



*UNA FUENTE DE EL COMPLEJO  
ANTIRROMANO: LA VISIÓN DE ADRIENNE  
VON SPEYR DEL NACIMIENTO DE LA IGLESIA*

---

1ª Ponencia del IX EFCSM 2014

**P. Ricardo Aldana, S. de J.**

© 2014. **Fundación Maior**

Con el ánimo de facilitar la difusión de los contenidos del Encuentro se permite la reproducción total o parcial de los textos de la presente publicación con tres condiciones:

- Citación de procedencia.
- Aviso previo a la Fundación Maior, que permita autorizar la reproducción.
- Exclusión de todo fin de lucro.

## LA FIGURA ECLESIAL DE JUAN SEGÚN ADRIENNE VON SPEYR COMO INSPIRACIÓN DE EL COMPLEJO ANTIRROMANO

Acerca del espíritu que inspira a Hans Urs von Balthasar en este libro, hay que mencionar en primer lugar el carisma de San Ignacio de Loyola, hecho expresión objetiva en sus Reglas para Sentir con la Iglesia, y, inseparablemente, el carisma de Adrienne von Speyr, que además de renovar en Balthasar el trato con Ignacio<sup>1</sup>, le hizo conocer el don particular de Juan y vivir de él. La presencia del amor joánico en su vida a partir del contacto con Adrienne la expresaba él mismo al decidir no publicar de nuevo su obra *Apocalipsis del alma alemana*, que ofrece un fascinante discernimiento sobre el pensamiento moderno alemán, no precisamente porque no estuviera de acuerdo con lo ahí escrito, sino porque no había sido escrito desde el amor<sup>2</sup>.

En el mismo libro *El complejo antirromano* se expone en distintos lugares la figura de Juan como función eclesial<sup>3</sup>. En el contexto de la relación determinante entre el amor de María y el ministerio de Pedro, el autor describe el papel de Juan bajo el epígrafe «unir desapareciendo»<sup>4</sup>. Aceptando la tradición que desde el siglo II identifica al autor del cuarto evangelio con Juan, como «el discípulo a quien Jesús amaba», se reconoce desde el primer capítulo hasta el suplementario vigésimo primero «un mismo simbolismo que une a Juan con Pedro, el hombre del ministerio. Particular importancia tiene para Balthasar el nombre de «Simón, hijo de Juan» (Jn 1, 42), o simplemente «Simón de Juan», que aparece significativamente sólo en el capítulo 21 (15.16.17) tres veces seguidas, en el diálogo en que Jesús interroga a Pedro sobre si su amor por Él es mayor que el de los demás discípulos: esta denominación de la persona de Pedro indica algo así como una cesión por parte de Juan de su nombre a Pedro y con el nombre «la prerrogativa del “amor más grande”, y así hace que lo suyo personal desaparezca en la Iglesia, por lo que no se debe preguntar por qué Jesús ama ciertamente más a Juan pero quiere ser más amado por Pedro (San Agustín)»<sup>5</sup>. El subsiguiente relato del seguimiento de Pedro tras Jesús con la compañía de Juan, inexplicable para Pedro, y la respuesta de Jesús que garantiza la permanencia de Juan a pesar de ser un enigma para Pedro, traza la figura de la relación entre el ministerio y el amante del Señor: Jesús «ciertamente perfila y destaca el ministerio de Pedro, pero al mismo tiempo lo acompaña humanamente, lo dota con el amor y no ironiza sobre su limitación (“¿A ti qué?” Jn 21, 21.23), sino que lo afirma y valora (“Tú sígueme”, 21, 19.22)». En este punto Balthasar se rencuentra explícitamente con San Ignacio de Loyola gracias al discípulo del amor: «Juan es, en su

<sup>1</sup> En el verano de 1946, como redactor del diario de Adrienne escribe el mismo Balthasar: «El amor ilimitado que en estos años he adquirido hacia Ignacio. Por él yo voy a la hoguera, por él yo salgo de buen grado de su Orden, si ese es su gusto, es decir, si eso está en sus planes para la mayor gloria de Dios. Es amor puro y agradecimiento el que me deje llevar de la mano de él “como el bastón en la mano de un anciano”. Espero mostrar al mundo hasta dónde va este amor. Evidentemente, nadie lo conoce cómo él es. Tampoco es fácil, porque en vida se ha ocultado más que mostrado. Y hay que reconstruir con esfuerzo, a partir de anécdotas dispersas, una imagen de su esencia interior. Con todo, vemos el amor de sus primeros compañeros por él, su ilimitado respeto y afecto. Pero ahora él es de nuevo distinto: él ha recibido sólo en el cielo toda su plenitud, sin perder por esto ni una pizca de su esencia personal. Él tiene a Juan en sí y a todos los demás que lo completan. No hace él ningún secreto del hecho de que ha cambiado su opinión desde entonces. Por ejemplo, lo que respecta a su actividad paulina desde entonces. Y lo que [significa] como gracia tratar año tras año a este padre del cielo. En la misma habitación, hablar con él cara a cara, mediante el tabique sutil de una tercera persona distinta de él, pero que solamente vincula, no separa, y hace la mediación tan increíblemente bien que con frecuencia uno es sobrecogido por tanta claridad y evidencia celestial» (*Erde und Himmel II* n. 1579, 197-198, Johannes Verlag Einsiedeln 1975).

<sup>2</sup> «Escribí el Apocalipsis del alma alemana con ese encarnizamiento que se proponía, con energía y a cualquier precio, derribar un mundo desde sus fundamentos. Se ha necesitado realmente la intervención de Basilea [el encuentro con Adrienne von Speyr], y ante todo la bondad de Juan, que todo lo desata, para que en mí la rabia de la voluntad fuera llevada a la a la indiferencia real» (Ibid. 196).

<sup>3</sup> ARA 134-135; 184-187; 254-272, en continua interacción con lo petrino, lo paulino y lo jacobeo.

<sup>4</sup> ARA 184-187.

<sup>5</sup> ARA 185.

evangelio del amor, un paradigma del “sentir con la Iglesia (petrina)”;

a partir de las frases individuales, cuando Pedro aparece sólo (1, 41s; 6, 67-71; 13, 6ss; 13, 36ss; 18, 10-27) o cuando aparecen juntos los dos discípulos (1, 37ss?; 13, 22-30; 20, 1-10; 21, 1, 23) no sería difícil formar una serie completa de “reglas sobre el sentir con la Iglesia”<sup>6</sup>.

Al mismo tiempo Juan es el discípulo que recibe a María «entre sus cosas propias de discípulo», como explica Ignace de Lapotterie la expresión de Jn 19, 27<sup>7</sup>. «Él ha intuitivamente comprendido la posición de María en la obra de la salvación en la escena de la cruz y retrospectivamente también en Caná, y le es dado como amparo lo que María significa para Jesús»<sup>8</sup>. Y pues Juan no es una persona privada, sino expropiada para la revelación de Dios en Jesucristo y para la fundación de la Iglesia, su relación con María y con Pedro se convierte en la tarea permanente eclesial de unir siempre de nuevo el ministerio eclesial con el amor mariano: «Juan está íntimamente unido con ambos, y él entiende esta unidad suya como tarea de unir. Es importante saber que ni María ni Pedro son los únicos representantes y símbolos reales de la unidad eclesial; Juan tiene el papel precisamente de mediador... Sin ningún afecto antipetrino (no se da aquí ningún “resistirle cara a cara” a nombre de la unidad de la Iglesia, como en la Carta a los Gálatas), él es el que puede indicar al ministerio de Pedro su lugar preciso *dentro* de la institución entera de Jesús». Esta función sólo la puede cumplir desapareciendo, de modo que su mediación consiste en unir inmediatamente a Pedro (al sacerdote) con la Madre. El mismo Juan explica que la palabra de Jesús sobre su permanencia no significa que no morirá (21, 33), de modo que «él ha de “permanecer” como el que desaparece», por lo que «su lugar como símbolo real no puede quedar de ningún modo vacío y sin seguidores: es poseído eminentemente por los santos que tienen una misión eclesial, por decirlo así, no ministerial, y su autenticidad puede ser reconocida en el hecho de que produce la unidad entre la Iglesia mariana y la petrina, y también cuando, afirmando ambas, tal misión llega a estar en un lugar aparentemente sin lugar. La verdadera Iglesia joánica no es la “tercera” Iglesia, “espiritual”, después de la petrina y la paulina, sino esa que está en lugar de Pedro bajo la cruz, para a nombre suyo recibir allí la Iglesia mariana»<sup>9</sup>.

Estas indicaciones sobre Juan como símbolo-real eclesial en *El complejo antirromano* serán ahora ampliadas con la enseñanza de Adrienne von Speyr, que aquí consideramos fuente e inspiración de la teología de *El complejo antirromano*. Todas las obras de ella hablan de Juan, más explícita o más implícitamente. Aquí seguimos casi exclusivamente sus comentarios al Evangelio de San Juan para recoger los rasgos joánicos destacados por ella. Partamos de estas palabras, que Balthasar explicita en las páginas citadas de su libro:

Los dos, Pedro y Juan, están en Dios y al mismo tiempo en la Iglesia; durante las pruebas, ni Juan deja de estar en la Iglesia ni Pedro de estar en Dios. Pero Dios y la Iglesia no son lo mismo, se comportan, por decirlo así, como el alma y el cuerpo en su relación mutua y viva, y mientras Pedro está en el centro del Cuerpo de la Iglesia, Juan ha de vivir en el amor con Dios; los dos en su lugar asignado. Dios es libre y no está obligado a aguardar para sus revelaciones

<sup>6</sup> ARA 185.

<sup>7</sup> Cf. *La verdad de Jesús San Juan*, BAC Madrid 212-213.

<sup>8</sup> ARA 186.

<sup>9</sup> ARA 187. En nota el autor recuerda una visión de S. Gregorio Taumaturgo narrada por S. Gregorio de Nissa (PG 46, 909C-913<sup>a</sup>). Copiamos esta nota: «Se le aparece un anciano, que con la mano extendida le hace notar otra figura: una mujer supraterralmente gloriosa; del diálogo entre ellos Gregorio llega a entender que se trata de Juan Evangelista y de la Madre del Señor. Ella pide al discípulo explicar «el misterio de la piedad» (1 Tim 4, 16); Juan quiere corresponder con gusto al deseo de la Madre y con claras palabras introduce a Gregorio en el misterio de la Trinidad, con palabras que Gregorio escribe y según las cuales más tarde predica. Juan aparece aquí como el Teólogo por antonomasia, pero en relación con la indicación de María».

del amor hasta que la Iglesia haya decidido; por eso el amor de Juan no está obligado a interrumpir la vida del amor durante el tiempo del examen eclesial<sup>10</sup>.

### 1. Vocación y misión del discípulo del amor

Juan y Andrés son los primeros discípulos llamados por el Señor a permanecer con Él. Después de la indicación del Bautista: «he aquí al Cordero de Dios» (Jn 1, 36), ellos «siguieron a Jesús» (v. 37). Puesto que en este momento el Bautista no añade, como el día anterior (v. 29) que el Cordero «quita el pecado del mundo», el movimiento de seguimiento de los dos discípulos, comenta Adrienne, no tiene en este instante como punto de vista el efecto de la acción salvífica para vencer el pecado, ni el propio de ellos ni el del mundo<sup>11</sup>; simplemente «deben encontrarlo y convertirse a Él en la fe desnuda y el amor puro. No deben pensar en la seguridad propia, en la propia salvación. No debe surgir en ellos ninguna intención calculadora. Ellos han de ser pura donación»<sup>12</sup>. Esta primera vocación pone bien de manifiesto el primado del amor por la persona del Señor en el discipulado. Él es el que hace la diferencia. El paso de Andrés y Juan del Bautista a Jesús es un primera vez de algo completamente nuevo: «Por primera vez unos hombres se despegan de un vínculo humano para entrar en un vínculo cristiano. Esta es la primera conversión... Este pasaje es un salto, no un mero desarrollo... Es la elección del absoluto cumplida en un amor que es una totalidad»<sup>13</sup>. Juan el Bautista muestra aquí toda la grandeza de su misión: la de prestar su humanidad entera a unos vínculos que deberán deshacerse para vincular sus discípulos del Señor. Por eso él «se encuentra por completo en la tarea del Señor» al tener discípulos propios, los cuales, sin saberlo, pertenecen ya a la tarea del Señor perteneciendo a Juan. Pero el momento del paso debe llegar. Jesús lo indica con su invitación *venid y veréis* (v. 39).

Adrienne asume como cierta la identificación tradicional «del discípulo a quien Jesús amaba» con el compañero de Andrés. Ciertamente esta identificación no es completamente unánime en la tradición. Hoy podemos decir que desde el punto de vista de la redacción completa del cuarto evangelio, la identificación no parece dudosa. Dice Benedicto XVI: «El evangelio [de Juan] se remite a un testigo ocular, y es claro que este testigo ocular es igualmente el discípulo del que... se cuenta que estuvo bajo la cruz y que era el discípulo a quien Jesús amaba (19, 26). Una vez más todavía en Jn 21, 24 este discípulo es reconocido como el redactor del evangelio. Su figura nos sale al encuentro, además, en Jn 13, 23; 20, 2-10; 21, 7 y ya también en Jn 1, 35. 40; 18, 15 s»<sup>14</sup>.

Juan está entre los dos que siguen al Señor tras la indicación del Bautista. «Es el primero en ser llamado porque es el primero en el amor. No existe ninguna llamada, ninguna elección ni ningún ministerio más que sobre el fundamento ya puesto del amor». Esta primera experiencia de vocación es normativa, «así es siempre y en todas partes en la Iglesia católica. Los discípulos siguen al Señor sin que les sea dicho hacia dónde, hasta dónde, hasta cuándo. Es vínculo puro, simple, para siempre... Saben que ya han encontrado»<sup>15</sup>. Pero el movimiento de los discípulos no basta para explicar la vocación:

<sup>10</sup> Adrienne von Speyr, *Johannes IV. Geburt der Kirche*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg<sup>2</sup> 1998, 205-206 (ad 20, 6-7). En adelante citamos Joh IV.

<sup>11</sup> Las conocidas oraciones de S. Francisco Javier (¿glosa del soneto *No me mueve mi Dios para quererte* como algunos han dicho? Cf. Gabriel Verd Conradi, SAN IGNACIO DE LOYOLA Y EL SONETO "NO ME MUEVE MI DIOS PARA QUERERTE", en *Archivo Teológico Granadino* n. 75, 2012, 99-166) reflejan esta situación del que es llamado en el amor: «Para servirlos, Dios mío, no me mueve el terror de vuestra mano arrojando rayos, ni el horror del fuego del infierno ardiendo eternamente: Tú me mueves, Dios mío, por ti mismo... proseguiré en el amor ya comenzado... A ti, Jesús... te amaré sin recompensa». «¡Oh Dios mío! Yo os amo; y no os amo porque me salvéis, o porque castiguéis con fuego eterno a los que no os aman;... así como vos me amasteis, así os amo y os amaré: sólo porque sois mi Rey y sólo porque sois mi Dios».

<sup>12</sup> *La Palabra se hace carne. Meditaciones sobre el evangelio de San Juan, capítulos 1-5*, Rafaela (Argentina) 2004, 194.

<sup>13</sup> *La Palabra se hace carne* 195.

<sup>14</sup> *Jesus von Nazaret I*, Madrid 2007, 264.

<sup>15</sup> *La Palabra se hace carne* 196.197.

«Jesús reconoce todo el vínculo y lo sella. Sobre el contenido de esa invitación no hay nada más por decir, porque es perfecto. Ellos acompañan, ven y permanecen. Todo el episodio desemboca en la pura luz, en una plenitud y apoteosis que no cabe ya en palabras. Así es ya en el primer encuentro con el Señor. No existe junto a Él una educación gradual, sino el inmediato ser vencido por su infinitud, en un ir y venir que no acaba nunca»<sup>16</sup>.

La vocación de Juan, sin objetivos y en el solo amor que se basta como motivo, está frente a la de Pedro, cuyo llamamiento está vinculado desde el primero momento a la tarea: habiendo precedido la vocación de los dos primeros, Andrés «lo llevó a donde estaba Jesús. Jesús lo miró y le dijo: “Tú eres Simón, el hijo de Juan: tú te llamarás Cefas”, que traducido significa Pedro» (Jn 1, 42). Pero sobre todo al final del Evangelio Juan y Pedro se distinguen por sus misiones: forman el dueto de amor y ministerio, que proceden inmediatamente del Señor y que, siendo en Él idénticos, en la Iglesia se distinguen y se unen. Ministerio y amor «forman una síntesis en el Señor. El Señor los lleva a los dos en sí. Él los representa como Dios y llega a ser también como hombre, para su Iglesia, el ministerio perfecto y el amor perfecto. Y porque Él llega a ser precisamente en este punto de encuentro la u n i d a d de Juan y Pedro, muestra a la Iglesia su Divinidad superior». La unidad de la Iglesia procede continua y actualmente del Señor como «la síntesis viva de ministerio y amor en el Señor». En Él la unidad es, en la Iglesia la unidad *deviene*. «Él, que desde siempre es la unidad, no quiere ser para la Iglesia sin la fe de ella el que Él es»<sup>17</sup>.

El segundo final del Evangelio de Juan abunda en la descripción teológica de la relación entre los dos apóstoles. Como ha resumido Balthasar en *El complejo antirromano*, en el último cuadro del capítulo 21, Pedro, que ha sido exigido a ser el primero no sólo en el ministerio sino también en el amor, ve que Juan lo acompaña en su seguimiento de Jesús y no sabe explicarse esta presencia. La vocación de los dos apóstoles concluye en la doble misión que se transforma en estructura perenne de la Iglesia: «Pedro se ve con su ministerio nuevamente recibido, que incluye el ministerio del amor, como estando frente al ministerio del amor que ha permanecido en Juan, de modo que en esta situación se da un especie de preponderancia del amor. Una situación que igualmente ha de durar como la situación de la nueva misión recibida. Una situación eterna, cristiana, la apertura eternamente más amplia en y para la misión». Pedro, «al mirar a Juan, se acuerda de que existen otras tareas, que nacen completamente del amor y sólo tienen que ver secundariamente con la ley; misiones que siempre de nuevo son alimentadas por el Señor mismo, precisamente de uno modo visible, perceptible, experimentable»<sup>18</sup>.

Por su posición ante Pedro, Juan no tiene necesidad de hacer de su identidad una cuestión importante, «no pregunta lo que será de él. Su destino personal no le interesa. Él es el que se ha entregado. El cuidado lo asume el ministerio». De ninguna manera su relación con el Señor es motivo de exaltación en la Iglesia frente al ministerio, sino de especial confianza en el ministerio: «Juan va por el mundo en la más completa pobreza; la Iglesia debe ocuparse de él. La Iglesia lo debe cubrir con su manto». Pero ella no deberá irrumpir en el amor inmediato entre el Señor y su elegido, sólo puede ayudar ministerialmente, y en este interés por el amor joánico se demuestra que también Pedro tiene el amor: «Él no pregunta sólo movido por el ministerio, sino también por el amor, por un amor que no puede sino mostrarse al Señor»<sup>19</sup>.

La respuesta de Jesús a la pregunta de Pedro es «una de esas respuestas que nunca pueden ser completamente comprendidas». Tampoco con el paso de los siglos de historia de la Iglesia, si bien «sabemos mucho sobre las huellas que Juan ha dejado, sobre los efectos de sus escritos, de su apostolado, sobre su permanecer en la Iglesia como santo». Pero es mucho más lo que no sabemos sobre el amor cristiano en el que Juan está situado para recibir del Señor la vida eterna. Porque Juan

<sup>16</sup> *La Palabra se hace carne* 198.

<sup>17</sup> *Joh IV* 372-373 (ad 21, 7).

<sup>18</sup> *Joh IV* 486.487 (ad 21, 20).

<sup>19</sup> *Joh IV* 490 (ad 21, 21).

puede permanecer, por disposición del Señor, no como uno que no muriera nunca, sino como uno que sigue activo, no sólo por sus obras cumplidas en la tierra, sino «ante todo por medio de su permanecer al mismo tiempo en el Señor y entre nosotros. Y esto significa por medio de su santidad que actúa en favor del mundo. Una santidad que está incluida perfectamente en la voluntad del Señor»<sup>20</sup>. La santidad es ciertamente un don de la gracia. En este punto Adrienne se refiere no tanto a la santidad de la vida de los santos que la Iglesia ofrece a Dios, cuanto a la de los santos que Dios ofrece a la Iglesia, a las que corresponde la fecundidad de las grandes misiones divinas en la Iglesia<sup>21</sup>. Por eso, porque lo que se inicia con estas misiones viene de arriba, la permanencia de Juan no deja de ser, por iniciativa divina, «un foco de intranquilidad, aunque quede incluido al mismo tiempo en la paz perfecta de su voluntad: en el permanecer de la santidad hasta el final. Hay una intangibilidad, una condición de intacto, una irrevocabilidad en este permanecer de la santidad según la voluntad del Señor». «Juan asume aquí, por anticipado, el papel de una Catalina de Siena, que sostiene ante los Papas la verdad»<sup>22</sup>.

## 2. Lo Eucarístico como permanecer en el amor

El relato de la Última Cena en el evangelio de San Juan, como es bien sabido, es muy distinto del relato correspondiente en los evangelios sinópticos. A diferencia de ellos, no se encuentra en Juan el momento de la institución de la Eucaristía<sup>23</sup>. Y, sin embargo, su largo relato de cinco capítulos ha de ser reconocido como una continua exposición del misterio eucarístico del Señor Jesucristo en el contexto de la apertura exigida a los discípulos hacia el Padre y hacia el don del Espíritu Santo. Desde el lavatorio de los pies en el capítulo 13, «una anatomía de la Eucaristía desde la perspectiva joánica»<sup>24</sup>, hasta la llamada «oración sacerdotal» del capítulo 17, con los discursos y diálogos de despedida de los capítulos 13 a 16, se puede mirar la Eucaristía siempre de nuevo.

Juan queda, por tanto, en el Nuevo Testamento, como el intérprete de la Eucaristía, como el que ha penetrado en su misterio interior y el ligamen de este misterio íntimo con la expresión sacramental, visible, fungible, del mismo. En Juan, como en ningún otro autor del Nuevo Testamento, el Evangelio del Señor y la Eucaristía del Señor se compenetran hasta el punto que el uno tiene en la otra su tangibilidad permanente, y ésta tiene en el primero su profundidad mística. Por eso, Pedro, con su misión ministerial, cuando después de la Pascua «contempla el rostro de Juan, ve en él la unidad del amor, que siente en la alegría el sufrimiento que amenaza y siente en el sufrimiento el amor que desborda todo. Los detalles más pequeños de la cena reciben a los ojos de Pedro una nueva importancia; todo se hace transparente hacia el Señor, todo se ordena al Padre, a la vida eterna»<sup>25</sup>.

De este modo hablamos no sólo de la Eucaristía, como el Pan de la vida del capítulo 6, sino también de «lo eucarístico» en Juan. Después del anuncio por parte de Jesús de que sería traicionado por uno de los Doce, dice el evangelio que «uno de sus discípulos estaba recostado en el pecho de Jesús, aquel a quien Jesús amaba» (13, 23). Adrienne observa que hay aquí una sorprendente interrupción del relato: «Todo lo que ocurre aquí está lleno de excesos inconcebibles. De modo que es extraño que Juan mencione esta novedad precisamente en este momento». Debe haber una intención en Juan para introducir este elemento en el centro de los eventos y palabras de la Cena, y una intención que tenga que ver con este centro. Pero indudablemente la observación da a Juan una posición única, que lo

<sup>20</sup> *Joh IV* 493-494 (ad 21, 22).

<sup>21</sup> La distinción la tomamos de H. U. von Balthasar, *Teresa de Lisieux. Historia de una misión*, prólogo.

<sup>22</sup> *Joh IV* 496 (ad 21, 22).

<sup>23</sup> Este hecho es objeto constante de reflexión. «El discurso entero de despedida (Jn 13-17) podría interpretarse como el don de poder penetrar con la mirada el corazón eucarístico de Jesús» H. U. von Balthasar, *LA MISA, ¿ES UN SACRIFICIO DE LA IGLESIA?*, en *Puntos centrales de la fe*, Madrid 1985, 208 (traducción modificada).

<sup>24</sup> *Id.* 207.

<sup>25</sup> *Joh IV* 491 (ad 21, 21).

distingue de los demás. Durante la introducción de ellos en el «misterio del sacrificio y del amor», la posición de Juan recostado en el Señor indica que él ya está donde los demás han de llegar por la Eucaristía. Juan «sabe sólo una cosa, y esto es lo que siente su alma entera: el Señor lo ama y él se deja amar por el Señor. Este es el único contenido de su vida; este es su ministerio». No se puede decir que él no necesite de la Eucaristía como los demás, sino que él ya está en ella, en su significado más hondo y real que el sacramento presupone y concede. Por eso, «es casi como si Juan, al descansar en el pecho el Señor, no tuviera ya necesidad de narrar de nuevo la institución de la Eucaristía. El amor del Señor es para él tan real, tan sustancial y abarcante, que todo está comprendido en él, también el signo sacramental de él»<sup>26</sup>. Él se ha expresado ampliamente sobre la Eucaristía en la discusión con los judíos después de la multiplicación de los panes, con un realismo tal que pone en evidencia que en adelante creer y comer la Palabra y el Pan de la vida no se podrán ya separar<sup>27</sup>. Pero creer y comer quedan ahora resumidos en el amor como *res tantum* de la Eucaristía. Y Juan aquí «representa el amor, él es el amor, en el fondo no necesita ninguna otra forma del amor, ninguna expresión, ningún rodeo; todo está ya cumplido, de modo que apenas podría aumentar. Él ama al Señor hasta el punto que deja a los demás sin envidia ninguna la unión sacramental con el Señor». Por eso Adrienne ve en la posición de Juan en la Cena «un misterio de magnanimidad». Por decirlo así, puede esperar a que todos comulguen, no se apresura a hacerlo él mismo. El sacramento es para él ciertamente un don nuevo, como el amor es siempre nuevo, máximamente apreciable. Pero puede él dejarlo en primer lugar para los demás por la plenitud con la que ya vive su contenido, lo cual «no implica ningún desprecio u olvido de lo sacramental. También Juan comerá el pan del Señor y beberá su cáliz. Pero posee el fruto de esta comida ya antes de probarla»<sup>28</sup>.

La conclusión sitúa a Juan frente a la institución sacramental en una posición complementaria: «La Iglesia jerárquica, para la cual fueron instituidos los sacramentos y los administra, no excluye la Iglesia del amor con su relación inmediata de las almas amantes con el Señor»<sup>29</sup>. Por tanto, este rasgo joánico pasa a la Iglesia como el espíritu del culto eclesial representado por los llamados a una misión, la cual puede o no permitir la frecuencia sacramental de otros cristianos. En otras palabras, un cristiano no siempre puede comulgar a causa de sus tareas cristianas, pero siempre puede estar unido al Señor si reposa en Él y si, al hacerlo da al Señor el amor que Él quiere experimentar. Porque el gesto de Juan corresponde a una situación especial de Jesús. Adrienne se pregunta si es el Señor el que, como hombre, necesita el afecto del discípulo precisamente cuando es traicionado por otro, o si es Juan el que necesita expresar su amor. Hay que responder desde ambas partes que sí, que el Señor llevará el amor de Juan a su sacrificio por todos privándose también de él, y que Juan conservará la sustancia del Señor en el amor al prójimo:

El Señor es un hombre, y todo hombre necesita amor sensible. Y el Señor pronto renunciará a todo amor, será abandonado por todo amor... Él se alegra de este amor, lo experimenta, lo gusta, sabiendo que después será tanto más terrible no tenerlo más. Pero también Juan puede gustar el amor del Señor. También él lo echará de menos después, pero lo vivido le permitirá volver a encontrar este amor según la tarea del Señor en el amor a los hermanos. Por medio de

<sup>26</sup> Adrienne von Speyr, *Johannes III. Die Abschiedsreden. Betrachtungen über Johannes 13-17*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1948, 57-58. En adelante citamos como *Joh III*.

<sup>27</sup> Cf. H. U. von Balthasar, CONTEMPLAR, CREER, COMER, en *Sponsa Verbi*, Madrid 2001, 483-493. El artículo es un comentario teológico del discurso del Pan de Vida de Jn 6.

<sup>28</sup> *Joh III* 58.

<sup>29</sup> *Joh III* 59. Se puede pensar en un adorador de la presencia eucarística como Charles de Foucauld, que se vio privado de ella durante meses por permanecer fiel a su tarea contemplativa en la soledad.

este amor él ha llegado a ser más capaz de amar, de volver a encontrar en los demás la sustancia del Señor<sup>30</sup>.

El amor es aquí su propio motivo, no tiene un para qué fuera de sí, «descansa totalmente en sí mismo, es amor simplemente amante, que tiene en sí mismo su propio sentido». El descanso del Señor en el afecto de Juan y el de Juan en el del Señor, este recíproco dar y recibir, no es función de otra cosa. Es descanso precisamente porque no hay que esperar otra cosa. El amor hace que nada falte, que nada tenga que ser de otro modo, que como se está se está bien. Como dice Chesterton, no es que el amor haga de este mundo el mejor mundo posible, sino el mejor de los mundos imposibles, porque el amor aparece como el milagro que se basta para dar sentido a todo, también al sinsentido que a veces hay que experimentar.

Tampoco es necesario añadir a este amor entre Jesús y Juan una apertura a los demás, porque está incluida en el gesto exclusivo entre los dos. Sólo la impureza hace que el amor personal excluya la apertura a otros. Por eso, el gesto que vale por sí mismo, es ya servicio a todos, pues gracias a esta expresión del amor todos pueden reconocerlo. Y así el privilegio de Juan es ya desde un siempre un servicio, pues Jesús «no abraza a todos en serie, sino que confiere también un ministerio del amor», que consiste en que por el gesto y la posición de Juan en Jesús «se muestra que ese amor al Señor realmente existe... se hace visible para todos, sin que los demás puedan sentirse pospuestos. Porque Juan representa igualmente el amor de todos. Él es el hacerse visible del amor. Uno ve en él lo que es el amor»<sup>31</sup>.

Así, Juan revela el contenido de la Eucaristía y, entonces, también del sacerdocio que la sirve. En efecto Adrienne ve que Juan «es aquí al mismo tiempo el primer sacerdote y como tal un estímulo para el amor. Él muestra que el ministerio sacerdotal para nada excluye el ministerio del amor, que más bien tiene como centro el amor». El sacerdote deberá cumplir los deberes de su ministerio con un amor semejante al de Juan por Jesús; más aún, «mientras un sacerdote no se atreva a poner su cabeza en el pecho del Señor, su amor no es todavía completamente entregado». Este amor sacerdotal no sólo exige y produce, sino que «finalmente alguna vez es sólo amor y descansa como amor»<sup>32</sup>.

Si este amor es ya el de un sacerdote católico, una ulterior observación de Adrienne, de especial fineza, abre también la situación de Juan en la Cena a todo hombre cristiano: «Juan es también el amor varonil, sin la menor huella de un desorden; ese amor entre varones, que son puestos juntos en el trabajo, en la tarea, miran en la misma dirección, pero por momentos se vuelven el uno al otro y descansan uno en el otro más allá del ministerio y del trabajo». No todo es producción. En su diferenciación respecto de la mujer, cuyo amor está caracterizado, para Adrienne, por una receptividad fecunda, lo propio del amor varonil es la generosidad que en la búsqueda de un objetivo da todo. Pero precisamente esa generosidad no se convierte en autodestrucción en la producción. «Esta generosidad que se deja tiempo, que hace una pausa, es en todo caso masculina»<sup>33</sup>. La pausa es el momento en que la amistad, surgida en la empresa común, en el interés gratuito común, se afianza como amor estable. Para la vida de pureza de un varón no hay nada más necesario que esta amistad no productiva con el Señor.

El ministerio del amor tuvo en la Cena una tarea concreta, pues, después del anuncio de la traición, *Pedro hizo señas al discípulo amado y le dijo: ¿quién es, de quién habla?* (13, 24). En este hecho ve Adrienne la tarea permanente de la oración al Señor que pide su luz: «Es característico que Juan es encargado por el representante de la Iglesia ministerial con esta tarea». Todos pueden preguntar al Señor en la oración, y pueden preguntar toda clase de cosas, desde lo más objetivo hasta lo más personal. Pero «la pregunta que Juan pondrá al Señor será puesta en el nombre y por encargo de la

<sup>30</sup> Joh III 59.

<sup>31</sup> Joh III 60.

<sup>32</sup> Joh III 60.

<sup>33</sup> Joh III 60.



Iglesia. La Iglesia del ministerio no pregunta ella misma, deja más bien que se haga la pregunta... Aquellos a los que se les confía son los que aman... Incluso lo más oficial: un Concilio, una definición dogmática, sólo es mediado por el amor»<sup>34</sup>. En el caso paradigmático de la Cena es Pedro, el representante del ministerio, quien resume la pregunta de todos: ¿quién es el traidor? Y la pregunta es transmitida al amor de Juan, pues la Iglesia sólo se puede acercar al Señor en el amor. La pregunta es eclesial. El que ama al Señor no considerará que su amor es invadido por preguntas de otros o intereses ajenos, al contrario, el verdadero amante «se dejará privar de sus derechos siempre más por el amor, para devenir un instrumento del Señor así como de la Iglesia. Él adaptará siempre más sus pensamientos y preocupaciones a los pensamientos y preocupaciones del Señor y de la Iglesia». La libertad de los que aman es así, puede dejarse ocupar por las necesidades que no son propias, sino eclesiales. Se manifiesta esta libertad en el modo en la pregunta se formulará. Este es el secreto de la obediencia religiosa, que parte del libre sacrificio de la propia libertad para encontrar una libertad nueva en el amor puro. La Iglesia «se dirige a los amantes, que apoyan siempre su cabeza en el pecho del Señor, con la expectativa de que por ellos las preocupaciones de la Iglesia serán representadas del mejor modo»<sup>35</sup>.

El hecho de que Pedro no habla a Juan, sino que le dice por «señas» que interroga al Señor, indica, en el comentario de Adrienne, el hecho de que «en la vida vital de la Iglesia no todo puede ser expresado en leyes y párrafos y decretos»<sup>36</sup>. La Iglesia debe evitar convertirse en un «paraíso de la letra», dice irónicamente Adrienne en otro lugar, en el que propone como remedio precisamente los Ejercicios de San Ignacio<sup>37</sup>. Más bien Juan «posee como amante el verdadero sentir eclesial, el “sentir con la Iglesia”. Él entiende cada seña y no necesita de un encargo explícito. En esta seña de un discípulo a otro se hace visible la libertad auténtica y amorosa dentro de la Iglesia», la que crea «lo agradable y benéfico de la atmósfera eclesial, esta atmósfera viva, este silencioso y espiritual estar de acuerdo, que es lo contrario de una forma rígida»<sup>38</sup>. La «unión de los corazones» (San Ignacio) se obtiene sólo así, y sólo así la disciplina católica encuentra su vida interna, el amor que es más-grande que uno mismo, el amor entre el Señor y su Iglesia. Y Juan, con su ministerio del amor, es servicio puro a esta atmósfera.

En el cumplimiento del encargo se nos dice que Juan *se inclinó en el pecho de Jesús y le dijo: Señor, ¿quién es?* (13, 25). El comentario de Adrienne insiste en la posición corporal de inclinación como actitud orante: «En esto consiste la oración en la Iglesia: que uno se inclina amorosamente hacia el Señor. El católico no ora ni de pie ni sentado, sino inclinado hacia el Señor. Puede hacerlo porque reposa ya en el pecho de Jesús»<sup>39</sup>. Es decir, de pie o sentados o «supino rostro arriba», la posición del orante cristiano es la que permite descansar la cabeza en el pecho del Señor. El privilegio de Juan se extiende así a todo creyente.

El encargo es cumplido en esta intimidad osada que es humildad cristiana, la humildad que no se esconde de Dios sino que sale a su encuentro y lo adora:

<sup>34</sup> Joh III 61.

<sup>35</sup> Joh III 61.

<sup>36</sup> Joh III 62.

<sup>37</sup> «Al regalar él sus Ejercicios a la Iglesia no hace otra cosa que volver a dar la Iglesia-en-su-origen a la Iglesia que se ha movido, que se desliza, que se ha desplazado del emplazamiento inicial... El convertido no entra en la Iglesia al tocar su periferia, sino que para convertirse recibe algo central que procede de la Iglesia-en-su-origen y lo reporta a ésta... La vitalidad de la Iglesia es asegurada sólo mediante estos eventos centrales. Si no existiesen, la Iglesia... consistiría en este centro, que sólo sería ya Madre-Hijo; todo lo demás lentamente se desmoronaría a partir de allí, porque ya no viviría del centro. Todo el que tiene una misión de revitalización de la Iglesia la recibe del centro Madre e Hijo... Se puede hacer de la Iglesia un paraíso de la letra. Se puede organizar exhaustivamente y hasta el último detalle la dimensión ministerial de la Iglesia y su trabajo en el mundo, y con esto olvidar del todo lo que el Señor ha dicho: dejad que los niños vengan a mí. Olvidar que nosotros debemos ser esos niños. Olvidar que en la alegría reside también lo incomprensible» *Kreuz und Hölle II*, Johannes Verlag Einsiedeln 1976, 396.398.

<sup>38</sup> Joh III 62-63.

<sup>39</sup> Joh III 63.

Este movimiento del apóstol es un misterio puro de ternura. Él se construye un nido en el corazón del Señor. Él osa este acercamiento, este inclinar-se sobre el Señor, porque tiene la verdadera humildad, una humildad que no tiende a apartarse del Señor, sino que entra en Él. Una humildad que se separa de uno mismo y se pierde completamente dentro del Señor. Arrodillarse ante el Señor, perdido en el misterio de su amor, es algo tan irradiante, tan cegador, que no se puede pensar ninguna felicidad mayor. Juan es en esta acción supra-feliz de poder transmitir un encargo de la Iglesia en y para el amor del Señor. En esta felicidad él siente, mientras se acerca, la magnitud del Señor; él se hace más pequeño para estar más cerca. En la sombra de esta magnitud él puede casi borrarse, casi orar impersonalmente. Él no se inclina porque ser un miserable pecador, sino porque el Señor es tan grande y tan bueno. Él no se inclina para humillarse, sino para que Dios sea más grande<sup>40</sup>.

La verdadera humildad cristiana no es tan fácil de definir. Es bien sabido que la ética precristiana no ha conocido esta «virtud», y que nace sólo ante el amor eterno de Dios que ama gratuitamente a quien sabe que no puede merecer ese amor, cuya nobleza íntegra consiste en dejarse amar. La humildad consiste en la iniciativa del hombre que se deja amar por Jesucristo. Esta humildad no calcula, no reflexiona sobre la justa distancia, «sino que simplemente siente la gloria del Amado». Sobre la naturaleza de la experiencia, Adrienne afirma que no es puramente sobrenatural la felicidad que se siente, «lo toma prisionero entera y absolutamente en todos los sentidos». Pero si esta experiencia es también sensible, no hay que entender aquí un eros confuso que busca su satisfacción en la experiencia: «no es un delirio... No es ningún éxtasis orgiástico, en el que él no supiera ya lo que le pasa». Es humildad que obedece a Pedro, que «quiere, más aún, obedecer en el amor, cumplir la misión, en la que él debe mediar entre la Iglesia y el Señor. En esto él se olvida de sí, no se percibe. Es como un niño que presenta sus intenciones a los adultos completamente despreocupado y no posee ninguna importancia propia. No tiene que hacer ningún esfuerzo para no percibirse más; porque él vive inmediata e ingenuamente en el amor»<sup>41</sup>.

La participación en este amor por parte de todos los creyentes, puesto que «el amor no tiene exclusividad alguna y todos son invitados a participar en sus misterios» tiene lugar en la Eucaristía. «Todos los discípulos miran la esencia de ésta primero en la relación entre el Señor y Juan; por medio de esta mirada ellos mismos son introducidos en el amor y ven en su luz ahora, repentinamente, la cena en que participan como un festín del amor del Señor». Lo que los demás reconocen en el amor de Juan podemos llamarlo simplemente «lo eucarístico» antes y más allá del sacramento. Juan es este elemento eucarístico que desborda la sacramentalidad en un «diálogo del todo inmediato con el Señor: del amor al amor... Es como si el Señor aquí por primera vez recibiera en el amor de Juan el amor de los discípulos, en reciprocidad completa. Pero esto es la Eucaristía»<sup>42</sup>.

Lo eucarístico en Juan es el permanecer en el amor de Jesús como Él permanece en el amor del Padre. Lo eucarístico lo podemos entender como un hecho que es la sustancia de la fe en Cristo, que tiene *un* punto culminante en el sacramento y *otro* en la actitud de amor. El hecho histórico de la Cena y el hecho sacramental de la celebración eucarística Juan lo presenta con toda sencillez en una actitud que precede la economía sacramental, que la hace posible y se concentra en ella para vivir de ella con todos en la Iglesia, por lo que se convierte en la vitalidad de la fe misma, una vitalidad que es ya vida eterna. Pues en todo lo anterior no hay que olvidar que en Juan la Eucaristía como evento sacramental tiene el espacio más amplio, tanto como lo tiene la acción ministerial-eclesial representada en Pedro. La recepción del sacramento de la Eucaristía presupone este amor personal y el amor personal eucarístico necesita renovarse en la recepción del sacramento. Los fieles cristianos se acercan a la comunión

<sup>40</sup> Joh III 63.

<sup>41</sup> Joh III 64.

<sup>42</sup> Joh III 64.

eucarística con disposiciones muy distintas, pues los sacramentos son instrumentos de salvación adaptados a la condición de pecador de todo cristiano. El ministerio eclesial que los administra tiene aquí la función de intensificar ese amor: «El ministerio proporciona... a todo amor personal de un creyente la intensidad que aún le falta, y así completado la Iglesia ofrece al Señor lo más propio suyo; la plenitud del amor eclesial». Pero, por otro lado, «el pecador no soporta el contacto inmediato con el fuego desnudo del Señor. Si él recibiese al Señor en la comunión en la misma plenitud con la que Él se le entrega, sería calcinado, tendría que morir o perder el sentido. El ministerio de la Iglesia está allí para atemperar»<sup>43</sup>. Lo intensamente personal del amor pasa por su concentración en el sacramento a una especie de condición «neutral», de «carácter casi ministerial, anónimo, y en esta forma ministerial la Iglesia vuelve a dar el amor recibido, para dejarlo desarrollarse de nuevo en los fieles personalmente». Es como «una potencia de la que se pueden formar las cosas más diferentes»<sup>44</sup>, según el amor destinado a cada uno. El ministerio tiene finalmente la tarea de recordar que «toda la vida cristiana es una misión ministerial»<sup>45</sup>.

La confluencia de amor y ministerio en la Eucaristía tiene para Adrienne un alcance decisivo para la comprensión del sentido de la transustanciación: «Precisamente en la posición en que ministerio y amor se hacen uno en la Iglesia, el Señor se hace presente a la Iglesia, Él es acogido por parte de la Iglesia por Él fundada y por Él existente. Y precisamente en esta posición se da el misterio de la t r a n s u s t a n c i a c i ó n: en el encontrarse el ministerio y la fe»<sup>46</sup>.

Adrienne contempla el evento en el lago de Tiberíades después de la resurrección del Señor. Cuando Juan lo reconoce en la orilla y dice a Pedro *es el Señor*, es como si Él surgiera de la fe de ellos. Porque el Señor siempre está presente entre los suyos, pero «por medio de la fe amante de Juan y de la fe ministerial de Pedro se hace presente p a r a l a I g l e s i a. Así también la hostia en la Iglesia se hace viva por la unidad de la fe amante y ministerial»<sup>47</sup>.

Cuando Juan dice *es el Señor*, él, por decirlo así, pronuncia el primer «Hoc est corpus meum». Las dos expresiones dicen lo mismo, pronunciadas por la boca de la Iglesia, que es la unidad de ministerio y amor. Las dos son la palabra de la fe de la Iglesia. Entonces como ahora el Señor ha regalado la fe, el amor, el ministerio; pero lo ha hecho para llegar a ser en la Iglesia lo que ya es para sí mismo. Para ser realmente el Señor de la Iglesia, tiene que volver a recibir dos veces la fe por parte de la Iglesia, y ciertamente una fe que es al mismo tiempo fe del amor y fe del ministerio, Juan y Pedro, una fe de la Iglesia así como entonces la barca de Pedro era la Iglesia, y así como hoy la transustanciación es posible sólo en la Iglesia. Él no estaría allí si el amor no comunicara al ministerio que Él está allí; pero tampoco estaría sin el ministerio, que administra en la Iglesia su presencia conocida por el amor... Esto es un misterio de su libre disposición: porque Él quiere amor y ministerio, por eso Él se encuentra allí donde amor y ministerio se tocan. Donde sea que se encuentren, allí se puede estar seguro de que el Señor mora entre ellos; y donde el Señor mora, allí también se puede estar seguro de que amor y ministerio se tocan. Con esto se indica lo que la Iglesia debe ser: la síntesis de ministerio y amor en el Señor. Y por eso el Señor espera también de su Iglesia que ambos se encuentren siempre de nuevo<sup>48</sup>.

<sup>43</sup> Joh IV 371 (ad 21, 7).

<sup>44</sup> Joh IV 369 (ad 21, 7).

<sup>45</sup> Joh IV 372 (ad 21, 7).

<sup>46</sup> Joh IV 373 (ad 21, 7).

<sup>47</sup> Joh IV 373 (ad 21, 7).

<sup>48</sup> Joh IV 375-376 (ad 21, 7).

Lo eucarístico-joánico vuelve se manifiesta también como un permanecer en la oración personal abierta a la oración de la Iglesia, de modo que el cristiano ora a solas con Dios y, sin embargo, con todos: «El permanecer es un permanecer en el Señor, pero también con Pedro en la Iglesia. Y la dualidad de este permanecer significa o r a c i ó n». La fe viva busca y ora y «toda oración tiene una forma que señala hacia su origen eclesial, una forma que la Iglesia conoce y que vive de su ministerio». Pero «a causa del permanecer en el Señor» el contenido de la oración no es aferrable ni controlable por parte de la Iglesia. Apenas es entregada «se escapa al orante, y por el permanecer en el Señor es transformada por Él, de modo que se hace fecunda en lo eterno e invisible. El Señor obra aquí como una Eucaristía de la oración». Así la oración alcanza la unidad con Cristo en su más íntimo movimiento, el eterno ir al Padre para de nuevo proceder de Él: con el Hijo de Dios la oración cristiana es glorificación del Padre y, a la vez, transmisión de todo lo que es del Padre al Hijo, transmisión «también de nosotros mismos. En este acto el Señor asume nuestra oración para ampliarla según su sentido, para ponerla a disposición del Padre y para volver a recibirla por su parte en el sentido de su misión filial». Es por eso que «la sustancia misma de la oración se nos escapa», su sustancia es «perder la propia sustancia para ser totalmente asumida en el Señor. El Señor quiere que nuestra oración permanezca en Él»<sup>49</sup>.

Esta relación de la oración con la Eucaristía no es metafórica, parte de la encarnación del Hijo de Dios que le permite alcanzar a los hombres y transformar todo lo humano según su filiación divina, según su relación con el Padre. La transformación mediante la oración es por eso como una «contrapartida de la transustanciación», es un llegar a ser otro en un «misterio... cercanísimo al de la santa Misa», pues la Hostia consagrada no existe para sí misma, sino que quiere vivir en el cristiano y, «en una especie de inversión de la transformación, nos quiere convertir en ella misma»<sup>50</sup>. Pero como el permanecer del Señor con los suyos es a la vez un ir al Padre para volver desde Él, así el orante, sin experimentarlo, va al Padre con el Hijo y vuelve con Él al mundo *católicamente*, en todas las direcciones: «Al ofrecernos el permanecer en Él, nos regala su permanecer en nosotros; pero esto puede significar solamente su salir hacia el mundo y su volver al Padre, su fluir en todas las direcciones, en el cual nos introduce y arrebatara consigo. Su eterno ser-siempre-más-grande, en el que Él nos incluye, sin ningún aquietamiento posible»<sup>51</sup>.

### 3. Lo mariano y la comunión eclesial

El evangelio de San Lucas y el de San Juan nos han transmitido el polo mariano-eclesial de la revelación, Lucas con los relatos de la Anunciación y de la infancia, Juan, en cambio, con sólo dos menciones de la presencia de María en la vida del Señor, en las que es llamada por él «la Madre de Jesús», pero por Jesús mismo es llamada «Mujer». La acción salvífica de Cristo es la del Esposo que necesita para consumir su obra «la respuesta de la Mujer»<sup>52</sup>. Con los relatos de las Bodas de Caná y el de las palabras de la cruz por las que Jesús da a la «Mujer-María» el hijo que es Juan, traza el cuarto evangelio la imagen definitiva de la Iglesia sobre la figura de María. Así como «lo eucarístico» en Juan desborda el momento de la institución del sacramento, «lo mariano» es también una dimensión entera del cuarto evangelio, literariamente incluido entre las Bodas de Caná y el Calvario. Cuando, por tanto, queremos describir a Juan como figura eclesial fundadora, hemos de reconocer en él una especial referencia a María en la que la relación personal deviene comunión eclesial.

De los dos relatos mencionados, el segundo incluye a Juan como el que recibe de Jesús a María. Nos detenemos ahora en el comentario de Adrienne von Speyr a Jn 19, 26-27 sobre este momento de la

<sup>49</sup> Joh IV 508 (ad 21, 23).

<sup>50</sup> Joh IV 509.

<sup>51</sup> Joh IV 511.

<sup>52</sup> Cf. la presentación de la mariología entera bajo este título en H. U. von Balthasar, *Teodramática III. El hombre en Cristo*, Madrid 2007, 263 ss.

pasión del Señor<sup>53</sup>, tomando en cuenta también el capítulo MARÍA Y JUAN en el libro *Ancilla Domini* de la misma Adrienne.

Jesús se dirige desde la cruz en primer lugar a María, pero Él abarca «con una sola mirada a la Madre y al discípulo amado. Y en el fondo se dirige a ambos ya al dirigirse a la Madre... Cuando Él dice a la Madre: *He ahí a tu hijo*, Juan está ya incluido en la palabra». Esta palabra de la cruz es una palabra de comunión, más aún, es la palabra que crea la primera comunidad cristiana que existirá al morir Jesucristo, porque los discípulos, la comunidad del Señor, se han dispersado. Por parte de Jesús se trata de un testamento, porque pronuncia estas palabras en su agonía. De manera que María es en la cruz la Iglesia como Virgen Fiel, que es ya Madre de los discípulos por este don virginal de Cristo. «El Hijo tampoco deja sola a su Madre al final de su camino, en la cruz... le da a su una nueva fecundidad sobrenatural, la forma de una nueva comunidad sobrenatural con el apóstol Juan»<sup>54</sup>. Esta comunión es una consolación para ella en medio del sacrificio. Ambos, la Madre y el discípulo, son asociados uno al otro cuando cumplen el sacrificio de la obediencia de decir sí a la muerte del Señor, el Hijo y el amigo, para los dos el centro y sentido de su vida, sin el que no hay ya ningún horizonte, pues la orientación hacia el Padre que han recibido de Jesús no se puede vivir sin Jesús. Ellos representan al pie de la cruz el sacrificio de la Iglesia<sup>55</sup>, el del consentimiento esponsal a la consumación de la misión del Señor Esposo. Y así como Él muere en el abandono del Padre ellos quedan abandonados sin Jesús. El sacrificio no está en renunciar a un bien por otro más grande, lo cual no sería un verdadero sacrificio, sino una elección entre dos bienes. El sacrificio consiste en la renuncia «a un bien que se ama para que Dios reciba lo que Él desea». El sacrificio está en no saber que hará Dios de lo que se le ofrece. «El sacrificio reside en que la visión total es entregada»<sup>56</sup>, en que toda expectativa es dejada de lado, de modo que todo el sentido de lo que ocurre es dejado a Dios.

En ese trance son asociados María y Juan por Jesucristo. Por eso la relación entre ellos «está totalmente abierta al Señor. Pero esa apertura brota... del efecto explosivo del sufrimiento en la cruz. Ambos están a punto de perder al Señor humano... Humanamente la curva de la vida de ambos declina junto con la del Hijo hacia la muerte y el infierno... Pero el Señor configura para ellos este fin como un inicio»<sup>57</sup>, que es fruto del sacrificio del Señor en ellos, es el *magis* inesperado, fecundidad divina en el trance de morir. Esta primera comunidad cristiana sin el Señor (pero con Él, *in statu sacrificii actu primo redemptionis*) es comunión de los vírgenes y su fecundidad es la «del estado de perfección. Nada aquí recuerda ya al matrimonio»<sup>58</sup>. La relación humana entre ellos es real; Juan acoge a María, que viene a él en obediencia sobrenatural al Hijo de Dios agonizante y que trae «una tensión nueva a su obediencia a Dios: la tensión de la relación humana en el interior de la relación a Dios». A diferencia de la comunidad matrimonial, en la que marido y mujer se refieren inmediatamente uno al otro, aquí no existe ya «esa relación inmediata», sino que cada uno es recibido porque «es totalmente transparente a Dios»<sup>59</sup>. Hay una cierta impersonalidad, que los votos religiosos heredarán en la vida posterior de la Iglesia en dicha transparencia hacia Cristo. Esta está fundada en la permanente presencia de la intención

<sup>53</sup> Sobre la cuestión histórico-crítica de las siete «palabras de la cruz», cf. H. U. von Balthasar, *Teología de los tres días*, Madrid 2000, 107-108. Junto a la palabra «fundamental» del abandono, la única en Marcos, «las restantes pronunciadas en la cruz se podrían entender, sin menoscabo esencial de su alcance, como interpretaciones de la situación efectiva, objetiva y subjetiva, de juicio, que habla con suficiente claridad en el acontecimiento... Así mismo, la entrega de la Madre a Juan tiene verosimilitud histórica, pues explica porqué María en el futuro vive en casa del discípulo; pero, pese al amoroso interés por la Madre situado en primer plano, tiene un sentido teológico más hondo: el Hijo crea la comunión de la cruz con su Madre abandonándola, lo mismo que el Padre abandona al Hijo: “homo purus pro Deo vero” (S. Bernardo)».

<sup>54</sup> *Ancilla Domini*, Fundación San Juan, Rafaela (Argentina) 2005, 140.

<sup>55</sup> H. U. von Balthasar, a partir de esta visión de Adrienne von Speyr del sacrificio de la Iglesia, ha hecho una aportación teológica sobre la Eucaristía de valor extraordinario, nos parece, en *LA MISA, ¿ES UN SACRIFICIO DE LA IGLESIA?*, en *Puntos centrales de la fe*, Madrid 1985, <sup>56</sup> *Joh IV* 145.

<sup>57</sup> *Ancilla Domini* 144.

<sup>58</sup> *Ancilla Domini* 145.

<sup>59</sup> *Ancilla Domini* 146.

del Señor y del horizonte total de su misión, consumada en el sacrificio de la cruz, en la relación entre María y Juan:

En él la Madre reconocerá tanto el amor que el Hijo tenía al discípulo como el amor del Hijo que ama vitalmente en el discípulo. Porque el amor que el Señor tiene por cada uno de los suyos nunca se detiene en ellos: es lo más comunicable que existe y sigue siendo vivo sólo cuando es transmitido. La esencia del amor del Señor a un hombre reside en este derroche y es por eso prodigalidad: si uno lo recibe queda obligado a prodigarlo a su vez<sup>60</sup>.

Por tanto, a diferencia de las relaciones excluyentes del amor humano, en el caso de María y Juan «precisamente lo más personal de su amor debe ser vuelto a donar, precisamente en lo más íntimo no es celoso». Y esta obligación de transmitir es sacrificio, primeramente de María, que para recibir a Juan debe renunciar a Jesús. Este deber-transmitir puede implicar en el amor el sacrificio que el Señor exige de nuestro amor, así como el amor que Él muestra a la Madre al donarle Juan es un fruto del sacrificio de la Madre. «Amor y sacrificio tienen en lo cristiano una relación inmediata y tan viva que no puede ser interrumpida sin que el amor y el sacrificio mueran. Viven uno el otro en el Señor, en una unidad indestructible»<sup>61</sup>.

Cuando Juan, por su parte, oye al Señor decir *he ahí a tu Madre* (19, 27), «el Señor virginal dona al discípulo virginal la Madre virginal». Empieza la presencia de la virginidad en la Iglesia, y no terminará en este mundo porque su origen está en el Señor que ha venido del Padre y va al Padre. Por eso la virginidad «toma su sustancia del más allá... La virginidad es un misterio absolutamente del más allá». En este mundo se percibe sólo la renuncia, pero este carecer es ya participación en la plenitud del cielo, lo cual significa que la virginidad es una característica del amor intratrinitario que Jesús ha vivido en la tierra y ahora comunica a su Iglesia en María y Juan como

participación en el misterio de la fecundidad de las divinas personas. Nada es más fecundo que la relación del Padre y el Hijo: cada uno de sus actos lleva un fruto en sí incondicionado. Toda la fecundidad del Hijo en este mundo procede de su relación con el Padre y es al mismo tiempo revelación de esta relación. Por eso el Hijo debe ser virgen. Si no lo fuera llegaría el momento en que Él se revelaría y reflejaría a sí mismo y no al Padre. Pero esto es completamente imposible. Su fecundidad está perfectamente unida al Padre del más allá. Pero en esta fecundidad tienen parte tanto la Madre como el discípulo Juan<sup>62</sup>.

La introducción de Juan en la virginidad es por eso a la vez introducción en la relación de Jesús con el Padre, completamente virginal, que no es mera ausencia de pecado, sino mucho más, «pureza positiva de la mirada franca hacia el Padre. Por eso Él deseaba encontrar en Juan la misma pureza y libertad de la mirada espiritual dirigida a Él y por Él al Padre». La renuncia virginal de Juan es renuncia «a vivir el momento», para que el Señor llene «su vida, su alegría, su amor con valores eternos». Esta «escatología de presente» o presencia del amor eterno en el hoy, típicamente joánica, es regida desde arriba, no por las condiciones humanas del amor sino por el Espíritu Santo. No es de ninguna manera huida del mundo, sino fecundidad divina en el mundo: «así como la Madre no ha concebido al Hijo de un varón, Juan tampoco será un hijo en el sentido corporal. Él será un hijo en el Espíritu, porque su filiación empieza en donde reside escondido el misterio total de la virginidad de la Madre y del Hijo». Todo adquiere las dimensiones nuevas de la encarnación de Dios. La virginidad de Juan le ha permitido aprender de Jesús a «amarlo continuamente en vista del amor del Padre, por tanto a no detenerse en el

<sup>60</sup> Joh IV 146.

<sup>61</sup> Joh IV 146-147.

<sup>62</sup> Joh IV 151.

Señor amado sino amar atravesando hasta la fuente del amor en el Padre». La virginidad es un misterio de amor poco comprensible precisamente porque siendo relación personal con el Padre y con el Hijo participa de esa condición del amor divino por la que la propia persona no es nunca el término del amor, sino que «todo toma su sustancia, su eficacia, su permanecer y devenir en y para la eternidad». Es seguramente éste un rasgo del Espíritu Santo. Respecto del prójimo esto significa servicio al que se concede una fecundidad divina: «El que es virgen... es inmediatamente para el Señor, su relación respecto del prójimo es tarea y misión a partir de esta inmediatez. En la inmediatez respecto del Señor reside la inmediata participación de su fecundidad en el Espíritu». Por eso la virginidad exige la renuncia a calcular los frutos o medir la fecundidad de la propia entrega: «El Señor se entrega Él mismo infinitamente al Padre infinito, y por eso hace que la fecundidad virginal llegue a ser ilimitada»<sup>63</sup>.

Hemos ya afirmado que la palabra del Señor es recibida por María y Juan en obediencia. « La virginidad en el Señor se funda siempre en la o b e d i e n c i a, que a su vez se funda en el amor. Por eso la verdadera virginidad sólo es dada cuando recibe la forma del vínculo y la obediencia». La virginidad sin la obediencia amorosa sería una mera continencia respecto de la sexualidad que no es un estado cristiano. A la vez, si el Señor «dispone de los vírgenes», lo hace «privándose Él mismo de su Madre y de su discípulo. Lo hace en un acto de p o b r e z a, más aún, en la condición de la pobreza más extrema, de la que fue expresión la división de sus vestidos. Si Él, por tanto, requiere de los vírgenes la renuncia al amor terreno, la pobreza en el amor terreno, los introduce así sólo en su propio misterio»<sup>64</sup>.

De este modo la nueva comunidad de María y Juan es la vez célula primera de la Iglesia e inseparablemente célula de la vida consagrada, unidad de los tres votos, unidad de renuncia y fecundidad, fecundidad que Dios le concede a partir de esa primera comunidad, abierta al Señor Jesucristo y al Padre, fecunda en el Espíritu Santo. La virginidad es comunión con María, no aislamiento ni relación exclusiva con Dios, cuyo amor tiene esta misteriosa capacidad de comunión inclusiva y exclusividad:

En el futuro la forma de vida virginal en la Iglesia no la representan ni el discípulo virgen solo, ni la Madre virgen sola. En el comienzo de esta forma de vida está más bien una pareja virginal. Esto es un misterio del amor absoluto del Señor. Él ha amado tanto a los dos que los ha destinado, en su despedida, a ser los fundadores de un nuevo linaje: el linaje de sus sacerdotes, de los religiosos. La reunión de ambos es un fruto también de todo el amor humano del Señor por los dos. A partir del más puro amor terreno Él los hace participar en su amor al Padre. Dios, que ideó las creaturas y las ha llevado a la existencia, ha permitido a su Hijo asumir la forma de una de estas creaturas; le ha regalado también un nuevo amor, el amor que viviría en cada uno de sus creaturas si el pecado no lo hubiera impedido. Y puesto que el Hijo es Dios, no puede recibir este nuevo amor si no colocándolo dentro del centro de su amor al Padre, Él no puede asumir el amor humano si no dejándolo ser fecundado, dejándolo crecer y ampliarse dentro de su amor al Padre, del que también nace su amor divino a los hombres. En la fuerza de este amor humano introducido en el amor divino el Señor reúne a la Madre y al discípulo, y la vida común de ellos será la primera realización en la tierra de ese amor que vive en Dios. Lo será en un sentido tan puro y perfecto que no se agota en sí misma, sino que, por la gran sobreabundancia que contiene en su pureza, deviene el arquetipo y la fuente primordial para todos los que en el seguimiento vivirán en la misma forma de vida<sup>65</sup>.

Esta virginidad, decíamos, es renuncia y fecundidad, pero es necesario contemplar tal unidad en la convivencia de María y Juan para no perder el sentido de la virginidad cristiana en las varias

<sup>63</sup> Joh IV 152-153.

<sup>64</sup> Joh IV 156.

<sup>65</sup> Joh IV 157-158.

interpretaciones culturales y filosóficas de la corporeidad y en especial de la diferencia sexual de hombre y mujer. Entre María y Juan, «su amor virginal recíproco no está caracterizado del todo por la renuncia o por la lucha contra los instintos, sino por su amor común al Señor, por su mirada común al Señor». Así aparece la virginidad, con todas sus renunciaciones, no tanto como «una defensa negativa o en una mortificación, sino en un florecimiento positivo de las posibilidades del amor, tal como están en el Señor y son caracterizadas por su penetración del amor humano con el amor divino al Padre»<sup>66</sup>. Lejos de ser algo inhumano, es la asunción de todo lo humano en el modo en que Padre ama al Hijo. Es una asimilación al Padre que hace espacio absoluto al Hijo. Si es auténtica, la virginidad «no tiene nada de afectación ni de falta de humor, no es una vida espiritualizada en el desprecio de la carne». Más aún, Adrienne ve en el sacrificio del virgen algo tan pequeño ante el amor que viene de arriba en carne y sangre, que el virgen, lejos de sentirse en una situación trágica, al constatar la pequeñez de su sacrificio con el sacrificio del Señor, tiene que reconocer que «la virginidad es un intento casi humorístico (¡tan grande es la desproporción!) de caminar sobre las huellas del Señor»<sup>67</sup>. Este buen humor en el seguimiento del que por Cristo es tenido por vano y loco (Ignacio), esta alegría de intentar diariamente lo imposible que es posible porque Dios lo toma en serio, es lo joánico en la Iglesia, que se concreta especialmente en el varón cristiano virgen, el cual «renuncia al poder de engendrar hijos, al poder sobre la mujer», en el sí a «una acción» del Señor, a la misión encargada, mientras que «el sí de la Madre y con ella el de la mujer va en general abierto a entrar en toda posible disposición de Dios; es el sí del puro escuchar, de la contemplación. A partir de este sí virginal Dios crea la fecundidad y por ello la maternidad»<sup>68</sup>.

Pero todo esto tiene lugar en el Calvario, durante la agonía del Señor en la cruz. Esto no puede quedar atrás como un fundamento lejano, sino la virginidad queda vinculada necesariamente al sacrificio de Cristo:

La virginidad, varonil y femenina, surge de la cruz... Ambos misterios, pasión y virginidad, demuestran de nuevo que son sólo uno: en el origen como en el desarrollo. Los dos tienen sentido sólo en el Señor. El sufrimiento en sí mismo, sin una mirada al Señor, es desesperación; continencia para sí sin una mirada al Señor es esterilidad. Ambas cosas en vista del Señor son la máxima fecundidad que es iniciada por la comunidad de la Madre y Juan en el amor del Señor<sup>69</sup>.

Lo mariano en Juan, intentando resumir, es su con-vivencia con María, convivencia que es origen de la comunión eclesial, virginal por la presencia inmediata de Cristo y la apertura al Padre en su eternidad. Es fecundidad en el Espíritu, como en la encarnación del Hijo de Dios en el seno de María.

La relación de María con Juan está abierta en modo especial a Pedro. Por un lado porque Juan es también sacerdote con Pedro y bajo su autoridad. María, la primera en la fe, precisamente por ello se somete a la regla de fe de los apóstoles, como una creyente más. Por eso «ella creerá lo que Juan crea. Por medio de él, varón y sacerdote, ella está como la mujer en la Iglesia. Su fe se vincula a la fe de la revelación, porque ambas forman la unidad de la virginidad. Pero la fe de la revelación de Juan forma, por su parte, una unidad con la fe eclesial de Pedro. En este aspecto Juan es el centro en el que María y Pedro se unen. Él lo es porque representa el amor». Y en ese contacto se da también la dependencia de Pedro respecto de María: la fe perfecta y arquetípica de María, fe inmaculada en Dios es norma también para el ministerio eclesial. Más aun, la Inmaculada Concepción de María y la infalibilidad del magisterio eclesial están vinculados directamente. El ministerio no puede «examinar y decidir, por lo que toca a la

<sup>66</sup> *Joh IV* 158-159.

<sup>67</sup> *Joh IV* 160.

<sup>68</sup> *Joh IV* 160-161.

<sup>69</sup> *Joh IV* 161.



sustancia de la fe, de otro modo que no sea en el sentido que la Madre ya conoce. Su fe está en el mismo punto en que está la infalibilidad de la Iglesia. La Madre y la Iglesia han llegado a ser al mismo tiempo, en la cruz, la Esposa de Cristo»<sup>70</sup>.

Este misterio de las relaciones entre María y Pedro, por la mediación de Juan, depende íntegramente de la relación del Espíritu Santo con cada uno de ellos. Sin poder aquí detenernos en la intuición de Adrienne sobre la constante disponibilidad del Espíritu Santo para la Iglesia y para cada creyente, que llama también «ministerialidad del Espíritu», baste decir una palabra sobre lo que nos atañe. «La Madre ha estado a disposición del Espíritu Santo; está establemente a disposición del Espíritu Santo... El Espíritu ha quedado obligado a estar a su lado siempre que lo necesite. No se podría negar, después de que ella no se le ha negado. Por medio de la gracia de la maternidad que Dios le ha concedido, ella ha sido elevada a la altura del Espíritu»<sup>71</sup>. Adrienne ve también a María bajo el examen constante del Espíritu Santo, como arquetipo de la Iglesia dócil y fiel al Espíritu<sup>72</sup>. Respecto de Juan y Pedro, el amor del primero «está hasta tal punto enraizado en Dios, que el Espíritu Santo no puede faltar en este amor. El que él esté en el amor significa inmediatamente que también está en el Espíritu Santo». La Iglesia ministerial pide siempre de nuevo el Espíritu, que ciertamente le asistirá. «La Iglesia amante, en cambio, no necesita implorar primero al Espíritu para saber que ella está en Dios; porque en el amor la auténtica cercanía y la auténtica distancia ya se han producido. Juan sabe elementalmente que él es amado y que ama». El Espíritu Santo es su sustentación, como confianza, porque la Iglesia del amor es una iniciativa especial del Espíritu, iniciativa siempre actual, nunca ya establecida como el ministerio. Juan no quiere alcanzar al Padre y al Hijo, más bien se puede decir que él toma la posición del Espíritu, como glorificador del amor del Padre y el Hijo, como alegría de la comunión entre el Padre y el Hijo. «Pedro examina para estar preparado en el momento dado. Juan está ya preparado, él no es más que eso. Pedro ha recibido un ministerio que él no ha deseado para sí mismo. Así que el Espíritu debe vigilar continuamente el ministerio», Juan tiene siempre como tarea «el cumplimiento de su propia inclinación: amar Su amor está hasta tal punto enraizado en Dios, que el Espíritu Santo no puede faltar en este amor»<sup>73</sup>.

Si la relación entre María y Juan aparece así como la primera célula de la Iglesia, y célula virginal de la vida consagrada, es necesario recordar que Juan es también, como apóstol, sacerdote virginal. Ciertamente al pie de la cruz él es el sacerdote convocado al Calvario inmediatamente por el amor, no por una obligación ministerial: María «se ajusta al ministerio de Juan, al ministerio en la forma especial de unidad de ministerio y amor... Esta forma de Iglesia es la que el Hijo que se marcha da a su Madre para que la proteja... la restituye... al sacerdocio del amor que por ahora, en la cruz, tiene el primado»<sup>74</sup>. Visto así, el sacerdocio está dentro de la virginidad, de modo que la convivencia virginal de María y Juan, como figura eclesial fundante, incluye la relación del sacerdocio con el celibato. Si esta relación no tiene el carácter de absoluto en el sentido de que no pudiera haber sacerdotes casados, sí lo tiene en el sentido de la plena «justeza» del sacerdocio, que no sólo no quita a María su puesto en la Iglesia, sino tampoco en el sacerdocio arquetípico del Señor: «El ministerio sacerdotal de Juan no descansa exclusivamente en su relación de amistad con el Señor. Es un ministerio justo. Y la Madre está incluida en este ministerio... Su fecundidad tenía que co-hacer la extensión eucarística del Hijo; puesto que ella ha dado a luz, tenía que recibir participación en el nacimiento de la Iglesia». El sacerdocio ministerial recibe en Juan de María la custodia de la Madre, según la voluntad del Señor, que la hace especialmente cercana a los sacerdotes. Y María recibe del sacerdote Juan esa co-extensión eucarística en su misión, con lo cual «ella recibe parte en la misión de todos los cristianos». La mediación mariana

<sup>70</sup> *Joh IV* 208-209 (ad 20, 8).

<sup>71</sup> *Joh IV* 211 (ad 20, 8).

<sup>72</sup> *Das Wort und die Mystik II. Objektive Mystik*, Johannes Verlag Einsiedeln 1970, 119-167.

<sup>73</sup> *Joh IV* 210-211 (ad 20, 8).

<sup>74</sup> *Ancilla Domini* 146-147.

de todas las gracias, en la visión de Adrienne, es una consecuencia de esta extensión eucarística de la presencia de María, a través del discípulo a quien ha sido confiada. Porque «ella no es arrebatada hacia lo divino... ella permanece junto con el permanecer de Juan. Por medio de este vínculo ella adquiere también la apertura hacia el siempre-más-grande del Hijo», y si un día ha concebido al Hijo siempre-más grande, «ahora ayuda a que el siempre-más-grande del Hijo se realice en el hombre. Así, ella al mismo tiempo es más firmemente incorporada a la humanidad, y más firmemente introducida en la misión del Hijo, por medio del permanecer con Juan hasta el regreso del Señor»<sup>75</sup>.

Pero esta referencia de María a toda la humanidad parte de su relación personal con Juan. Esta convivencia, centrada siempre en Jesucristo, es la forma real del amor al prójimo, «se convierte en la fuente misma y nos incluye a todos. Este amor es auténtica mediación católica, que como tal ilumina la doctrina católica acerca de los santos», y ellos «son la prueba de la posibilidad del cristianismo», sin cuyo ejemplo y complementación quizá la esperanza de poder vivir el amor cristiano, «seguiría siendo para nosotros algo inverosímil»<sup>76</sup>.

Seguramente aquí está la solución más honda para la famosa cuestión joánica de la comprensión del amor al prójimo como amor al hermano: para Juan el prójimo es María, que vive con él la fraternidad fundada por el Señor. En la tradición cristiana la condición de «hermana» atribuida a María, ha estado presente de un modo más bien discreto, aunque cierto, pues está implicada tanto en su filiación adámica como en su solidaridad con Jesucristo, hermano nuestro<sup>77</sup>. Desde luego que las relaciones de filiación y fraternidad no pueden ser comprendidas aquí sino desde la nueva creación en Cristo, en el mismo sentido en que el Señor prohíbe llamar padre a nadie en la tierra, porque «todos vosotros sois hermanos» (Mt 23, 8). Así, si Adrienne von Speyr habitualmente se refiere a María como «la Madre» (como la llama el evangelio de Juan tres veces con evidente intención teológica, en 19, 26-27), también reconoce la necesidad de recibirla como hermana, en virtud de la escatología neotestamentaria con su cumplimiento ya presente en Jesucristo, el verdadero *eschatos*, con un reflejo inmediato en la vida consagrada:

Cuando uno reconoce a algunos hombres en el umbral del cielo, no son para uno ni cónyuge ni hijo, sino hermano, y no ya no son madre o hija, sino hermana. Las relaciones que tienen los consagrados entre ellos son una preguatación del cielo. María deviene, al pasar desde la cruz la comunidad virginal con Juan, la hermana de éste. El Hijo mismo asume la relación de hermano, si bien Él es Dios. En la encarnación tomó consigo las relaciones naturales para finalmente suspenderlas. Él confía su Madre a Juan, pero también ellos deben plantear la relación-madre-hijo en el seguimiento del Hijo. Si un hombre va a un monasterio para hacer penitencia por los pecados del mundo, él se volverá anónimo para el mundo y el mundo anónimo para él. Terminan la cercanía y la lejanía y la diferenciación de las relaciones humanas para pasar a ser una relación de hermano y hermana<sup>78</sup>.

<sup>75</sup> *Joh IV* 504-505 (ad 21, 23).

<sup>76</sup> *Joh IV* 506 (ad 21, 23).

<sup>77</sup> La tradición ve esta condición de María como dogmáticamente necesaria, por la hermandad que nos une con ella en la descendencia de Adán y la universalidad de la redención de Cristo. El Papa Pablo VI recordó esta doctrina básica en su conocido discurso de clausura de la tercera sesión del Concilio Vaticano II, del 7 de diciembre de 1964. La conciencia de esta la condición de hermandad de María, sin embargo, no es tan frecuente respecto del trato del creyente con María. Está presente, por ejemplo, en la tradición de la Orden del Carmen, *Madre y Hermana* de la misma. Sobre todo a partir del siglo XV, al parecer en un ambiente de cierta polémica, algunos autores son muy explícitos al respecto. Cf. <http://www.carmelitasav.org/doc/temas/tema28.pdf> Sin la utilización del nombre, se puede reconocer la relación de hermandad en la famosa «ventaja sobre María» que encuentra Teresa de Lisieux: «Debo reconocer, Santa Virgen, de ser más afortunada que Vos, porque yo la tengo a Vos como Madre, mientras que Vos no tenéis una Virgen a la que amar... Así nosotros somos más ricos que Vos: poseemos a Jesús y también Vos nos pertenecéis». Efectivamente, este diálogo es más fraterno que filial.

<sup>78</sup> *Erde und Himmel III* n. 2125, Johannes Verlag Einsiedeln 1976. Véase también esta otra página del mismo diario: «En la mañana Adrienne vio al despertarse a la Madre de Dios. Ella era diferente que en otros casos; se podría decir que esta vez lo maternal era en

La relación entre Juan y María, por tanto, que es de filiación y maternidad en esta nueva ley del amor, da paso a la condición escatológica, vivida en este eón, de fraternidad. El amor entre ellos es la fuente misma del amor fraterno y nos incluye a todos. En efecto, para darla a la Iglesia, el Señor ha entregado María a Juan. Y éste ama a María, pero está en todo momento ante «el siempre-más del amor del Hijo a la Madre», por lo que, pare cumplir su ministerio de representar al Hijo ante ella, «debe aprender seriamente... a amar a la Madre como ser humano, tal como el Hijo la ha amado». Es una escuela del amor, en la que «no se permite llegar a ninguna adaptación, ningún compromiso, ninguna resignación, ningún abandono de la tarea. Todo debe ser cumplido en la forma completa del amor». Así, en la relación entre María y Juan surge la medida del amor fraterno o del amor al prójimo: «la Madre es la primera que ha de reconocer al Hijo en el prójimo. Al vivir juntos ambos, se cumple el mandamiento que ha dado a los hombres: ellos se aman mutuamente porque Él lo ha querido así y porque ellos reconocen uno en el otro al Hijo». Si para María es, evidentemente, más clara la desproporción entre el Hijo y los hombres, su amor por Juan es, sin embargo, completamente real porque ese «amor bilateral permanece en el Señor», de modo que cada uno encuentra en el otro al Señor y su amor. El amor al prójimo, visto desde aquí, remite a la Eucaristía, pues es amor que el Hijo pone en cada uno y que sólo así, entregado totalmente a los hombres, vuelve al Padre. «Eucaristía y amor del prójimo, en su unidad y compenetración, son presentados como espejo la una del otro y viceversa a los dos seres humanos que han estado más cerca del Señor –tan cerca como se puede estar de la fuente–». Ambas cosas son «permanecer del Señor y permanecer en el Señor», en el que todos los cristianos tienen su misión precisa, «en correspondencia a la misión de María y de Juan»<sup>79</sup>. Así, lo eucarístico y lo mariano en la figura eclesial de Juan se unen como un mismo amor que viene de Dios y se difunde a todos católicamente.

*4. Lo joánico como amistad y adoración del Señor.  
Amor como conocimiento, confesión del pecado y testimonio*

El comentario de Adrienne al evangelio de Juan está enmarcado por dos retratos que ella traza de la figura del apóstol. Al inicio, bajo el título A MODO DE INTRODUCCIÓN, nos encontramos una descripción del autor del evangelio en su relación con el Señor. Al final, comentando las palabras conclusivas: «Este mismo discípulo es el que da testimonio de estas cosas y el que las ha escrito, y sabemos que su testimonio es verdadero» (21, 24), se resumen los aspectos esenciales de su figura personal en el de testigo. Nos acercamos a estas páginas, tomando del comentario al Apocalipsis la definición de lo joánico: «Juan... en el evangelio representa el amor de amistad al Señor»<sup>80</sup>.

El retrato inicial tiene su centro en esta intuición: «El Señor es para Juan a la vez amigo y Dios. Él reconoce en el amigo lo divino y en lo divino la amistad realizada». Amistad y adoración son los dos rasgos que definen la relación de Juan con el Señor, lo cual es consecuencia inmediata de la percepción de Jesucristo como Verbo de Dios encarnado: «Si prescindimos de María, quizás nadie entienda humanamente la encarnación mejor que Juan»<sup>81</sup>. Sería, sin embargo, erróneo, pensar en que la

---

ella algo como de hermana. Ignacio estaba junto a ella, y ellos hablaban sobre la vida en la tierra de él. Ignacio hizo, con todo el respeto debido, un pequeño reproche, que ella le había tenido oculto este elemento de hermana durante su vida terrena. En la tierra él sólo había sido como el más indigno servidor de una Reina tan grande. En el trato con ella, por decirlo así, siempre había estado en una tensión más allá de sí mismo. Y luego, cuando llegó al cielo, ella se ha manifestado completamente distinta. Como alguien igual a uno mismo. Adrienne aclara: como cuando un paje se debe esforzar terriblemente en la corte para ganarse las espuelas. Él tiene que observar mil reglas de la corte. Y cuando llega el momento el rey de repente le da un golpe en la espalda y dice: “Basta de bromas, nosotros somos hermanos y no necesitamos disimular”» (*Erde und Himmel* I n. 889, Johannes Verlag Einsiedeln 1975).

<sup>79</sup> *Joh IV* 505-506 (ad 21, 23).

<sup>80</sup> *Apokalypse. Betrachtungen zur geheimen Offenbarung*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1950, 447 (ad 14, 3).

<sup>81</sup> *La Palabra se hace carne* 9.

adoración se dirige a la divinidad del Señor y la amistad a su humanidad. Como frecuentemente en cristología, amenaza también aquí esta solución “nestoriana” que no encuentra la unidad del Hombre-Dios en su persona, es decir, en su relación con el Padre y con el Espíritu Santo, sino en alguna mediación suplementaria. En efecto, puesto que el Señor ama a Juan «de modo sobrenatural, cristiano y divino, pero también incondicionalmente humano», la unidad de la entrega de Juan al Señor es el acceso verdadero a Señor mismo, a su unidad personal en la dualidad de naturalezas divina y humana. Lo esencial de Juan se capta en el punto en que «lo natural y lo sobrenatural se entrelazan en una unidad y siempre de nuevo procuran avanzar a partir de esa unidad, para volver a configurarla e interpretarla», allí donde el creyente puede co-actuar esta unidad y cumplirla en «una acción que asume en su servicio todo lo que es natural y sobrenatural en el hombre»<sup>82</sup>. El orden entre ambas instancias es evidente, pero no implica ningún oscurecimiento de lo humano en lo divino ni de lo divino en lo humano. Lo humano concretísimo, sin ser destruido, se abre a las dimensiones del amor trinitario y del amor de Dios a todos los hombres: «Tanto el Señor como Juan se sirven del amor natural para iluminar el amor divino, para aclarar cuánto ama el Padre a los hombres en la creación y en el envío del Hijo»<sup>83</sup>. Por parte de Juan, él «ama a Dios Padre por el hecho de que en el Hijo le ha regalado un amigo. No sólo un ejemplo, no sólo un maestro, no sólo un Señor y Dios, sino el amigo cercano». En Jesús Juan percibe «cómo se adora a Dios, pero también cómo se ama al prójimo; cómo se recibe la fe de Dios, pero también cómo, agradeciéndola, se ha de regalar a Dios; sí, como se recibe de las manos del Padre el regalo del Hijo y cómo se restituye el Hijo al Padre en la amargura de la hora de la cruz»<sup>84</sup>.

La más alta visión «dentro del amor de Dios que a un hombre puede llegar a serle participado» la recibe Juan de Jesús a través de la amistad que viven. La tentación de reducir esta visión del Logos divino a un acto intelectual humano, que es la perenne tentación del pensamiento cristiano, está superada *ab initio* por su origen en la amistad, desde la que fluye y desde la que se renueva dicha visión. La integridad de todo lo humano de Juan es conservada por la amistad, de modo que su conocimiento de Dios no impide la naturalidad con que experimenta «las cosas más sobrenaturales»; no hay ninguna falsa solemnidad ni afectación. El amor del Señor es el lugar en el que su humanidad se encuentra situada y a partir de este hecho puede recibir todo lo que «el amor le muestra y revela». No habría por tanto que concebir la gracia sólo como un don que desciende sobre la naturaleza, sino más profundamente como un traslado de la naturaleza al amor sobrenatural, en donde podrá subsistir bajo la ley de Cristo, mediante un paso natural-sobrenatural de amistad. «Juan experimenta el amor como un regalo de la gracia, regalo que implica la exigencia de donar toda la vida. Él sigue al Señor, estará bajo la cruz, le sobrevivirá y experimentará el Apocalipsis». Lo sobrehumano de la exigencia no pasa a primer plano nunca, porque sabe que toda respuesta del Señor «será una respuesta del amor. El cerco del amor se ha cerrado definitivamente en torno a ellos; lo extremo, lo más oscuro, lo más incomprensible que pueda suceder, ocurrirá siempre dentro de ese cerco»<sup>85</sup>. Juan permanece en lo esencial al permanecer en el amor.

Juan tiene que hacer un camino, pero éste no significa propiamente un progreso porque «en la incondicionalidad del amor ya donó todo desde la primera hora». Su sugerencia de pedir fuego del cielo contra Samaria es un acto ingenuo de amor en la fe que mueve montañas. También su posición ante la petición de su madre a Jesús de ocupar sus hijos un puesto privilegiado en el Reino de Dios no implica ninguna presunción, «es una respuesta del amor», ciertamente ingenua, pero confiada en la gracia de Dios, como para el niño los problemas están resueltos con la sola presencia de la madre. La interpretación de Adrienne de estos dos episodios sinópticos de Juan incluye la importante intuición de que el amor real no es un producto de la madurez, sino su origen. Es preferible el entusiasmo del

<sup>82</sup> *La Palabra se hace carne* 7.

<sup>83</sup> *La Palabra se hace carne* 7.

<sup>84</sup> *La Palabra se hace carne* 9.

<sup>85</sup> *La Palabra se hace carne* 7-8.

novicio que la madurez escéptica del experimentado<sup>86</sup>. Juan hace su camino en un «continuo “más allá” y un continuo ser expandido dentro y hacia tareas siempre nuevas». La última tarea es el Apocalipsis. En ella se ve que el discípulo está asentado en la esencia de Jesucristo, pues puede beber el cáliz con Él. En esta tarea Juan recorre con el que lleva el nombre de «Palabra de Dios» (Ap 19, 13), el «Amén» (Ap 3, 14) al Padre, toda la historia de la salvación, experimenta toda la batalla del Verbo, desciende al abismo y lo ve derrotado. Esta palabra «ha puesto al descubierto, sin que Él lo sepa, lo que él es: un ser humano y su ser eterno donado por el ser eterno del Señor, tan ricamente donado que él hoy, ya como hombre terrenal, puede soportar los misterios del cielo que el Señor le manifiesta». Puesto que todo esto lo «experimenta sólo a partir de la gracia del amor del Señor»<sup>87</sup>, su amor a Él le permite estar en la Iglesia, después de las visiones del Apocalipsis, dentro de los límites humanos de la vida cotidiana junto con los demás apóstoles.

Adrienne caracteriza a Juan por la experiencia del «siempre-más», que es, primero, el de la relación de amistad con Cristo, en segundo lugar el que experimenta en la oración y la predicación, y en tercer lugar el siempre-más del Apocalipsis. La amistad con Cristo lleva en el interior de su aspecto humano, de un modo creciente, la marca de la misión. «De la misión de Cristo, de la misión del apóstol». En efecto, el evangelio de Juan es el que más y más profundamente habla de misión, la de Cristo, la del Espíritu Santo y los discípulos. Juan se descubre instrumento en manos de Cristo, que lo prepara para sus tareas. Pero esta instrumentalidad no es experimentada como un peligro:

Juan experimenta esto en su amor que, de una vez para siempre, sabe que el Señor es la verdad absoluta, una verdad que es mucho más grande, mucho más verdadera que todo lo que uno mismo puede pensar y planear. Una verdad que es el resplandor y signo de la divinidad, una verdad que el Señor contiene bajo su mirada, sobre la cual dispone y de la cual, en la amistad, comunica libremente a su amigo aquello que Él considera conveniente comunicar<sup>88</sup>.

Esta amistad en el siempre-más «lleva a la adoración... tan naturalmente que Juan» en el mismo espíritu en que ama a los hombres, puesto que entonces experimenta cuánto lo ama el Señor, «pasa de la amistad a la adoración; como adorador es amigo, como amigo es adorador». Aquí nace la amistad que Cristo puede ofrecer a cada uno de los hombres, pero debe pasar primero por la discreción de Juan que no se pierde, que adora cuando es amado. Adrienne reconoce aquí entre Jesús y Juan un tacto «infinitamente masculino»<sup>89</sup>, que es una atención en el amor, una reverencia que no separa, sino que une cuando afirma la distancia en la adoración. El Señor es adorable por su divinidad también en su perfil humano, y esta adoración se manifiesta en el silencio del amigo. «No es lo mismo que un hombre ore simplemente para adorar al Señor, o que lo haga para recordar al Señor que él está todavía allí y espera su favor. El amor verdadero se mantiene dispuesto para el momento en que es usado»<sup>90</sup>.

El siempre-más «en la palabra, en la oración y en la proclamación» está en el origen del evangelio y de las cartas de San Juan. Él recibe la palabra del Señor como los demás apóstoles, pero, «al permanecer en esa palabra, él percibe de un modo creciente que ella contiene mucho más de lo que él imaginó al recibirla». Su sorpresa es continua, la forma de lo recibido «se supera a sí misma». Adrienne no describe este siempre-más como una especie de teología negativa que supera siempre lo dicho para entrar en lo indecible. Más bien, cuando predica cumpliendo su tarea,

<sup>86</sup> Cf. H. U. von Balthasar, *El todo en el fragmento*, Madrid 2008, el apartado LA PALABRA COMO JOVEN 268 ss.

<sup>87</sup> *La Palabra se hace carne* 10-11.

<sup>88</sup> *La Palabra se hace carne* 11-12.

<sup>89</sup> *La Palabra se hace carne* 12.

<sup>90</sup> *Joh IV* 203 (ad 20, 5).

la palabra crece por encima de él... se expande hasta una magnitud que vuelve a coincidir con el Señor, se transforma en palabra que fluye de Dios y a Él regresa, que ante sus ojos llenos de sorpresa abarca y transforma espacios siempre más grandes, porque es parte de la doctrina total y por ello participa en la vida de Cristo con el Padre y el Espíritu y ha de retornar a esa totalidad, a Dios<sup>91</sup>.

Por eso el texto sagrado no es nunca superado por la Iglesia, sino que crece con el que lo lee (S. Gregorio Magno). Es testimonio del Espíritu Santo sobre el amor con el que el Padre engendra su Palabra. Y «el amor es también el que incluye a los hombres en esa expansión. Es como si la palabra... se cargara con todo lo humano que le viene al encuentro para repatriarlo hacia el Dios uno y trino»<sup>92</sup>.

Vista la palabra desde este siempre-más, la oración personal de Juan aparece como un balbuceo, «pues no es él quien domina la palabra, sino que es dominado y capturado por ella». La palabra de amistad del Señor se extiende hasta la divinidad del Señor, de modo que el orante recorre el salir del Padre y el volver al Padre de la Palabra. Y en esta incorporación adorante es la amistad la que urge la adoración, la que muestra el «el encanto de la palabra... el encanto del amor en su realidad y cumplimiento perfectos en el Señor, que es Dios». Se produce así un contacto continuo, gracias a la oración, entre el cielo y la tierra, que es esencial para la concepción de la escatología neotestamentaria. El contacto se produce porque «todo lo que el Señor dice tiene alas que la palabra dilata en lo vivido y lo vivido en lo celestial... Por la palabra, Juan participa en el ser del Señor en el cielo». Y es siempre la amistad el quicio, el punto cardinal del contacto: «Su amistad con el Señor... conduce hacia la eternidad y la descubre siempre-más»<sup>93</sup>.

La relación del amor joánico con la vida eterna es, por tanto, una superación de la muerte, «es una fe del permanecer más allá de la muerte, porque existe a partir del amor... El camino de la fe viva está en un entendimiento tal con la palabra del Señor que la muerte muere en él». De modo que la muerte no pone un término al amor, sino que «es una ocasión de crecimiento, de otorgar más lugar a aquello que ha recibido, de dejarse tomar en posesión». Así vive el amor joánico la gracia del amor divino: «El pequeño amor del amante y el gran amor del Señor ya no están uno frente al otro como aquí y allí, sino que ahora existe un ser acogido y un entrar y un eterno permanecer del amor que cree en el Señor»<sup>94</sup>.

En la redacción del evangelio y las cartas, la inspiración del Espíritu Santo no tiene lugar sin que Juan comprenda lo que escribe, «pero sí viendo abrirse cada palabra hacia lo siempre más grande». Sólo la obediencia le puede permitir descender hasta la letra habiendo visto elevarse la palabra hacia el cielo. Es una obediencia especial, que le hace unir el aspecto personal de su relación con el Señor con el anuncio eclesial. Más que en los sinópticos aquí florece «algo único del amor del Señor»<sup>95</sup>.

El siempre-más del Apocalipsis es, para Adrienne, en cierto modo un movimiento contrario al del evangelio, porque aquí «es conducido continuamente desde lo celeste a lo terrestre». El Apocalipsis abre el sentido de la historia de la salvación, no lleva fuera o más allá de ella. «Le es dado ver los misterios de la Madre, los misterios del Hijo del Hombre, los misterios de los ángeles, de los hombres, de las bestias». En todo reconoce el siempre-más de Dios, como ya lo conocía en su trato en la tierra con el Señor. El hecho de que tenga que comer el libro, implica que el libro no pueda ser ya leído por fuera y que «ha de ser explicado desde dentro, a partir del amor»<sup>96</sup>. La diferencia con los profetas del Antiguo Testamento es que «Juan contempla en el cumplimiento... Su mirada es... posterior a la

<sup>91</sup> *La Palabra se hace carne* 12-13.

<sup>92</sup> *La Palabra se hace carne* 13.

<sup>93</sup> *La Palabra se hace carne* 14.

<sup>94</sup> *Joh IV* 502 (ad 21, 23).

<sup>95</sup> *La Palabra se hace carne* 14.

<sup>96</sup> *La Palabra se hace carne* 15.

encarnación. Y lo joánico en su mirada es la magnitud de su amor, que soporta ver tales cosas, incorporarlas a su misión casi *a pesar* del amor que en él sigue demostrándose vivo». Por el Apocalipsis Juan conoce el proceso de la salvación en todo el horror de su «caro precio» (1 Cor 6, 20), que funda la esperanza para todos, la esperanza católica. Por eso, si el siempre-más del evangelio es una experiencia del *Verbum caro factum*, después del Apocalipsis, Juan ve más desde Dios hacia el mundo, ve la salvación más desde el punto de vista divino, «él ve más el *caro factum*; y... ve más las medidas que el Señor ha tomado para hacerse hombre y que esas dimensiones provienen totalmente de su Ser-siempre-mayor»<sup>97</sup>.

Todas las prerrogativas del amor joánico, como hemos visto constantemente, se hacen patrimonio de todos en el Iglesia. No hay nada más lejano al espíritu sectario que este amor de amistad, católico desde el primer momento, sin reflejo alguno de egoísmo o de clausura que dejara fuera a nadie, porque es respuesta exacta y justa, estando siempre al lado de María, a la «bondad católica de Dios» (Henri de Lubac), que quiere a todos en su Hijo y en su Espíritu. Juan, como figura eclesial, es sencillamente «el que ama y es amado, el prójimo del Señor», y representa también «al prójimo en general. Él es el arquetipo de toda amistad con el Señor. Pero la amistad cristiana lleva siempre un carácter eucarístico. El Señor ama a Juan y es amado por él. Él espera, sin embargo, que su amor de amistad testimoniado al discípulo sea transmitido en el mismo sentido a todos los prójimos». El Señor ha amado a todos, y así ya nadie está lejos de Él, «ninguno es amado posteriormente o más débilmente. Esto es lo que Juan representa como arquetipo. Si él no existiese, el amor crucificado del Señor sería visto como algo general y abstracto, que personalmente llegaría escasamente al corazón del creyente. El amor humano, cercano y amistoso, del Señor a Juan, sin embargo, muestra que la humanidad no sólo está incluida secundariamente en el amor del Hijo al Padre, sino que cada uno es marcado y atraído por él». El carácter eucarístico consiste también en que este amor «no pierde nada de su vitalidad cuando uno consume de él, sino que sólo se multiplica fecundamente por medio de su uso —de un prójimo a otro—»<sup>98</sup>. La representación que es Juan, «como el portador humano de este amor divino» implica «la inhabitación del Señor en él... el Señor en él es la vitalidad del amor al prójimo», que entonces «no es ya puramente humano, sino un amor católico en Dios, un amor ya celestial, que no está ya sólo ligado a la persona de Juan, no sirve ya a sus metas humanas, un amor hecho servicio al Señor mismo». Este amor puro, divino, es llevado por Juan «no como un recipiente que lo contiene, sino como una fuente que se difunde junto con el Señor. Él forma en la Iglesia la comunicación humana del amor en la tarea del Señor»<sup>99</sup>.

*Conocimiento.* «Juan se caracteriza como aquél que recibe el amor del Señor y, por eso, es capaz de devolver este amor». Para devolver amor al amor de Dios, el amor está necesitado de conocimiento, es «el catalizador de la fe y el conocimiento, es lo que abre el alma... sólo el amor tiene parte en la luz y puede comunicarla». El conocimiento en el amor es el verdadero conocimiento, el que descubre «el orden interior»<sup>100</sup> de la multitud de eventos de la vida. El pecado original ha consistido en querer saber pasando por encima del requerimiento del amor<sup>101</sup>, ha sido elegir la ciencia contra el amor.

<sup>97</sup> *La Palabra se hace carne* 16.

<sup>98</sup> *Joh IV* 195-196 (ad 20, 2).

<sup>99</sup> *Joh IV* 196-197 (ad 20, 2).

<sup>100</sup> *Joh IV* 366 (ad 21, 7).

<sup>101</sup> «El amor necesita del misterio que lo circunda, porque todo amor es, finalmente, vulnerable e inerme. Por eso la noche [de la no comprensión] se convierte en la zona del peligro y de la tentación. El pecado consiste en no soportar la noche del amor, en querer hacer luz sobre lo que Dios se reserva. El pecado de Adán y Eva consistió en no soportar el misterio. El hombre quiere saber qué es lo que Dios hace en las horas que se reserva. Esta desconfianza es lo opuesto a la fe y es la muerte del amor. Porque el amor presupone la fe por parte del otro, y puede subsistir sólo mientras existe la confianza. El conocimiento, que se quiere situar en el lugar de la fe amante, no confía en que el misterio que el Amado custodia, es un misterio de amor. El amor no debe querer transformarse en conocimiento, porque el conocimiento nunca puede dar la medida del amor. Ciertamente el amor presupone el conocimiento de aquello que se ama, pero en el momento en que comienza el amor, no se ama sólo en la medida de lo que se conoce, porque uno ama al amado mismo, por encima y más allá de las propiedades que de él conoce, se supera siempre la esencia y el núcleo del conocimiento.

«Es el Señor» (Jn 21, 7), advierte Juan, representando el amor, a Pedro en el lago de Tiberíades, cuando Jesús resucitado les ha hablado desde la orilla. Él conoce al Señor, pues el amor no necesita de un encargo especial de vigilancia, es siempre atención al Amado. «El que ama hace todo lo que hace en el amor; no puede dejarlo de lado, no puede llegar a cansarse del amor»<sup>102</sup>. Sus capacidades de conocimiento están ya ordenadas al Señor por el amor antes de reconocerlo, e indica así cuál es el orden cristiano del conocimiento o qué es conocer las cosas en el Señor. Porque no sólo la oración es presencia de Jesucristo, también todo conocimiento está bajo su presencia, bajo la influencia activa de su gracia. Por eso «ningún creyente puede detenerse en un objeto parcial cualquiera; necesita ordenarlo en el todo, ponerlo dentro de la luz del Señor... Todo aquello a lo que se da, quiere relacionarlo finalmente con el Señor, quiere reconocerlo en el amor al Señor»<sup>103</sup>. Por esta totalidad en Cristo los Padres y el monacato medioeval llamó al cristianismo o a Cristo mismo «nuestra filosofía»; o también a María, «filosofía de los cristianos», de modo que conocer para un cristiano es «filosofar en María». Lo decisivo es que la necesidad de esta síntesis viene de la exigencia del amor continuo a Dios en Jesucristo. Si no es el amor el que sugiere e impele la síntesis, sino una falsa necesidad lógica de dominar con el conocimiento la vida, la síntesis cristiana se deforma como integrismo, como presunta unidad del pensamiento en Cristo. Por el contrario, es el amor el que propicia la verdadera unidad en Cristo de todos los conocimientos, un catolicismo del conocimiento que no tiene nada que ver con intolerancia ni con la incapacidad de diálogo o de preguntas nuevas, ni es anticipación de todas las respuestas, porque el amor es precisamente apertura y capacidad de intuir la presencia en todo de lo que es siempre más grande. «Así impele siempre la investigación católica a hacia la totalidad en el amor al Señor... Uno puede ejercer cualquier profesión, puede emprender cualquier investigación; si esto tiene lugar en el amor, es bueno y el Señor puede recibirlo»<sup>104</sup>.

El amor tiene un conocimiento de la presencia del Señor, de su paso, que es esencial para la Iglesia. El conocimiento es aquí un órgano del amor, sirve sólo para que el amor sea tal. Por eso no es de ninguna manera glorificación del saber o de la altura de la contemplación. Y, por eso mismo, no se conserva para sí. Pedro mismo necesita esta indicación del amor que conoce. «El que ama, el que conoce al Señor, lo dice a Pedro, el del ministerio. Ellos están en la misma relación que ya es frecuente: el amor ha conocido, pero lo que posee debe ser transmitido inmediatamente. Y así se muestra que el amor está en posesión de un encargo que no tiene fin»<sup>105</sup>. La transmisión del conocimiento es parte de la misión del amor, sometida a la ley del amor. Así pues, el conocimiento que Juan transmite a Pedro con su indicación «es el Señor» expresa la relación fecunda entre ambos apóstoles como figuras de la Iglesia.

Para cumplir su tarea del amor, que no tiene término, a Juan le basta una brevísima intervención: «en las acciones exteriores de Juan, se hace sólo muy poco visible: un par de palabras, unas pocas presencias...; corresponde a esta escasa exterioridad la abundancia interior perfecta». Su función en la Iglesia es mover hacia el Señor el ministerio sacerdotal, para lo cual no necesita él mismo moverse, «porque el amor es en sí mismo ya movimiento». La indicación hacia el Señor es discreta pero cierta con la seguridad de una obediencia «que tiene su fuente y su alimento inmediatamente en el Señor, sin mediación. Es del Señor en cuanto Dios del que Juan toma su misión», por eso sólo él «lo escucha y lo sabe»: es el Señor. En efecto, Juan ha entrado en el amor eterno de Dios y «vive hasta tal punto en el más allá, que puede mediarlo para el ministerio... Quizá para Juan el Señor está hasta tal punto en el amor del Padre, que su aparición es apenas ya necesaria para él»<sup>106</sup>.

---

Porque el hombre no quiso acoger su conocimiento, donado por Dios, como limitado, sino que quiso igualar su luz a la medida de la luz de Dios, él cayó en la noche del pecado». *La Palabra se hace carne*, Fundación San Juan, Rafaela (Argentina) 2004, 64.

<sup>102</sup> *Joh IV* 367 (ad 21, 7).

<sup>103</sup> *Joh IV* 366 (ad 21, 7).

<sup>104</sup> *Joh IV* 366-367 (ad 21, 7).

<sup>105</sup> *Joh IV* 367 (ad 21, 7).

<sup>106</sup> *Joh IV* 367-368 (ad 21, 7).



El conocimiento de Juan pasa a ser instrumento del amor para toda la Iglesia y para el Señor. Así interpreta Adrienne la pregunta de Juan, instado por Pedro, acerca del traidor. No se trata de curiosidad, sino de «una pregunta del amor que se sigue haciendo, cristianamente, duraderamente. No es el ministerio el que llama la atención del Señor sobre el peligro inminente. Es el amor». Juan hace la pregunta no en un momento de distancia, sino «en el momento de la entrega», cuando el amor preferiría hablar sólo de amor, pero

el ministerio del amor no conoce nada ajeno, lejano. Entra en todo lo que es difícil y misterioso, ya se trate de una circunstancia externa o de una interna y personal. Y como ministerio es también requerido para entrar en conocimiento de lo difícil y, por tanto, de recordar lo difícil. El amor no se puede comportar de otro modo: donde hay un peligro inicial, debe verlo y señalarlo. Su clarividencia quiere ser usada en estas cosas; no se entiende como un lujo de luminosidad que está satisfecho de sí mismo. Y el hecho de que el amor de Juan es clarividente tampoco escapa al ministerio; por eso se dan continuamente las preguntas del ministerio por medio de Juan al Señor<sup>107</sup>.

*Amor a la verdad y actitud de Confesión.* En el comentario de Adrienne a la primera carta de San Juan encontramos otro modo de definir lo joánico, pero muy cercano del que venimos exponiendo, la unidad de amistad y adoración. Nos encontramos en la sección de la carta que va de 1-5 a 2, 11, que el comentario pone bajo el título LUZ Y VERDAD. Comentando el v. 6, «si decimos que tenemos comunión con Él, y caminamos, sin embargo, en las tinieblas, mentimos y no estamos en la verdad», dice Adrienne:

Si el Hijo declara que el Padre es luz y que en Él no hay tiniebla alguna, sabemos nosotros que, para que este anuncio llegue a ser vivo en nosotros, la mentira debe ser expulsada de nosotros. No existe ninguna posibilidad de una compatibilidad entre luz y tinieblas. Sólo existe la decisión: sostener íntegramente la declaración de comunión [con Dios] y vivir nuestra vida en verdad, en la luz y la comunión, o, en caso de que no queramos esto, el consentimiento, nuestra declaración será falsa y una parte de nuestra mentira. Será expresión de nuestro incumplimiento de la verdad. Así se hace claro aquí que lo propio en Juan es rechazar todo compromiso humano. El anuncio de la palabra exige del hombre, en primer lugar, que él deje desaparecer y emerger su vida en la vida del Señor<sup>108</sup>.

Este amor a la verdad que hace incompatible las componendas entre la luz y las tinieblas conduciría a un celo falso, pelagiano, por una permanencia imposible en el bien, o a la trágica ruptura de Lutero con su *simul peccator et justus* (al mismo tiempo pecador y justo), pero ambas cosas revelarían que no se estaba en el amor desde el principio. Porque el amor a la verdad conduce en realidad a lo que Juan describe en esos versículos con claridad única en toda la Escritura<sup>109</sup>, y que Adrienne denomina «actitud de confesión», como una constante de la vida cristiana, es decir, la transparencia del cristiano ante la mirada de Dios, de modo que sus pecados no se enquisten en el alma produciendo un enfriamiento de la esperanza, en primer lugar, y después de la caridad y la fe<sup>110</sup>. Pues el pecado, al ser expuesto por el cristiano, en la fe, a la mirada de Dios, no puede persistir y es vencido. «Si caminamos

<sup>107</sup> Joh IV 487-488 (ad 21, 20).

<sup>108</sup> *Die Johannesbriefe. Die katholischen Briefe II*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961, 21. En adelante *In I Joh*.

<sup>109</sup> Cf. el comentario de San Juan de Ávila a la Primera Carta de San Juan: «Muchas cosas en la Sagrada Escritura se atribuyen a Dios, mas este efecto de alimpiar no se halla sino en San Juan, en su canónica» (*In I Joh 5*; Obras completas BAC II 2013, 137).

<sup>110</sup> Sobre la enseñanza de Adrienne von Speyr sobre la confesión es necesario remitir a su obra *La confesión*, Fundación San Juan, Rafaela (Argentina) 2005.

en la luz, así como Él está en la luz, tenemos comunión entre nosotros y la sangre de Jesús nos purifica de todo pecado» (1 Jn 1, 7). No se trata aquí todavía de los sacramentos, dice Adrienne, ni del bautismo ni de la confesión. «Simplemente están frente a frente el pecado y la cruz. Todo es trasladado de nuevo al acto primero de la redención, y a la decisión del Hijo de venir al mundo para salvarlo, y a la decisión del Padre de ir al encuentro del sacrificio ofrecido por el Hijo»<sup>111</sup>. Juan está situado «en donde están todos, porque todos han sido previstos por Dios como santos, y todos los hombres serían en sí previstos como cristianos y todos los cristianos como santos»<sup>112</sup>.

Este estar ante Dios supone ya la gracia, porque el pecado es precisamente alejamiento y ocultamiento de la mirada de Dios. Más aun, en el pensamiento de Adrienne, la actitud de confesión no nace como remedio del pecado, sino que le precede, pues no es en primer lugar una actitud relativa al pecado, sino a la verdad de Dios. Tiene su origen en Dios mismo, en la transparencia eterna de las divinas personas, en su voluntad de cada una de ser conocida en el amor de las demás, sin ningún velo. Pero nosotros conocemos esa actitud santa desde la experiencia del pecado. Entonces, la actitud de confesión es simplemente estar ante Dios, sostener a Dios la mirada, confiando en lo que expresan los versos del *Cántico espiritual* de San Juan de la Cruz:

No quieras despreciarme,  
que si color moreno en mí hallaste,  
ya bien puedes mirarme,  
después que me miraste,  
que gracia y hermosura en mí dejaste.

Puesto que esta actitud nos sitúa ante la verdad de Dios, por eso, cuando su objeto es el pecado, éste no puede resistir la luz. Es en el versículo siguiente donde Juan empieza a invitar a la confesión: «Si decimos que no tenemos pecado somos mentirosos... si confesamos nuestros pecados Él es fiel y justo para perdonarnos los pecados y purificarnos de toda injusticia» (1, 8.9). La confesión es una constante del amor joánico por la verdad, del permanecer en la luz y en el amor. Juan se incluye entre los que han de confesar sus pecados, pero lo hace junto con todos los pecadores y en el mismo horizonte de totalidad del pecado del Cordero que quita el pecado del mundo: «Él percibe sus propios pecados y, sin embargo, nunca adquieren para él contornos tajantes. El Señor... toma todo sobre sí. Juan vive en su amor como en una absolución continua, que siempre es presencia y de tal factura que no permite – ahora precisamente no- mirar hacia atrás a los pecados pasados»<sup>113</sup>.

La confesión en Juan está dentro del amor. El pecado presentado en ella es real, pero en el amor deja todo el espacio a la expansión de éste: «el que realmente ama no mira ya hacia el pecado. Así es Juan». La verdadera actitud de confesión da la palabra al Señor, toma absolutamente en serio su perdón y su gracia, de modo que ya no queda en la propia vida sino el amor. Por eso se puede decir que en la confesión el propósito de enmienda de Juan es verdadero, y puede decir que «el que ha nacido de Dios no peca» (1 Jn 3, 9), a diferencia del que está lejos del amor, que confesará todavía mirando su debilidad y sus posibilidades de volver a caer. En cambio, «el que está totalmente en el amor sabe que él ya no cometerá el pecado. O bien, tiene la certeza de que lo que cometerá todavía como pecado será menos que lo que ha cometido. Por decirlo así, Juan recibe continuamente la absolución, otro la recibe como un acto aislado». Y esto no disminuye en nada el realismo de la confesión; al contrario, por lo mismo, si «el penitente habitual reflexiona sobre lo que debe decir... [por su parte] Juan experimenta su déficit en todo», siempre «teniendo la mirada en el Señor y en la consideración de la propia responsabilidad respecto de Él. Lo denigrante de la falta de amor es experimentado en lo más hondo»,

<sup>111</sup> In I Joh 24-25.

<sup>112</sup> In I Joh 25.

<sup>113</sup> Joh IV 502, (ad 21, 23).

pero en el amor ya no hay «mío y tuyo», es decir, mi pecado frente al amor del Señor. La presencia del Señor en el que confiesa en el amor hace que confiese «como uno que se apartado completamente del pecado»<sup>114</sup>.

Si la confesión nace del simple estar y permanecer ante Dios en alabanza, adoración y gratitud, termina también en el amor que está ante Él. Por eso, la conexión de la confesión con la Eucaristía no es externa, sino íntima: «el signo de la purificación duradera es la Eucaristía; ella es la que completa la obra del perdón, la confesión. En la recepción de la Eucaristía se hace definitivamente claro para nosotros que únicamente recibimos lo suyo, y de ningún modo lo nuestro, de modo que cuando posteriormente algo irradia de nosotros podemos irradiar sólo lo suyo», con «la certeza de que hemos sido perdonados»<sup>115</sup>.

Es necesario explicitar un aspecto de la relación joánica entre amor y confesión, según Adrienne, hasta ahora sólo aludido de paso: la confesión nunca se refiere exclusivamente al propio pecado y al propio amor, sino siempre nace del amor del Señor por todos los pecadores. Por eso, además de la solidaridad con todos los pecadores, pues el camino hacia la purificación de toda iniquidad es el de todos, hasta el punto que la actitud de confesión produce una especie de cancelación de las fronteras entre el propio pecado y el pecado del mundo (precisamente en seguimiento de Cristo, que ha llevado el peso de todo el pecado y de cada pecado), en Juan esto adquiere también la forma de una representación ante el Señor de los pecadores que aún no responden a la gracia de la salvación. Los párrafos siguientes, tomados del diario de Adrienne, son especialmente expresivos de este aspecto del amor cristiano, por tanto de la santidad cristiana:

Cuando Juan reposa la cabeza durante la Última Cena en el pecho del Señor, él lo ama con el luminoso amor de un santo y se siente amado con amor divino... es una cualidad del tener amor, que la relación personal, tan vinculante como pueda ser, hace explosión y celebra una especie de banquete para todos. Todos los que dicen no, los tibios, todos los que vacilan, son co-asumidos. Juan de algún modo percibe la presencia de ellos y por puro amor, no reflexivo, elevante, los debe co-incluir hacia la confesión que comienza. Él los debe servir con algo, debe ir en su ayuda con algo que abrirá la esencia de la confesión, porque el amor al Señor no puede permanecer sin apertura y transparencia, y Juan por eso siente que debe co-asumir a todos los demás en su personal transparencia hacia el Señor.

Al apoyar la cabeza en el pecho del Señor reconoce ante Él que está dispuesto a ayudar a todos, también a los más tibios y los más alejados, a elevarlos del amor humano al amor divino. Tal es la forma joánica del amor. También donde Juan no conserva ninguna duda de que él es amado como amigo, de que tiene una posición privilegiada respecto del Señor, sabe que los demás están co-implicados y que a él toca cargar algo, por medio de lo cual llegará a ser eficaz este ser-con para todos... En el punto en que él entiende que debe cargar tanto como pueda, ve la carga con los ojos del Señor.

Adrienne concluye esta página señalando hacia el papel de los santos en la confesión de los pecadores. Al pensar en ellos no hay que detenerse únicamente en «sus méritos, su amor, su coraje, su humildad», precisamente en todo aquello que los hace tan diferentes de los demás cristianos, es necesario también reconocer «cuán rápidamente su amor se pierde dentro del amor del Señor, cuán abiertos están para ellos los brazos del Señor, cuán disponible está para ellos el amor de Dios, de modo que cada santo tiene la posibilidad de dejar participar a los alejados, a los que quieren confesar en su apertura, en el exceso de amor que reina entre él y el Señor»<sup>116</sup>. El cristiano puede aprender así la

<sup>114</sup> *Erde und Himmel* III 2323.

<sup>115</sup> *In I Joh* 31.

<sup>116</sup> *Erde und Himmel* III 2321.

auténtica economía de los sacramentos, cómo se pasa de la confesión para todos a la Eucaristía para todos, y cómo desde ésta se sostiene a los que se caminan o han de caminar hacia aquella.

*El testigo del Señor.* Se podría pensar que Juan revela su nombre, con la discreción que lo caracteriza como escritor del evangelio, cuando une el nombre de Juan, referido al Bautista, con la palabra «testimonio» en el primer capítulo (6-7.15.19.32) y más adelante se refiere a sí mismo como el que da testimonio porque ha visto (19, 35) y por eso ha escrito (21, 24). Pero en cualquier caso la condición de testigo define también lo joánico. Define especialmente el misterioso permanecer del que Jesús habla a Pedro en el último diálogo (21, 22), dice Adrienne en la última sección de su comentario al evangelio de San Juan, que lleva el título de JUAN EL TESTIGO:

El mismo que da testimonio de estas cosas es aquél de quien Jesús ha anunciado su permanencia. Juan ha experimentado, por tanto, la totalidad y su experiencia crece en y hacia su testimonio. Él dice la palabra del testimonio que pertenece al Señor, que germina del permanecer en el Señor, que es introducida en el poder del Señor, que contiene el amor del Señor, tal como el Señor mismo lo entiende y lo presenta: en devenir y en comunicación de sí<sup>117</sup>.

Juan se ha formado en el testimonio de la palabra de Dios, que es testimonio de Dios Padre sobre el Hijo enviado, y del Hijo sobre el Padre, ciertamente incluyendo y superando el testimonio del Bautista<sup>118</sup>. Ahora, al final del evangelio, cuando es consciente de que debe permanecer, todo lo suyo se hace testimonio, pues en cierto modo es el testimonio lo que ha de permanecer. Adrienne insiste en la disponibilidad que se deja asimilar por la voluntad de Jesús, que ante Pedro declara que él, Juan, ha de permanecer y que da forma a esta permanencia. «Juan mismo carece de importancia. Él se ha perdido». Permanece su testimonio en el evangelio como «monte excelso» (San Agustín, *In Joh 1, 1-7*) que orienta la mirada de la fe. «Él ha dado a su testimonio la visibilidad duradera del escrito... En todo tiempo se ha de encontrar como un todo... Y se ha atrapado a sí mismo en su testimonio, porque él aparece en muchos lugares personalmente como una parte de este testimonio. Él ha aprendido no sólo a saberse instrumento de este testimonio, sino también a presentarlo»<sup>119</sup>.

Juan permanece en la Iglesia, por voluntad de Jesucristo declarada a Pedro, para dar testimonio del amor vivido con el Señor, un testimonio que, de nuevo entra en el gran testimonio de Dios mismo. Por eso se puede decir que permanece para ser utilizado como testimonio. La declaración de Jesús sobre el permanecer de Juan suscitó el rumor en la comunidad cristiana, nos dice el mismo evangelista, de que no moriría; pero él mismo rectifica: no dijo Jesús que no moriría. Adrienne ve que, sin embargo, desde entonces hay una «unidad del dar testimonio y suscitar escándalo» que es «el núcleo de su utilización posterior por parte del Señor»<sup>120</sup>. El testimonio joánico pervive en la Iglesia como lo que se presenta como inaudito. En el caso del mismo Juan, las visiones del Apocalipsis son lo inaudito, lo que no puede venir de la comunidad eclesial sino sólo de Dios; es por eso que el libro del Apocalipsis representa para Adrienne y H. U. von Balthasar el lugar escriturístico de los carismas místicos. Por delicado que sea el discernimiento de su autenticidad, la aportación de la mística es esencial para que la

<sup>117</sup> *Joh IV 512* (ad 21, 24).

<sup>118</sup> Cf. *La Palabra se hace carne* 380-420, un pequeño tratado sobre el testimonio de Dios y el del cristiano, a propósito de Jn 5, 31-47.

<sup>119</sup> *Joh IV 514* (ad 21, 24).

<sup>120</sup> *Joh IV 513* (ad 21, 24). Se puede reconocer este «escándalo» unido al testimonio en la expresión que coloquialmente complace al Papa Francisco de «hacer lío». Por ejemplo, a los jóvenes en Brasil, o sobre los religiosos su peculiaridad es «ser profetas que testimonian cómo Jesús ha vivido en esta tierra, y que anuncian cómo el Reino de Dios será en su perfección. Jamás un religioso debe renunciar a la profecía... Pensemos en eso que han hecho tantos grandes santos monjes, religiosos y religiosas, ya desde san Antonio abad. Ser profetas a veces puede significar hacer ruido, no se cómo decir... la profecía hace rumor, ruido, algunos dicen “lío”, pero en realidad, su carisma es aquél de ser levadura: la profecía anuncia el espíritu del Evangelio». Entrevista a *Civiltà Cattolica* 63.

confesión de fe y el pensamiento cristiano no decaiga en una rutina humana, para que, la palabra de Dios no pase a ser humana, demasiado humana. La Iglesia «no es un paraíso de la letra», decíamos antes con Adrienne, y no decae en tal situación gracias a la apertura a Dios que el Espíritu Santo suscita con los carismas, de un modo particular con la experiencia mística. El Papa Benedicto XVI repetidamente afirmó que el teólogo debe estudiar a los místicos, pues, como decía el mismo Joseph Ratzinger como Cardenal, el gran teólogo sigue a un gran profeta que no ha sido teólogo<sup>121</sup>.

Esta concepción de la mística supone que el carisma del elegido es dado para un servicio a la Iglesia, no para su santificación personal. La mística es algo así como una «dogmática experiencial», gracias a la cual el dogma de siempre y de todos aparece nuevo y vivo, con alcances hasta entonces insospechados. Juan representa por su apertura al siempre-más de la palabra de Dios, como figura eclesial, la posibilidad y necesidad de la mística para la fe cristiana. Su apertura es tal según «su ley supraeclesial», propia de la «excentricidad... a la que será lanzado como por una centrífuga», lo cual, visto desde Dios, será «un servicio a la Iglesia»<sup>122</sup>. Un servicio cumplido desde el amor, un ministerio de amor.

Por eso, finalmente las tensiones son superadas en una certeza común: *sabemos*, dice Juan en plural, *que su testimonio es verdadero* (21, 24). «Juan y los creyentes en conjunto saben acerca de esto... Él no les impone desde fuera a esta verdad sin que participen en ella... El testimonio de ellos pone la verdad en la luz auténtica... Y porque se trata de un testimonio del amor, por eso se trata de un testimonio del ser en la verdad». El testimonio en y para la Iglesia es también un testimonio con ella. Así la permanencia de Juan está ligada a su testimonio, que los fieles hacen suyo. Aunque la verdad existe también sin el testimonio de los hombres, puesto que «no hay en el cristianismo una verdad meramente teórica», sino que fe, amor y obediencia son una misma cosa.

Si el amor está presente, existe allí la disponibilidad de acoger la verdad de aquél que uno ama, como la propia verdad. Igualmente esto es la fe, que en la renuncia a la autodeterminación de la verdad no es otra cosa que obediencia. Y así Juan se comporta con el Señor: él da testimonio de la verdad del Señor porque él ama al Señor, cree por eso en Él y le obedece y, al mismo tiempo, transmite como testimonio esta verdad como ésa con la que él se identifica<sup>123</sup>.

Por eso, porque la dirección de la fe es la del amor, de modo que es «el amor» el que «cree y sabe acerca de la verdad, él no puede dimitir mientras no haya llevado a los demás a ella a participar de la verdad con él e igualmente a creer». El testimonio de Juan es un permanente ministerio del amor en la Iglesia: «El ministerio del amor es el de llevar a los demás a donde está él mismo» que es el Señor, no Juan, pues sólo el Señor es meta y el apóstol está en camino aun cuando permanece, está en camino con todos y en favor de todos. «El amor de Juan no conoce descanso hasta que todos hayan alcanzado esta meta, lo cual significa hasta que exista para todos la misma verdad perfecta»<sup>124</sup>.

Esta insistencia se refiere también a la diferencia del amor joánico con lo ministerial. El amor no se contenta, como el ministerio oficial, con que los fieles sepan y tengan lo esencial de la fe. Pero no es simplemente que Juan trabaje más por los demás, sino que tiene una «especie de procuración» que le permite firmar por todos los creyentes, pues en «sustitución vicaria» por los demás asume que «el hermano entiende ya, pero sólo para introducirlo mejor». El amor abraza y eleva, aprecia en el amor de Dios la fe, la oración y la caridad de los demás. San Ignacio invita en el mismo espíritu a «alabar» los elementos de la vida eclesial, también aquellos en los que uno no participa directamente. Eso no

<sup>121</sup> Cf. Joseph Ratzinger, EL PROBLEMA DE LA PROFECÍA CRISTIANA. Entrevista de Niels Christian Hvidt, del 16 de marzo de 1998, publicada en *30 Giorni* n. 1, 1999.

<sup>122</sup> *Joh IV* 514 (ad 21, 24).

<sup>123</sup> *Joh IV* 515 (ad 21, 24).

<sup>124</sup> *Joh IV* 515-516 (ad 21, 24).

significa que no pueda y deba haber una crítica en la Iglesia (a la que también se refiere San Ignacio en las mismas *Reglas para sentir con la Iglesia*), pero no puede tener lugar fuera del amor que exige siempre más. Por eso la crítica que no es falsa tiene la forma de autocrítica como su base. En otras palabras, el presupuesto en la Iglesia es que, «aun cuando la verdad tiene para los demás un cuño y una coloración distinta, cada uno debe tener esta seguridad de que no sólo él, sino también los demás, están en la verdad»<sup>125</sup>. Sólo desde esta seguridad aparecerá la necesidad profética de recordar a otros lo que no se debe olvidar.

La alegría de Juan es que su testimonio pase a ser de otros. Como cuando dice a Pedro en la barca tras haber reconocido a Jesús, «es el Señor»: mientras Pedro se lanza al agua para ir inmediatamente al encuentro del Resucitado, Juan se queda y va a la orilla con todos los demás. La desaparición de Juan en la Iglesia muestra que ella, en su núcleo, «debe ser continua vitalidad en el Señor, una vitalidad que es tan grande que sólo puede consistir en la unidad de ministerio y amor, de anonimato y personalidad... Los hombres vienen con su amor personal a la Iglesia, para ponerse personalmente a disposición en servicio; tan pronto ellos son recibidos en la Iglesia, su amor es concatenado al ministerio, y no se puede ya medir en esta integración, no se puede reconocer»<sup>126</sup>. Así el testimonio de Juan es entregado y él desaparece en la totalidad y su servicio entra en el ministerio de Pedro. Esto «no es una disolución de su persona: en la total entrega abandonada a lo ministerial, en el total sumergimiento en el anonimato, persiste toda la exigencia de ser personalmente». La exigencia de anonimato en la forma terrena de la Iglesia, se adapta al ofrecimiento de la salvación destinado a todos los pecadores. Si la Iglesia estuviera formada de solo santos, no sería necesario el ministerio con su objetividad y anonimato, no sería necesario que el amor personal desapareciera en lo eclesial general. «Todo el aparato de lo ministerial no habría tenido necesidad de ser conformado, tampoco toda la configuración de nuestra vida en lo sacramental, en formas de oración, reglas y ritos. Pero se necesita este espacio, en el que la purificación va por delante, y esto precisamente en la forma de anonimato. Se necesita el gran elemento suprapersonal que acoge en sí a los pecadores»<sup>127</sup>. Todo sectarismo queda aquí superado, no mediante una nivelación por abajo por el criterio de mínima pertenencia a la Iglesia, sino por medio del amor que no renuncia a ofrecer a los pecadores lo más santo. El cristiano que ama así lo vive, y «pone su oración en el seno de la Iglesia y toma al mismo tiempo de su tesoro, que es un tesoro general y anónimo. Pero él sabe al mismo tiempo que a los ojos del Señor lo suyo personal no por eso se vuelve invisible». Y el amor y oración entregados son devueltos al cristiano como forma de vida anónimamente eclesial, «pero ahora hacia afuera», pues ahora representa él a la *Catholica*, que le ha puesto «una especie de uniforme... La suma de todos los uniformes debe actuar siempre unitariamente, mientras que cada individuo es reconocido en todo como persona». Así, en la conformación de la vida del cristiano por parte de la vida de la Iglesia, actúa la exposición extrema de cada uno a la luz de la salvación. «Precisamente porque el Señor ha muerto indistintamente por todos (y por eso también por mí) sin preguntar a los hombres, me es quitada la elección: yo me debo reconocer, de grado o por fuerza, concernido en una forma objetiva en la que es reconocido al mismo tiempo, como también incluido, el anonimato de la forma eclesial»<sup>128</sup>.

Desaparecer, por tanto, es un rasgo decisivo del ministerio del amor. La palabra aparece con frecuencia, tanto en Balthasar como en Adrienne, en francés: *effacement*, *s'effacer*. Esto implica que la disponibilidad es vivida como instrumentalidad (*Bereitschaft als Verfügbarkeit*) que asume la responsabilidad de ser una garantía por los demás. «Esta garantía parece extenderse en primera instancia sólo a la afirmación de que el testimonio de Juan es verdadero. Pero este testimonio es sólo una parte de la verdad que está contenida en el saber de todos los creyentes. Así que él no teme dejar que su

<sup>125</sup> *Joh IV* 516-517 (ad 21, 24).

<sup>126</sup> *Joh IV* 376-377 (ad 21, 7).

<sup>127</sup> *Joh IV* 377 (ad 21, 7).

<sup>128</sup> *Joh IV* 378 (ad 21, 7).

propio testimonio llegue a ser parte del testimonio de los otros... Él puede desaparecer hasta el punto por su condición de instrumento en ese testimonio de los otros». Por esta condición de instrumento puede quedar en primer plano cuando su servicio se lo exige, hasta parecer «casi inmodesto»<sup>129</sup>, y puede desaparecer en la totalidad de los creyentes, alcanzando así el anonimato mariano que se hace pura función eclesial.

Por su condición de instrumento hay en el amor de Juan también una especial disponibilidad a la obediencia eclesial: «el amante se debe subordinar a la Iglesia. El amor mismo no puede ser ordenado en ningún otro espacio que no sea él mismo», pero precisamente entonces prefiere las decisiones de la Iglesia, porque «el amante se pone al servicio del amor por el hecho de que es utilizado como un instrumento dentro del amor común». Más aún, «en el amor verdadero vive un instinto de querer ser probado y ordenado por la Iglesia, para que su derroche tenga lugar aún más en el sentido del amor cristiano, es decir, de la utilidad para todos. El amor asumiría el ser condenado y expulsado por la Iglesia, si esto significase un servicio más grande al amor, si por medio de este sacrificio el amor de la Iglesia llegase a ser más esplendente»<sup>130</sup>.

La última palabra de Juan sobre el testimonio de su evangelio es un siempre-más: *Jesús hizo muchas cosas más que no está escritas en este libro* (21, 25). El Señor desborda el evangelio, sus obras son ricas con una riqueza incalculable, de la que no se puede dar cuenta. De modo que el permanecer en la palabra es a la vez un «no-reposo: el creyente es ensanchado, el no creyente es estimulado». El permanecer es estar en camino. «Pero Juan no pretende una dispersión en lo desmesurado», el siempre-más no es una destrucción de la forma de la revelación. Más bien «todo lo que tiene lugar en la expansión tiene su trama en la encarnación del Hijo que es la obra. Pero esta obra depende de otra, del hecho de que Él ha creado para sí a la Madre, del hecho de que Él no ha tomado ya polvo de la tierra para crear, sino a la Madre para dejarse hacer a partir de ella. De aquí parten todas las obras de Jesús»<sup>131</sup>.

Ricardo Aldana

<sup>129</sup> *Joh IV* 517-518 (ad 21, 24).

<sup>130</sup> *Joh IV* 204-205 (ad 20, 6-7).

<sup>131</sup> *Joh IV* 520-521 (ad 21, 25).