,17-19); es decir, también él especifica el sentido de la presencia del Espíritu Santo que habita en nosotros como en un templo (1 Cor 6,19; 3,16) como principio de vida, unidad y movimiento (Rm 8,14; Gal 5,25) y como autor de nuestra *regeneración bautismal* (1 Cor 6,11; 12,13; Tm 3,5). Pero quizás el pasaje clave resulta estar en la carta a los Gálatas, en la cual la presencia de Dios en nosotros se traduce en términos de una participación de la libertad filial de Jesús mismo: "Que vosotros sois hijos está probado en que *Dios ha enviado a nuestro corazón el Espíritu de su Hijo que grita: ¡Abbà, Padre!* Por lo cual tú no eres más siervo, sino hijo" (Gal 4,4-7). En este sentido el don del Espíritu hace posible en nosotros el *grito del Hijo*, ya que hemos sido asimilados a Cristo como miembros de su cuerpo, beneficiados por participar de su relación con el Padre¹⁴.

¹³ Cf. también 1 Jn 4,15-16; ver también *Dei Verbum* 2.

¹⁴ Cf. H.U. von Balthasar, *Teodramática*. V, 364.

2. Como es notorio, la tradición cristiana ha interpretado estos datos de la revelación no en el sentido genérico de una presencia de lo divino en todo ser viviente, en cuanto creatura, sino en la dirección de un don radical que coincide con la presencia misma de Dios Trino en el corazón del justo mediante la acción del Espíritu Santo¹⁵. También la gran reflexión teológica está comprometida en dar razón de esta verdad fundamental de la vida cristiana, buscando ilustrar, en lo posible, la modalidad de la inhabitación divina en el hombre¹⁶. Basta recordar a este propósito el pensamiento de Tomás, el cual ha puesto en el corazón de su comprensión de la vida de la gracia la presencia de Dios Trino, que se comunica al corazón del justo mediante un efecto sobrenatural que transforma la creatura racional¹⁷. La conciencia eclesial ha considerado tal condición de la gracia en relación con la *visio beatífica* de los santos en el cielo, de la cual sólo se diferencia por el grado pero no por la esencia¹⁸. La experiencia mística¹⁹, en este sentido, gracias a un don particular de parte de Dios, ha iluminado una

¹⁵ Cf. León XIII, *Divinum illud munus* (ASS 29 [1896-1897] 646-653), en el que la inhabitación es descrita como íntima presencia de Dios en el alma por la gracia, que comporta una unión de amor, de amistad y de suave gusto de Dios; cf. también Pío XII, *Mystici Corporis* (AAS 35 [1943] 200-243), en el cual se afirma la insuperable diferencia entre Dios y el hombre también en la inhabitación. Aquí se precisa también en qué sentido la presencia de Dios es obra del Espíritu teniendo en cuenta que toda acción *ad extra* de Dios debe atribuirse a toda la Trinidad, en relación con lo que afirma Anselmo de Aosta en *De processione Spiritu Santi*, c 1, (*Opera Omnia* I/2, 177-185) y retomado en el concilio de Florencia (DH 1330).

¹⁶ Acerca de la modalidad de la inhabitación la posición más aceptada es la de la *causalidad casi-formal* de Rahner y otros, evitando una unión *formal* propia de la unión hipostática y subrayando no obstante la inmediatez de la conformación con Cristo por obra del Espíritu. Se habla también de *causalidad personal* donde se pone en evidencia la acción *propia* del Espíritu y no sólo *apropiada* (H. Mühlen y J. Alfaro). Acerca de la problemática cf. A. Scola-G. Marengo-J. Prades Lopez, *La persona humana. Antropología teológica*.

¹⁷ Acerca de todo esto cf. J. Prades, "Deus specialiter est in sanctis per gratiam". *El misterio de la inhabitación de la Trinidad en los escritos de Santo Tomás*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1993.

¹⁸ Como afirma León XIII en *Divinum illud munus* (DH 3330s), retomado por Pío XII en la *Mystici Corporis* (DH 3815).

¹⁹ Aquí es necesaria la referencia a Isabel de la Trinidad: Cf. A. Sicari, *Elisabetta della Trinità. Un'esistenza Teologica*, Ed. OCD, Roma, 1984, J. De Bono, *Elisabetta della Trinità*, LEV, Città del Vaticano, 2002.

condición que de por sí atañe a todo bautizado que vive auténticamente la propia existencia cristiana en la fe, esperanza y caridad²⁰.

4. Mediación eclesial y “nacimiento de Dios” en nosotros

A cuanto venimos afirmando hasta ahora hay que agregar una consideración decisiva: el mensaje neotestamentario acerca de nuestra participación en la relación que el Hijo tiene con el Padre en el Espíritu Santo no llega formulado en términos individuales sino siempre comunitarios (1 Jn 1,14). En efecto es necesario percibir en este sentido, la fundamental mediación eclesial de esta presencia de Dios en el creyente. El don de Dios en nosotros pasa originariamente a través de la inmanencia en el cuerpo eclesial. Es éste el lugar donde Cristo es formado en nosotros por la acción del Espíritu: el don de Dios conlleva inseparablemente un crecimiento en nosotros de la presencia divina y una más profunda inmanencia en el misterio de la comunión.

1. Profundizando esta meditación eclesial, encontramos inevitablemente la figura de María, la Madre de Dios. De hecho, pensando en la presencia y en el crecimiento de Dios en el corazón del creyente es inevitable mirar hacia quien ha llevado literalmente en su seno al Hijo de Dios. En ella vemos la obra y la presencia de todo el misterio trinitario. Ella, la “llena de gracia”, aparece como la elegida por el Padre para llevar a su Hijo en la carne, por obra del Espíritu Santo. Dios está presente en ella al punto de poder generar en la carne al Hijo eterno y de corresponder en todo a su misión, hasta la culminación en el misterio pascual. María es el sujeto perfecto de recepción de la gracia divina; todo aquello que Dios quería comunicar a los hombres ha encontrado en ella un acogimiento perfecto, llegando así a ser la primera célula de la Iglesia y su seno²¹. En este sentido la posición de María no es simplemente ejemplar en la comparación con cada

²⁰San Francisco de Asís afirma esta doctrina con palabras bastante cercanas en la *Lettera ai fedeli* (seconda recensione), n.10 (*Fonti Francescane* [Editio minor], Movimento francescano, Assisi, 1986, nn 200s).

²¹Aquí nos referimos a lo que von Balthasar ha llamado “principio mariano”: ver en síntesis *Punti fermi*, Rusconi Editore, Milano, 1972, 119-131; B. Leahy, *Il principio mariano nella Chiesa*, Città Nuova, Roma, 1999.

cristiano sino que señala el corazón de la mediación eclesial. Es en el seno mariano de la Iglesia, donde el cristiano realmente es introducido a la vida nueva y es llamado a llevar en sí a Cristo, mediante la acción del Espíritu Santo. A este propósito comenta von Balthasar: “Este nacimiento de Dios llega a ser efectivo, para el cristiano individual, en el Hijo que es generado en el hombre: en el seno de la Virgen María, que lo lleva y lo participa al mundo y en el seno de la Iglesia que es al mismo tiempo su cuerpo (su hacerse cuerpo en la humanidad) y su ‘esposa’ (lugar donde él se hace cuerpo)”²².

2. Entrar en el tema de la mediación eclesial en vistas a la presencia en nosotros de la vida divina nos lleva a considerar, aunque sea brevemente, un tema seguramente grato a los Padres, pero que no ha dejado de ser meditado y profundizado también en tiempos más recientes: aquel del *nacimiento de Dios en nosotros*²³. Nuestra adopción como hijos, nuestro nacimiento en Cristo, implica una referencia misteriosa al nacimiento de Dios en el corazón del justo. En este sentido se debe afirmar ante todo que la tradición ha hablado de “tres nacimientos”: *la eterna generación del Hijo, el nacimiento en el tiempo de la virgen María y el nacimiento de Dios en el corazón del creyente*²⁴.

A propósito de esto se puede recordar la límpida visión de Metodios, el cual ve la *formación del Hijo mediante el Espíritu Santo* en el alma, en unión con la generación del Hijo por el Padre, pero también como fruto de *una gravidez de la Iglesia*, de la cual nace el místico cuerpo de Cristo en la multiplicidad de sus miembros²⁵.

El pensamiento fundamental sin embargo parece llegar con Cirilo de Alejandría: “Es el Espíritu Santo quien cumple en nosotros la obra divina de la gracia, al modo como una vez formó en el parto de

²² Id., *Teodramática: II Las personas del drama. El hombre en Dios*.

²³ El texto fundamental para este tema sigue siendo H. Rahner, *Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen*, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 59 (1935) 334-418; reelaborado en Id. *Símboli della Chiesa. L'ecclesiologia dei Padri*, Cinisello B. 1995. Importantes observaciones también en H. de Lubac, *Meditazione sulla Chiesa*, Jaca Book, Milano 1979, 161-192.

²⁴ Cf. H.U. von Balthasar, *Teodramática*, V, 363-400.

²⁵ Id., *Teodramática*, II, 292.

la virgen santa el cuerpo del Logos encarnado”²⁶. Comentando esta expresión, Balthasar agrega que: “de este modo Cristo es formado en nosotros, porque ‘el Espíritu Santo nos hace partícipes de un proceso divino de formación... Así queda impreso en nuestra alma el carácter de la esencia de Dios Padre (Heb 1,3: como el Hijo) por el hecho de que el Espíritu Santo nos transforma santificándonos en dirección a Cristo. Cirilo no olvida naturalmente a propósito de este ‘principio de formación’ (*morphosis*), el bautismo en la Iglesia, *cuya gracia sin embargo debe ser mantenida y alimentada con una vida según la fe*”²⁷.

5. Un crecimiento en el tiempo y la libertad humana

Con el tema del nacimiento de Dios, evidentemente ya está planteado también el sentido del crecimiento de la vida divina en nuestro corazón; como también von Balthasar, parafraseando a Orígenes, afirma: “no se trata solamente del acto del nacimiento (en Belén o en la fuente bautismal) sino cada vez en la educación, la “elaboración” del Logos, o sea del miembro de la Iglesia en el Espíritu del Logos... *todos los días el Logos debe crecer en nosotros, todos los días repetirse en nosotros el eterno nacimiento en el Padre*”²⁸. El don de la participación en la vida divina, entonces, crece en nosotros a través del tiempo. La gracia es un don divino que debe desarrollarse en nosotros (Lc 8,11; 1 Jn 3,9; Rom 8,23 s). A tal propósito es necesario clarificar el sentido de este proceso. Pues aquél que nos ha sido dado en la fe y en el bautismo no es imperfecto; el crecimiento desde este punto de vista indica, no el incumplimiento del don sino de nuestra libertad que debe, en el tiempo, decidir por sí en las confrontaciones con cuanto le es ofrecido. El tiempo del crecimiento resulta así necesario

²⁶ Cit. en *Teodramática*, V, 398. Acerca de todo esto cf. J. Prades, “*Deus specialiter est in sanctis per gratiam*”. *El misterio de la inhabitación de la Trinidad en los escritos de Santo Tomás*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1993.

²⁷ *Ibid*, 398. Las referencias internas a las citadas son de Cirilo de Alejandría.

²⁸ *Ibid*, 397. Acerca de todo esto cf. J. Prades, “*Deus specialiter est in sanctis per gratiam*”. *El misterio de la inhabitación de la Trinidad en los escritos de Santo Tomás*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1993.

para nuestro ser de hombres portadores de una libertad herida por el pecado pero en camino hacia la plena filiación divina.

1. Por lo tanto se trata ante todo de ser conscientes de una tensión paradójica: “Por una parte, el cristiano es ya una nueva creatura (2 Cor 5,17), el hombre viejo ya está crucificado (Rm 6,6), por otra parte los cristianos deben todavía renovarse y revestirse del hombre nuevo (Ef 4, 21-24). Cristo ya está presente en los justificados (Rm 8,10; Gal 2,20; Col 1,27). Sin embargo Pablo exhorta a los cristianos a revestirse del Señor Jesucristo (Rm 13,14). A menudo en el mismo contexto se habla de la justificación que libera del pecado y de la necesidad de que los cristianos combatan el pecado (Rm 6,1-7; 8,1-17; Gal 5, 13-25; 1Cor 6,9-11)²⁹”. El apóstol Pablo, por otra parte exhorta claramente a los cristianos “a fin de que, profesando la verdad, crezcan, por medio de la caridad, en todo aspecto, en aquel que es la cabeza (Ef 4,15); ellos, produciendo así frutos de toda obra buena crecerán en el conocimiento de Dios, confortados con toda fuerza (Col 1,10s)”³⁰.

Sin embargo hablar de un crecimiento de la vida divina sería equívoco si se pensase en un camino de perfección elegido por nosotros, con grados preconstituidos o con recorridos establecidos a priori. Cuando hablamos de crecimiento no se entiende un camino que va de la indigencia a la plenitud. En efecto desde que Dios nos toma en el bautismo y nos comunica su gracia el hombre es un sujeto radicalmente nuevo. Von Balthasar recuerda a este propósito que “La vida cristiana, en el sentido de la gracia, de la fe y del amor no puede ser más que una vida de plenitud y por lo tanto una existencia de gratitud... Así el cristiano no tiene sino que dejarse llevar por la conciencia de que la vida y el amor eternos le han sido dados en la fe, en la corriente de esta vida, para convertirse totalmente en expresión de ésta. Por lo tanto, no se dan tampoco “grados de desarrollo” en la vida cristiana en el

²⁹ M. Flick-Z. Alszeghy, *Il Vangelo della grazia. Un trattato dogmatico*, Librería Editrice Fiorentina, Firenze 1994, 622.

³⁰ *Ibid.*, 676. Puede ser útil recordar también la diferencia típicamente paulina entre los pequeños y los perfectos (o espirituales) (1Cor 3,1-3; Ef 4, 14 s; 1Cor 2,6; Gal 6,1), en el que por otra parte se afirma en estos últimos una más abundante participación de la vida divina. Tal división, contrariamente a lo afirmado por los gnósticos, no son una clase diferente entre los cristianos, sino etapas en el camino de cada creyente.

sentido de los esquemas de la ascesis característica de las otras religiones, sino propiamente sólo grados en el *desplegarse de la vida de la gracia en nosotros*, un *despejar el camino siempre más de todo cuanto todavía estorba el terreno a la gracia*. El cristiano debe y puede tomar impulso siempre con plenitud ya dada, ya presupuesta". Todo esto tiene sin duda consecuencias paradójales: "En el ámbito natural el presuponer así la plenitud, la perfección, el fin, sería el error más ridículo; lo mismo que le sucedería a un alumno que quisiera hacerse pasar por maestro. En la esfera cristiana, al contrario, *todo rechazo de tomar el impulso de la plenitud es una forma de incredulidad*"³¹.

2. En este sentido emerge también la posibilidad de comprender aquello que contraría este crecimiento: es esencialmente el *pecado del hombre*, comprendido propiamente como rechazo y cerrazón frente a esta presencia que se da gratuitamente³². Una imagen sugestiva a este propósito puede ser encontrada en San Juan de la Cruz, en *La subida al monte Carmelo*, cuando compara la presencia de Dios con el rayo de luz: "Un rayo de sol da sobre una ventana; si ésta está sucia o está cerrada, el sol no puede iluminarla ni transformarla totalmente con su luz, como ocurriría al contrario si estuviese limpia y sin manchas... Esto no se verifica por culpa del rayo, sino de la ventana misma. Si, pues ésta estuviese completamente limpia y clara, el rayo la transformaría y la iluminaría al punto de ser identificada con el rayo mismo y de reflejar su misma luz"³³. La imagen que se nos propone pone en evidencia claramente la contemporaneidad de la perfección del don de Dios y la imperfección de nuestro espíritu, que por esto *tiene necesidad de ser purificado* para ser transformado totalmente por la luz divina. La verdadera purificación consiste entonces en sacar todo impedimento, a fin de que aquél que ya nos fue dado pueda crecer plenamente.

³¹ H.U. von Balthasar, *Verbum Caro, Saggi teologici*, I, Morcelliana, Brescia 1968, 185s. La cursiva es nuestra.

³² En este sentido resultan decisivas también nuestras disposiciones: cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 1742, 1861, 1863s.

³³ San Juan de la Cruz, *Subida al monte Carmelo*, II,5,6-8.

3. ¿Es posible precisar ulteriormente la modalidad en la cual la vida divina aumenta en el corazón del cristiano? A este propósito es inevitable encontrarse a veces en una problemática de carácter dogmático, a la cual es necesario referirse brevemente en relación con nuestra posibilidad de colaborar en un tal crecimiento. La posición católica, pues, traza su rumbo evitando dos extremos que de distinta manera se han presentado en la historia del cristianismo: por una parte, la tentación de atribuir al hombre la capacidad intrínseca de progresar en la perfección, reduciendo el don de Cristo al puro *exemplum* (tentación propia del pelagianismo); por otra parte, la tendencia a afirmar el principio de la “sola gracia” al punto de volver imposible el hablar de una *pérdida* o de un *aumento* de la vida divina en nosotros y de una responsabilidad del hombre a este propósito; esta posición puede encontrarse en las tendencias de la Reforma protestante³⁴. En este sentido el tema del crecimiento de la vida divina en nosotros implica una correcta comprensión de la relación entre la gracia y la libertad. Es notable en este sentido, la polémica de la reforma en la confrontación de la posición católica acerca de la doctrina del “mérito” y más en general acerca de la posibilidad de “un aumento de la gracia”³⁵; doctrina que era refutada por la Reforma en cuanto la consideraba como una especie de control del don de Dios por parte del fiel. Para la fe católica, el Concilio de Trento afirma al contrario, que este aumento se da, sea *ex opere operato*, por medio de los sacramentos (DH 1606s), sea *ex opere operantis*, gracias a las buenas obras (DH 1582). Tal afirmación sostiene la teología del Tridentino, no resta de ninguna manera valor a los méritos de Cristo ni disminuye la gratuidad de la gracia; es más, la exalta máximamente, en cuanto este don de Dios muestra toda su eficacia en hacer capaz la libertad del hombre de corresponder al don recibido³⁶.

³⁴ Acerca del pelagianismo y la Reforma en este sentido cf. A. Scola-G. Marengo-J. Prades Lopez, *La persona umana*, 313-318.

³⁵ Acerca del tema del mérito cf. M. Flick-Z. Alszeghy, *Il Vangelo della Grazia*, 638-683.

³⁶ Cf. Caietanus, Thomas de Vio, *De fide et operibus contra Lutheranos*, Roma 1534 (reeditada en *Opuscula omnia* del autor, 1541-1596; J. Wicks (ed.), *Cajetan Responds. A Reader in Reformation Controversy* [Washington 1978] 219-239). En este sentido es necesario recordar las aclaraciones realizadas entre la posición católica y la confesión luterana, volcadas en el reciente documento *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione tra la Chiesa Cattolica e la Federazione Luterana Mondiale*, 31 Octubre 1999.

6. *El método del crecimiento: sacramento, circunstancias y libertad*

Si nuestra vida de fe no parte de una indigencia sino de una plenitud que nos ha sido dada, el tiempo del crecimiento es el tiempo de un ejercicio de nuestra libertad a fin de que cuanto nos ha sido dado por pura gracia lleve fruto, purificando cuanto en nosotros obstaculiza la irrupción de la presencia de Dios. Pero a este propósito es necesario no concebir el tiempo de crecimiento como un esfuerzo subjetivo que alimente en última instancia una visión extrínseca, yuxtapuesta o paralela a la gracia de Dios. No por acaso el Apóstol Juan en su primera carta, hablando de nuestro ser *ya* hijos de Dios y de aquello que nos debe ser revelado *todavía* en la manifestación final del Señor, sugestivamente une la idea de la purificación con la virtud teologal de la esperanza: *Quien espera en él de esa manera se purifica como él es puro* (1 Jn 3,3). La certeza de la fidelidad de Dios funda esta esperanza que habilita la libertad al compromiso total de sí en la confrontación con la gracia.

1. Efectivamente, es necesario reconocer que propiamente la gracia de Dios postula y exige nuestra libertad. En el plan preestablecido por el Padre de comunicarnos en Cristo la vida divina haciéndonos hijos en el Hijo, está incluida la libertad del hombre. Creemos, por lo tanto, que es posible individualizar la única ley del crecimiento de la vida divina en nosotros, en el método fundamental de la vida cristiana implicado en la Encarnación misma. Así haciéndose uno como nosotros y entre nosotros, el hijo de Dios se ha hecho accesible humanamente y se puede tener parte en su misterio y crecer en su amor en el seguimiento de su presencia real. Siguiendo a Jesús de Nazareth, los discípulos han acogido el don de Dios y al permanecer en ese vínculo están unidos a la perfección. Así, la presencia de Dios en nosotros crece, sobre todo, por la posibilidad del auténtico seguimiento: *la vida divina crece en nosotros cuando seguimos a una humanidad habitada por Dios*.

Pero ¿qué quiere decir vivir hoy ese seguimiento que hace crecer en nosotros la vida divina, de tal modo que nuestra libertad pueda adherirse a la libertad filial de Jesús? Siguiendo la trayectoria de la encarnación es necesario reconocer que el acontecimiento de Cristo posee en sí la capacidad de automediarse, o sea de alcanzar nuestra libertad, situada en el tiempo y en la historia, con la misma concreción

con que el misterio de Dios ha cubierto con su sombra a la Virgen, volviéndola grávida del Verbo, y se ha presentado a los primeros discípulos a orillas del Jordán en el rostro de Jesús. Nos referimos con esto esencialmente a la *dimensión sacramental de la vida cristiana* y en particular a la institución de la Eucaristía³⁷. En ella efectivamente, Cristo se ha entregado a sí mismo a los discípulos implicando así radicalmente el origen de su libertad y ha confiado a ellos su memorial. En el sacramento, en efecto, nuestra libertad coincide por decir así, con la libertad de Cristo: *haced esto en memoria mía*³⁸. En los sacramentos, por lo tanto, y sobre todo en la Iglesia como *sacramento radical*³⁹, la indivisa gracia de Cristo se ofrece a la libertad del creyente. El misterio de la encarnación implica de tal modo una lógica sacramental por la cual la gracia de Dios nos alcanza y se ofrece a nuestra libertad a través del signo eficaz del sacramento.

En el contexto de esta reflexión, pues, aparece como particularmente importante el *sacramento de la Reconciliación*. Quienes así encontramos la verdadera clave de nuestra purificación para que la presencia de Dios nos transforme completamente: esta realidad, en efecto, es posible únicamente por la misericordia de Dios para quien aquí, donde está el mal reconocido como tal, se instaure un nuevo itinerario para el bien⁴⁰. De tal modo se puede decir, siguiendo una felicísima expresión de von Speyr, que Dios utiliza, para volvernos a sí, aquello mismo que nosotros hemos utilizado para alejarnos de él⁴¹. La libertad culpable vuelve a corresponder por la gracia a la libertad filial de Cristo; reconfirma así que “donde ha abundado el pecado ha sobreabundado la gracia” (Rm 5,20).

³⁷ Para esta visión del sacramento cf. A. Scola, *La logica dell'incarnazione come logica sacramentale: avvenimento ecclesiale e libertà umana*, in Hans Urs Balthasar Stiftung (Hrsg.), *Wer ist die Kirche? Symposium zum 10. Todesjahr von Hans von Balthasar*, Johannes Verlag, Eisingen 1999, 99-135.

³⁸ Mt 26,26-29; Mc 14,22-25; Lc 22,14-20; 1Cor 11,24.

³⁹ Cf. K. Rahner, *Che cos'è un sacramento*, in ID., *Nuovi saggi*, Paoline, Roma 1975, 483; H.U. von Balthasar, *La mia opera ed Epilogo*, Jaca Book, Milano 1994, 115-141; Jwerbick, *La Chiesa*, Queriniana, Brescia 1998, 484-514.

⁴⁰ Giovanni Paolo II, *Dives in Misericordia*, n.6: “la misericordia se manifiesta en su aspecto verdadero y propio cuando *revaloriza, promueve y trae el bien a todas las formas del mal* existentes en el mundo y en el hombre.

⁴¹ Cf. A. von Speyr, *La Confessione*, Jaca Book, Milano, 1977; ver también Id. *Il volto del Padre. Meditazioni teologiche*, Morcelliana, Brescia 1975, 69-81.

Finalmente el Espíritu Santo que hace posible objetivamente esta contemporaneidad sacramental del misterio de Cristo con nuestra existencia, no podrá atestiguarlo sino haciéndose personal en el interior de la libertad del creyente, de tal manera que ésta pueda adherir plenamente en términos personales a cuanto se le ha transmitido. En este sentido pensamos en particular en cómo la gracia, que nos alcanza objetivamente en el sacramento, implica la *dimensión carismática* en la vida de la Iglesia o sea la referencia a todos aquellos dones del Espíritu dados al sostenimiento de la libertad, mediante los cuales somos empujados a reconocer como persuasivo el seguimiento de Cristo y a colaborar así en la edificación de la Iglesia, dando testimonio de la Verdad de Dios en el mundo⁴².

2. Según esté implicado en el don de Dios, el creyente se encuentra en consecuencia en una nueva relación con toda la realidad: cuanto es celebrado en el sacramento habilita a la misma libertad a tomar cualquier circunstancia de la vida como oportunidad para corresponder a la gracia y por lo tanto para crecer en la vida divina. La memoria de Cristo, celebrada objetivamente en el sacramento, se dilata y tiende así a tomar la forma de todos los gestos del vivir: "Sea que comáis, sea que bebáis, sea que hagáis cualquier otra cosa, hacedlo todo para gloria de Dios" (1 Cor 10,31). El signo sacramental, a través del cual la gracia de Cristo nos alcanza nos habilita a ver toda la realidad como un signo en el cual Cristo mismo, en quien "todo subsiste" (Col 1,17), nos interpela y nos interroga para ser acogido y testimoniado. En este sentido, para la libertad que ha adquirido la forma del sacramento, *toda circunstancia es una ocasión para crecer en la vida divina*.

En este punto es posible retornar a lo precedentemente señalado acerca del tradicional tema del "mérito": esto pues no atañe sólo a la vida eterna ("aumento de la gloria"), sino al crecimiento del don de Dios en el corazón del cristiano, en referencia, sea a la gracia "creada" como a la gracia "increada"⁴³. Quitada toda interpretación ambi-

⁴² Acerca de las recíprocas implicaciones de carismas y sacramentos ver H.U. von Balthasar, *La grazia e il carisma*, en Id., *Sponsa Verbi. Saggi teologici*, II, Morcelliana, Brescia 1972, 297-309.

⁴³ La referencia no vale sólo para la gracia particular sino también para la presencia misma del Espíritu Santo. cf. M. Flick-Z. Alszeghy, *Il Vangelo della grazia*, 676-685.

gua acerca de la posibilidad del hombre de "merecer" la gracia de Dios, este tema indica más bien la capacidad de la gracia de Dios de hacer fecunda la libertad humana. En tal sentido se puede decir que *la presencia de Dios en el corazón del creyente crece allí donde el hombre, justificado por la fe, realiza actos de libertad en correspondencia con la modalidad histórica con la cual la gracia de Dios lo alcanza, a partir del sacramento hasta las circunstancias más particulares en las cuales el Señor lo llama a vivir.*

En esta perspectiva se puede concluir poniendo de relieve un síntoma del crecimiento de la presencia del misterio de Dios en la libertad del hombre: éste está en el deseo siempre más dominante de que Cristo sea anunciado a todos y que la verdad de Dios sea testimoniada en todas partes. Tal por otra parte ha sido el itinerario de los santos. El corazón habitado por Dios no es pues un corazón que se recluye privadamente en sí mismo complacido del propio progreso espiritual; al contrario, aquél en cuyo corazón la presencia de Dios Trino crece, deviene capaz de reconocer y testimoniar la presencia de Cristo en toda circunstancia.

Traducción: Clara Gorostiaga