

P. ANTONIO MARIA ARTOLA ARBIZA, C.P.



CURSO COMPLETO DE PASIOLOGIA

VOL. III

LA TEOLOGIA DE LA PASIÓN

P.ANTONIO MARIA ARTOLA ARBIZA, C. P.

CURSO COMPLETO DE PASIOLOGIA

VOL.III

PASIOLOGIA MÍSTICA

Segunda edición

**RETIRO-NOVICIADO "EL CALVARIO"
CHOSICA.PERU
2013.**

PROLOGO

El año 2007 publiqué una TEOLOGIA DE LA PASIÓN, como volumen segundo de un CURSO COMPLETO DE PASIOLOGIA.

Después de haber publicado el tratado de la PASIOLOGÍA en segunda edición el año 2013, he revisado las cuestiones metodológicas de la Pasiología, Publico ahora en segunda edición el volumen la TEOLOGÍA DE LA PASIÓN La divido en dos partes: SISTEMATICA DE LA PASION y PASIOPATÍA. La primera la entiendo como el tratado de los padecimientos de Jesús desde la *Teología como ciencia*. La segunda, como *La experiencia de la Pasión*.

Lima, 19.09.2015

A. M. Artola, C. P.

Parte Primera

LA SISTEMÁTICA DE LA PASIÓN

INTRODUCCION

El primer intento de buscarle un nombre y un estatuto científico propio a la Pasiología data de la carta circular del P. General León Kierkels, sobre el estudio de la Pasión (1930). Esta carta utilizó por primera vez la palabra "Pasiología" como el título de una especialidad teológica en proyecto. Y le asignó un objeto bien interesante: "Los padecimientos" de Cristo.

El intento quedó varado ante la dificultad de acertar con el método propio de dicha teología. En efecto el "dolor" como categoría filosófico-teológica aparecía confusamente escindido entre el campo filosófico de la psicología, y el filosófico-teológico poco definido del oscuro "misterio del mal".

La Congregación Pasionista no cejó en la búsqueda del objeto propio de su Pasiología. Sólo los avances de la metafísica en el siglo XX en la materia de los transcendentales despejó el campo del dolor. En efecto, el dolor-que es el objeto de la Pasiología- aparecía dividido entre dos transcendentales. Por una parte el dolor era un mal, y como tal pertenecía al transcendental disyunto del "bonum-malum"¹. El descubrimiento de un tercer transcendental: el sentimiento con su objeto disyunto de lo "grato/no-grato", el dolor como afección no-grata, se incluía en el transcendental "sentimiento". El dolor se presentaba así como una realidad fronteriza perteneciente al transcendente "bonum-malum" como "privación", y al transcendental "grato/no-grato" como sentimiento. Este nuevo planteamiento de los transcendentales ofrecía una salida al problema del objeto de la Teología de la Pasión. Por una parte estaba la "pasión" como sentimiento, que aclaraba el objeto de la Pasiología como Mística de la Pasión. Al mismo tiempo, la comprensión del dolor como "privación" le señalaba como campo propio del transcendental bonum-malum, que era objeto de la Sistemática de la Pasión. Con esta doble aportación de la metafísica contemporánea, se desbloqueaba el problema del objeto formal de la Pasiología como la teología del dolor, y la mística de los sentimientos infusos de la Pasión. Era ya posible estructurar una Teología sistemática de la Pasión desde el "malum" del dolor; se abría también la posibilidad de estructurar una Mística de la Pasión desde los dolores infusos de

¹ Seguimos en este estudio las ideas del filósofo X. Zubiri, Sobre el Sentimiento y la Volición, Alianza Editorial. Fundación X. Zubiri, 1992,99.381-389.

la Pasión, como una realidad perteneciente al ámbito del “sentimiento”. Esta es la base metodológica del presente libro. En la parte primera exponemos la Pasiología como la Teología del mal y del dolor en Cristo. Esta es la Pasiología sistemática o racional. En la segunda la desarrollamos considerando el dolor de la Pasión como un sentimiento no-grato o penoso, que pertenece a Teología experimental de la Pasión como dolor, es decir: la Pasiopatía.

Capítulo I

DOLOR, MAL Y PASIÓN DE CRISTO

Partiendo del hecho de que la Pasión de Cristo como dolor entra en la Sistemática de la Pasión, el punto primero que investigamos es la Pasión de Cristo como mal

1-La Pasión de Cristo como mal

Retornemos al tema central de nuestra investigación: la Pasiología es la teología de la Pasión, diferenciada en dos formas, la Sistemática y la Mística de la Pasión. La "Sabiduría de la Cruz" soslayó el problema del dolor como objeto específico del estudio de la Pasión. La teología de la Cruz de Flick Alszeghy chocó precisamente con la ambigüedad de la cruz entre el mal y el dolor. Por eso se hace de todo punto imprescindible aclarar el sentido y las relaciones mutuas de ambas realidades. La esencia de la ambigüedad está en el doble sentido del dolor como mal y como sentimiento. En este capítulo abordamos el estudio de este tema esencial. Para ello dividimos el tema en tres secciones: una primera titulada Infinitud-finitud-dolor ofrecerá el contexto más vasto al tema del dolor de la Pasión. En una segunda sección que lleva el epígrafe: La superación del dolor como mal humano se desarrollará la acción salvífica de la Pasión en el mal humano del dolor. En un tercer apartado: Jesús y el mal, se expondrá la teología de la victoria del mal y del dolor por la Pasión de Cristo.

Como precisiones terminológicas, digamos que en la expresión dolor incluimos todos sus sinónimos de pasión, padecimiento, sufrimiento, etc., y lo entendemos como "percepción de una realidad penosa o desagradable". En cuanto al dolor mismo como sentimiento penoso, adelantamos que se relaciona con el mal, en el amplio sentido de privación del estado grato que constituye la integridad y el bienestar como ideales de la existencia humana.

a- Infinitud-finitud-dolor

Para situar debidamente el problema del dolor en la Pasión en el orden del mal es necesario ofrecer unas sencillas nociones sobre el mal humano y sus formas. Ante todo, el dolor se inserta en la condición de la creación que es la finitud. La razón humana no puede comprender cómo del infinito puede originarse lo finito. Es una maravilla increíble la posibilidad de la finitud, desde Dios, cuya esencia es la infinitud. Más grande maravilla es que la finitud de la creación incluya la falibilidad moral, o el pecado. En la finitud resplandece la infinitud de la esencia de Dios. Solo la finitud hace posible la acción de la misericordia divina. Así se puede decir que tan grande maravilla como la infinitud divina es la finitud creada. Y que la infinitud divina busca con infinito amor la unión con la finitud creada. De ahí la increíble atracción misericordiosa de Dios por lo finito y lo falible. Esta es la auténtica perspectiva que ilumina el tremendo problema de la finitud falible y el misterio del mal. En la encarnación se unieron la infinitud divina y la finitud creada; en la cruz se realizó la unión entre la infinitud divina y la finitud falible. Añádase a todo ello que la finitud concienciada como tal por el ángel y el hombre, sea la que posibilita la tentación de la inaceptación de la propia finitud para alzarse contra la infinitud divina, como lo pretende la tentación de ser como dioses (Gn 3, 5). El castigo de la pretensión de arrebatarse la infinitud divina a Dios, consiste en verse dolorosamente sometidos a la propia finitud, cuyo límite extremo es la muerte humana. Es así como los temas de la infinitud, la finitud, y la falibilidad formen la terna de realidades esenciales para comprender la Pasión de Cristo. La obra de Cristo, definida por el Bautista como destinada a "quitar el pecado del mundo" (Jn 1, 29) se integra en un plan de infinita sabiduría, en el cual, el Verbo Encarnado asume en sí la finitud pecadora del hombre -hasta el extremo de la muerte- para devolver al hombre la finitud inocente, que le capacite para unirse con la infinitud divina, y realizar así el designio divino de Dios todo en todos (1Co 15,28).

Con estas premisas se comprende que el mal humano no es ni un mal absoluto, ni una realidad autónoma que se puede estudiar independientemente del bien. El mal existe en relación esencial con el bien. Ambos forman los dos contrarios en que se despliega el transcendental bonum. Esta contrariedad del mal y del bien, se debe a la limitación constitutiva del ser, que no ofrece en el orden de las realidades concretas, ni una cosa completamente buena ni cosas totalmente malas. Bien y mal están mezclados en el orden real de las cosas existentes. En razón del bien o mal que contienen, las cosas se denominan

como buenas o malas por lo que en cada una de ellas domina. Es buena la cosa con mezcla de mal, cuando en su constitución supera el bien al mal. Lo mismo sucede en el mal. Pero como el mal es una cosa humana, es menester aclarar en qué consisten el bien y el mal del hombre. Pero antes es necesario delimitar algunas nociones a primera vista coincidentes como son la limitación, la carencia y la privación. La limitación es una condición universal del ser, y no es un mal. En el hombre, no poseer la inteligencia del ángel, no es mal alguno, ni de privación. Es solo una limitación. Igualmente la carencia no es un mal. Es la ausencia de algo que otros seres tienen, pero no entra en su constitutivo. No es un mal la ausencia de vista en el topo. Es algo que entra en su esencia. Cosa diferente es la privación. La privación es un mal, en cuanto ausencia de algo que pertenece al ser del hombre. La ceguera es una privación, porque al hombre compete tener vista. La enfermedad es una privación de salud. Por fin, estas aclaraciones de tipo abstracto referentes a todo bien, es menester concentrarlas en lo bueno del hombre, toda vez que el bien es una dimensión de la realidad para el hombre. ¿Qué es lo bueno para el hombre que debe tenerse en cuenta intelectivamente, para que la voluntad la pretenda? Lo bueno del hombre es todo aquello que contribuye a su realización perfecta y completa. Todo lo que ataque a ese todo perfecto y completo del hombre, será un mal. Es en este contexto donde tiene sentido el problema del dolor como mal. El dolor es una privación del bien humano que es el bienestar; mientras que el bien consiste en la sensación positiva de sí mismo captado en el sentido de la cenestesia. El dolor es así una deficiencia de bien en la privación de la salud y del bienestar bio-sicológico del hombre.

b-El mal físico y el mal moral

No están conformes los filósofos en dividir el mal en físico y moral, pero para nuestro intento, es una división cómoda. Hemos dicho ya que el mal es una dimensión de la realidad en relación con el hombre; más concretamente en relación con su voluntad. Por ello, estrictamente hablando, no hay formalmente un mal físico. Pero al hablar del mal físico aludimos a formas de privación relacionadas con la materia. Son males físicos los desórdenes que acontecen en el mundo cósmico, como terremotos, choques de estrellas, accidentes de tráfico, etc., y todos los desarreglos como enfermedades, etc., del orden natural, viviente o no viviente. El mal moral recibe el nombre de pecado, y es la privación del bien humano requerido para una actuación recta de la voluntad libre. Los males

humanos -tanto físicos como morales- son personales o impersonales. Son personales cuando provienen de un agente inmediato de individuos humanos físicos, o afectan a un individuo humano como tal, p. e., un robo, un asesinato, son males causados por personas físicas. Males impersonales son los que tienen como agente inmediato, no a una persona física, sino a una persona moral, es decir, a un grupo social. Las leyes inicuas de un parlamento, son males impersonales, aunque todos los votantes sean personas.

c-La "maldad"

Una forma de mal humano esencial para enfocar adecuadamente el dolor de la Pasión, como mal impersonal, es la "maldad". Distinguimos entre el mal impersonal genérico o maldad, y el concepto teológico del pecado del mundo, tal como aparece en Jn 1, 29: "He ahí el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo" y del cual trataremos más adelante. La maldad es, fundamentalmente, un concepto filosófico, y como tal lo describimos al presente. Por eso, es menester concretar más en qué forma las acciones personales influyen en la masa humana de modo impersonal, y en qué manera, a su vez, los pecados impersonales revierten sobre las personas físicas como maldad. Todo acto de pensamiento o volición expresado, tiene en sí una doble dimensión. Ante todo es un hecho, luego, es una acción dotada de sentido. El hecho en sí -intelectivo o volitivo- actúa en doble dirección: en cuanto racional, es un principio suscitador de acciones semejantes. Como actos realizados, tienen su fuerza de inducción imitativa. Dicho de otro modo: los actos intelectuales y las acciones volitivas tienen un valor noético, y, además, aprisionan una fuerza. Son también noérgicos. Ante todo, están dotadas de un valor noético que procura un conocimiento. Este valor noético de las acciones es lo que le convierte en principio inspirador de actuaciones semejantes. El conjunto de conocimientos comunicados noéticamente forman el espíritu del mundo. Si la acción es de tipo volitivo, entonces su naturaleza buena o mala, tiene el mismo influjo social, como el hecho inductor al mal. Toda la masa de acciones intelectivo-volitivas en su eficacia noética, constituye el mundo de una sociedad. En la dimensión volitiva, además de lo noético del acto de voluntad, está su bondad o malicia. Esa malicia como fuerza de influencia es la maldad. Es la masa de voliciones malas que actúa como principio de acciones malignas. Esto es: ejerce un influjo real maligno sobre la humanidad. Ese influjo es, en parte, de tipo noético y el mal activamente producido por las personas tiene unas consecuencias sociales cuyos efectos son de una deformación grupal de la cual

se origina el pecado del mundo cuya forma visible es la masa perversa configurada por dicho pecado. Una acción mala -un homicidio, un adulterio- además de afectar a otra persona física, indirectamente inficiona a todo el grupo humano en cuanto hecho conocido, enjuiciado y convertido en principio comportamental imitativo. Tales actos "quedan" operantes en la conciencia universal humana. Procuran un conocimiento, y poseen una fuerza de influencia. En cuanto contenidos cognoscitivos, se convierten en principios inspiradores de acciones semejantes, y quedan, como tales, como flotando en la esfera informativa de la Humanidad. En cuanto actos volitivos, poseen una fuerza de imposición imitativa.

d-El mal del mundo: la muerte

Hay una forma de mal, que no es considerado como tal en los tratados del mal, pero está realmente presente en todas las forma de mal creado. Es el mal de la muerte como auténtico mal del mundo. La muerte es un mal del mundo porque es un mal universal. En efecto, hay un mal del mundo material en cuanto muerte cósmica. Hay un mal biológico en cuanto pérdida de la vida. Hay un mal humano universal que es la muerte humana. Este tipo de mal es de gran importancia en la Psicología porque es el mal que más atención cobra en dicha teología.

2-La superación del dolor como mal humano

El mal interesa a la Psicología no como tema de reflexión, sino en su finalidad salvífica, por la cual el mal -realidad contraria al bien total del hombre- pueda ser reconvertido en bien. Comencemos por señalar el hecho de que ante el dolor, la reacción espontánea del hombre consiste en tratar de eliminarlo, y restablecer así el equilibrio del bienestar amenazado. Ahora bien, la eliminación del mal puede realizarse de dos maneras: negando su existencia, o elevándolo al rango de bien. La eliminación de ciertos males no es una meta tan difícil de alcanzar. El mal físico se puede eliminar por diversos medios curativos, especialmente las enfermedades. Pero el cambio del mal en bien, es una tarea muy costosa. La dificultad aparece precisamente en la doble manera de presentarse el mal: como privación del bien o

como sentimiento penoso. En efecto, el mal como simple privación del bien, que es objeto propio de la voluntad, se percibe también como un sentimiento penoso, y entonces tiene lugar una fácil confusión entre mal y dolor. La confusión consiste en identificar el esfuerzo por superar el mal, como una tentativa de evitar el dolor. La raíz del problema está en mezclar lo bueno con lo agradable, y lo malo con lo desagradable. En efecto, hay realidades desagradables que son buenas, y cosas agradables malas. Una dolorosa operación como intervención quirúrgica es mala para el sentimiento, pero es buena para la salud. Del mismo modo el cumplimiento del deber es penoso para el sentimiento, pero bueno para la persona. Es aquí donde se sitúa la urgencia de la diferenciación entre el mal y el dolor. La superación se realiza cuando la voluntad capta intelectivamente dónde está el bien, y lucha por apropiárselo a pesar de lo disgustoso del sentimiento. Esta superación se logra buscando eficazmente el bien que en el mal se contiene, o elevando el mal a un nivel de bien por el sentido superior de que es susceptible. Para elevar el dolor como mal a un nivel positivo de bien es menester captar en lo disgustoso aspectos positivos que le dispongan al hombre a dar el salto cualitativo de aceptarlo como bien. Esto acontece cuando, a la percepción de una privación, se responde con una aceptación que proviene de la convicción de que es un bien, pero en un orden de cosas diferente. Esto es posible, porque la privación no es un mal, sino una realidad neutra e indiferente. Con la donación de sentido, lo indiferente o neutro se convierte en bueno. Esta mutación de lo indiferente en bueno, por donación de sentido, exige un cambio de nivel entitativo en la consideración del mal. Hay que trasladar la cosa real mala, al nivel transcendental en que se descubre su bondad. Más allá de las cosas concretas malas, el hombre debe remontarse al orden transcendental de la bondad que hay en todas las cosas. Es la forma suprema de superar el mal descubriendo el bien profundo de las cosas, en el plano transcendental de las mismas. Esto requiere un discernimiento que evite la identificación de lo bueno con lo grato, y de lo malo con lo no-grato. Este esfuerzo se exige en el ámbito de la concientización. En efecto, la concientización es la que posibilita la donación de sentido necesaria para reconducir el mal del dolor hacia un sentido positivo. Esto es lo que se requiere también para eliminar el peligro del posible de la confusión entre lo agradable y lo bueno, y lo desagradable y lo malo, a que tendería el sentimiento. Esa es la tensión necesaria de parte de la voluntad para no querer sino lo que en la realidad en sí misma hay de bondad, independientemente del

sentimiento. Así, el hombre recto tiene que buscar, más allá de lo grato/ingrato del sentimiento, la bondad de la realidad en sí. Esa rectificación y donación de sentido que se logra cuando se asigna al dolor una dimensión positiva y superior es la que transforma lo malo del dolor en una realidad positiva y realizadora del ser humano. Tal elevación del dolor a la finalidad positiva superior, se logra merced al trabajo de la reflexión que lanza al hombre a actuar, no por las impresiones desagradables del sentimiento, sino en función de la bondad verdadera que se encierra misteriosamente en el dolor. Y esa actividad racional consiste en una donación de sentido.

3-Jesús y el mal

Descrita a nivel racional la realidad del mal y sus posibles integraciones en el bien gracias a la donación de sentido, entremos en la consideración teológica del mismo tema. Y como la destrucción del mal tuvo lugar sobre todo en la Pasión, veamos el modo como la Pasión logra el cambio del mal en bien.

Desde el principio es menester distinguir dos aspectos en la actitud de Jesús frente al mal: los dolores bio-psíquicos considerados como males personales procurados por agentes históricos concretos, y el pecado del mundo, como realidad pecaminosa impersonal-universal con la cual se enfrentó en su Pasión y muerte. Es aquí donde se concentra todo el interés de la teología de la Pasión en cuanto al mal del dolor y del "pecado del mundo" como males de toda la Humanidad.

a-El mal de los dolores personales

En el dolor como mal que padece Cristo hay una doble dimensión: hay un mal que procede de las personas, y es un mal personal; hay también otro mal que se deriva de agentes impersonales, y que la Escritura denomina un "pecado del mundo". Expuestos más arriba los conceptos acerca del mal personal e impersonal, en esta sección desarrollaremos la idea del dolor como mal, incluyendo los niveles de mal personal, y del mal impersonal, denominado ahora como el pecado del mundo. En la sección dedicada a la superación del

mal hemos descrito, en forma genérica, los modos de superación del dolor como forma personal del mal. Apliquemos ahora aquellos principios, en primer lugar, y en forma concreta, a la manera como superó Jesús el mal de los pecados personales que fueron la causa de sus sufrimientos. En otras palabras, cómo logró reconvertir en grato el dolor físico y el mal del pecado. La actuación de Cristo para superar el mal de los pecados personales consistió en elevarlos al nivel de la bondad y del valor positivo. La forma primera de superación de los males personales de la Pasión hay que recurrir a la orientación general que dio al dolor considerándolo como objeto propio de la misión de su vida que consistió en dar su vida por la redención de los hombres. Dar la vida es asumir positivamente los peores males humanos. Este es un texto de misión y de orientación total hacia el futuro, en una manera de donación de sentido del más amplio y positivo efecto. En toda su Pasión mantuvo esta orientación general. Una vez que concluyó su vida en esta tensión de cumplir su misión redentora, cuando al final la historia de la Pasión resultó una cadena de sufrimientos crueles que le procuraron la muerte, la actitud fue de un perdón general para cuantos tuvieron una parte activa en la producción de tales sufrimientos: "¡Padre, perdónales porque no saben lo que hacen!" (Lc 23, 24). Entre el primer y el segundo texto encontramos otros muchos que abundan en los mismos sentimientos. Los evangelistas subrayan con frecuencia que los sucesos dolorosos de su vida fueron aceptados por Jesús con voluntad positiva buena, como aparece en los textos de cumplimiento de la Escritura, sobre todo, del ciclo de la Pasión. Valga por todos la reacción que exteriorizó en el momento del arresto en Getsemaní: "¿Piensas que no puedo yo rogar a mi Padre, que pondría al punto a mi disposición más de doce legiones de ángeles? Mas, ¿cómo se cumplirían las Escrituras de que así debe suceder? En aquel momento dijo Jesús a la gente: "¿Cómo contra un salteador habéis salido a prenderme con espadas y palos? Todos los días me sentaba en el Templo para enseñar, y no me detuvisteis. Pero todo esto ha sucedido para que se cumplan las Escrituras de los profetas" (Mt 26, 53-56). Pero los textos más significativos en los cuales se determina el sentido positivo definitivo del mal de su muerte sangrienta, son los de la institución eucarística. En ellos expresa Jesús con fuerza el sentido que da a su Pasión y muerte en favor del perdón de los pecados de Apóstoles, y de los hombres: "Ésta es mi sangre de la Alianza, que es derramada por muchos para perdón de los pecados" (Mt 26, 26.27).

b-El combate contra el pecado del mundo

Pasemos ahora a la superación del mal que recibe el mismo Jesús, por el llamado "pecado del mundo". Hay un mal y un pecado ante el cual Jesús se coloca en una posición muy particular. Es el pecado del mundo. Sin repetir lo que más arriba hemos dicho sobre los aspectos filosóficos del mal del mundo o la maldad, subrayemos ahora los aspectos teológicos. Veamos en qué consiste el "pecado del mundo" y cómo combate Jesús en su Pasión contra dicho pecado.

Es significativo que desde la primera presentación mesiánica de Jesús por el Bautista, se describa dicha acción como la destrucción del pecado del mundo: "Este es el cordero de Dios que quita el pecado del mundo" (Jn 1, 29). Según esto, la eliminación del pecado del mundo, constituirá el objeto principal de la actuación salvífica de Jesús. Esta diferencia entre los pecados personales y el pecado del mundo se advierte inmediatamente en la conducta de Jesús respecto del pecado en conjunto. El "pecado del mundo" es una forma de mal y de pecado formalmente distinto de todos los demás. La expresión aparece por primera vez en Jn 1, 29 señala un punto de partida sumamente interesante para una teología del mal de la Pasión. Es la única vez que aparece tal expresión en la Escritura, y no ofrece un contexto filológico suficiente para descifrar su sentido claro. Sin embargo ofrece importantes contextos remotos como para reconstruir su probable sentido. La dificultad teológica principal para un adecuado planteamiento de este crucial problema, y para poder explotar toda la riqueza del texto -hasta tiempos muy recientes- provenía de la falta de una teoría teológica suficientemente desarrollada sobre el pecado impersonal y la realidad filosófica de la "maldad". De ahí que el texto sea una joya de singular valor que hay que interpretarlo en un sentido atento a estos matices significativos.

Para nuestro intento la expresión más difícil y más comprometida es el binomio "pecado del mundo". Pero, como viene precedido de un sujeto agente -Cordero de Dios- que realiza la destrucción del pecado del mundo, empecemos por aclarar primeramente este concepto. "Cordero de Dios" es una expresión que posee un sentido denso en el cristianismo primitivo. Si bien el sentido exacto de la expresión no es esencial para nuestro intento, le dedicaremos una atención particular. En la expresión, se hallan involucrados tres conceptos

diferentes: el cordero pascual, el Siervo de Yahvé, y el cordero sacrificial expiatorio. El texto presenta a Jesús como "el cordero de Dios". La expresión es de gran significado desde el sacrificio pascual en el Éxodo y los cantos del Segundo Isaías sobre el Siervo de Yahvé que se carga con los pecados del mundo. Lo primero que viene a la mente en la lectura de este pasaje es que debe excluirse la referencia al cordero pascual como imagen de Jesús que quita el pecado del mundo. El cordero pascual nunca fue considerado en el AT como un cordero sacrificial. Igualmente se ha de eliminar la referencia exacta a la imagen del Siervo de Yahvé al cual nunca se le atribuye la misión de "quitar el pecado del mundo" sino de cargar con el peso de los pecados de los hombres. En Jn 1, 29 el cordero es sacrificial como se aclara por el uso paralelo de 1Jn 3, 5.8. En cuanto a la acción: "quitar el pecado del mundo", el contexto es el de la Apocalíptica judía del Cordero Escatológico, vencedor de los poderes malignos del mundo (Cfr. Hb 2, 14) que son juzgados y echados fuera. En puridad de exégesis -en cuanto al cordero pascual- habría que excluir el sentido victorioso, pues el sentido expiatorio de Jn 1, 29, parece claro por el paralelo con 1Jn 3, 5, mientras que por la teología del Éxodo no aparece en el cordero ningún valor expiatorio. En cuanto al Siervo de Yahvé y sus paralelos Is 52, 13-53, 12 hay que decir lo mismo. En estricta exégesis, no es lo mismo "quitar el pecado del mundo" que "cargarse con los pecados de los hombres", propio del Siervo de Yahvé. Sin embargo dada la importancia del "cordero" en el cristianismo primitivo y en la exégesis judía, es posible integrar los citados sentidos considerándolos como complementarios en una especie de significado cumulativo. La mayor dificultad exegetica del versículo se centra en el binomio "pecado del mundo". ¿En qué consiste ese "pecado del mundo"? Ciertamente, se trata de un pecado colectivo. El "mundo" es una "realidad colectiva". Pero hay una doble colectividad: la del "mundo" formado por los que se niegan a aceptar a Jesús, y la colectividad universal de los hombres pecadores. Esta doble colectividad bastaba para hacer la exégesis de Jn 1, 29, si no tuviéramos más elementos de juicio para formarnos una idea del pecado del mundo. ¿Qué es lo que -desde la Humanidad- hace de este "mundo" una realidad pecaminosa, o una colectividad pecadora? Es aquí donde entra en juego la intervención de agentes externos a la humanidad pecadora, que inducen en ella esa condición pecaminosa. Y en este punto el Evangelio de san Juan es terminante. Hay un "príncipe de este mundo", perverso, que actúa maliciosamente en la masa humana, desde el principio, induciéndola al mal. Si hay pecado

del mundo es porque hay un príncipe de este mundo de naturaleza maligna que ha actuado perversamente dominando a la humanidad entera. De esa actuación, y del consentimiento de los hombres, se ha originado lo que Juan llama el pecado del mundo. Desde esta situación del pecado universal humano se entiende por qué el Bautista presenta la futura actuación salvífica del Mesías, como una destrucción del universal mal humano, descrito como pecado del mundo. El aspecto colectivo e inducido, queda destruido por la acción del Cordero de Dios. Es el aspecto personal de la destrucción de pecado. Lo que en Jn 1, 29 se llama pecado del mundo, en el Evangelio está más personalizado en los pasajes de la historia de la Pasión donde entra en acción un misterioso personaje llamado "el príncipe de este mundo" (Jn 12, 31; 14, 30; 16, 11) y en 1Co 2, 6-8. Es un concepto que merece un interés especial como enfoque original de la realidad del pecado y del drama de la redención que tiene como objeto su eliminación. La idea es diferente de la que aparece en la literatura rabínica que identificaba la personalidad de tal príncipe como el mismo Yahvé. No se puede entender la vida y acción de Jesús, especialmente en su Pasión y Muerte, sin tener en cuenta la lucha a muerte que se entabla entre Jesús y el príncipe de este mundo. A este respecto, hay que dejar una enérgica constancia de la diferente manera que tiene Jesús de enfrentarse con los pecados personales de los hombres y con el príncipe de este mundo y su "pecado de mundo" del que es el autor principal. En efecto, es llamativa la diferencia de actitud respecto de la que tiene Jesús, en relación con los otros pecados de naturaleza personal. Respecto de las ofensas que le procuran las personas, Jesús tiene una actitud de perdón, aunque se trate de pecados que le procuran los peores males, como es su muerte, y por ellos pide perdón al Padre. Con el mal del mundo Jesús tiene una actitud totalmente agresiva y combativa. Es como si el mal impersonal que domina el mundo atrajera su mayor repulsa. Es el pecado universal contra el cual se levanta para destruirlo y eliminarlo con la mayor valentía y decisión. Y con ese pecado no tiene ni perdón ni misericordia. Es este pecado el que, con su fuerza arrolladora produce, mediante la muerte, la aparente derrota de Jesús. El pecado del mundo personalizado por el "príncipe de este mundo", es el que le procura la muerte. Pero Jesús, con su muerte, lo derrota. Con el pecado del mundo se cumple lo que había dicho: "Cuando uno fuerte y bien armado custodia su palacio, sus bienes están en seguro; pero si llega uno más fuerte que él y le vence, le quita las armas en las que estaba confiado y reparte sus despojos."

c-La guerra contra el pecado del mundo

Tarde o temprano tenía que venir en el ministerio de Jesús el enfrentamiento definitivo con este pecado. Comenzó ya, históricamente, su actuación en el combate de muerte cuando Herodes buscó su eliminación, apenas nacido. Entonces se salvó en la huida a Egipto. Pero, su presencia abiertamente combativa, apareció en el comienzo mismo de su vida pública, la cual señaló el inicio de las hostilidades. La iniciativa la tomó el diablo en las tentaciones del desierto. Tenta a Jesús para que se le someta y actúe a sus órdenes; siga sus criterios, e imite sus acciones. Cristo se opone a esta seducción del tentador con una negativa firme. Con las tentaciones intentaba alejarle y desviarle de su misión mesiánica. Jesús le derrotó con sus mismas armas: la palabra de Dios. En las tentaciones del desierto, el agente de la seducción es el diablo. Jesús le resiste y le vence. Pero según S. Lucas "el diablo se alejó de él hasta el tiempo propicio" (Lc 4, 13). Ese tiempo propicio fue el de Getsemaní, que Lucas describe como una agonía, es decir, un combate de muerte. No es que en el curso de su actividad pública le ahorrara los combates parciales. Solo quiere decir Lucas que el combate definitivo fue el de su Pasión y muerte. Efectivamente, a lo largo de su vida Jesús habló claramente del carácter combativo de su actividad pública. Con sus exorcismos y milagros significó que la lucha definitiva contra el mal del mundo estaba entablada. Todos ellos eran actos de fuerza contra el poder de Satanás. De sus exorcismos dijo con toda claridad: "Cuando uno fuerte y bien armado custodia su palacio, sus bienes están en seguro; pero si llega uno más fuerte que él y le vence, le quita las armas en las que estaba confiado y reparte sus despojos." Que el combate había de terminar con una victoria lo dijo claramente cuando afirmó: "Yo veía a Satanás caer del cielo como un rayo" (Lc 10, 15). En los exorcismos y milagros, su actitud es de franca hostilidad y combate. Pero conforme se acerca la hora de la Pasión, la oposición se torna más dura y próxima, como lo demuestran las palabras de la Cena. De ello se habla en los textos de S. Juan sobre el príncipe de este mundo. La primera afirmación se refiere a su llegada: Jn 14, 30 "llega el Príncipe de este mundo. En mí no tiene ningún poder". Después viene el juicio: la condena; Jn 16, 11, "el Príncipe de este mundo está juzgado", es decir condenado. Que dicho de otro modo, es echado fuera o derribado.

d-El asalto supremo

"Ha llegado el momento culminante, en que las fuerzas del mal que residen en esa ralea humana se van a desatar contra Jesús, el momento histórico en el que, a pesar de toda la inquina desatada contra Jesús, se va a consumir la salvación de la humanidad"

La agonía de Getsemaní es un episodio referido por los cuatro Evangelios. En efecto, a los tres Sinópticos se añade también el relato alusivo de Juan en 12, 23-27 y 14, 30b-31b, y Hb 5, 7-8. Es de advertir que el combate definitivo según los Sinópticos, fue el de Getsemaní, si bien Juan lo pone en la cruz. A la salida del cenáculo advierte: "Ya no hablaré muchas cosas con vosotros, porque llega el príncipe de este mundo. En mí no tiene ningún poder; pero ha de saber el mundo que amo al Padre y que obro según el Padre me ha ordenado. Levantaos. Vámonos de aquí." (Jn 15, 30-31) El demonio que, según S. Juan entró en Judas después del bocado, toma las riendas del combate contra Jesús. De camino a Getsemaní, viene la mención de su tristeza: "Y tomando consigo a Pedro y a los dos hijos de Zebedeo, comenzó a sentir tristeza y angustia. Entonces les dice: "Mi alma está triste hasta el punto de morir (Mt 26, 37-38). En esta situación viene la orden: "quedaos aquí y velad conmigo." (Mt 26, 38). La oración es para no caer en la tentación: "para que no caigáis en tentación" (Lc 22, 40); "el espíritu está pronto, pero la carne es débil." (Mt 26, 41) Y adelantándose un poco, cayó rostro en tierra, y suplicaba" (Mc 14, 35). La tentación consiste en que la voluntad humana quiere liberarse de la muerte, pero el querer de Dios la exige: y brota la súplica: "Padre mío, si es posible, que pase de mí esta copa, pero no sea como yo quiero, sino como quieras tú" (Mt 26, 39b). La tentación es terrible. Jesús siente la soledad y busca la compañía de los discípulos: "Viene entonces donde los discípulos y los encuentra dormidos; y dice a Pedro: "¿Conque no habéis podido velar una hora conmigo?" (Mt 26, 40). Según Lucas, todo depende del querer de Dios: "Padre, si quieres, aparta de mí esta copa" (Lc 22, 42). Pero la oración, aparentemente, no es escuchada. Mas, cuando los hombres le dejan solo, el Padre envía un ángel: "Entonces, se le apareció un ángel venido del cielo que le confortaba" (Lc 22, 43). A medida que el tiempo pasa aumenta la tensión de la plegaria: "Y sumido en agonía, insistía más en su oración". (Lc 22, 44). El dolor llega

a su ápice, cuando el Señor suda sangre: "Su sudor se hizo como gotas espesas de sangre que caían en tierra" (Lc 22, 44).

El combate del Getsemaní termina en una victoria. Jesús no cede a la flaqueza humana sino que se sobrepone, y acepta, por encima de todo, el querer de Dios. Tras el acto de sumisión al querer de Dios, Jesús se recupera; recobra fuerzas, y da cara al traidor que se acerca a prenderle. "¡Basta! Mirad, ha llegado la hora en que el Hijo del hombre va a ser entregado en manos de pecadores. ¡Levantaos!, ¡vámonos! Mirad que el que me va a entregar está cerca" (Mc 14, 41-42). Mateo puntualiza: "¿O piensas que no puedo yo rogar a mi Padre, que pondría al punto a mi disposición más de doce legiones de ángeles? Mas, ¿cómo se cumplirían las Escrituras de que así debe suceder?" En aquel momento dijo Jesús a la gente: "¿Cómo contra un salteador habéis salido a prenderme con espadas y palos? Todos los días me sentaba en el Templo para enseñar, y no me detuvisteis. Pero todo esto ha sucedido para que se cumplan las Escrituras de los profetas." Entonces los discípulos le abandonaron todos y huyeron" (Mt 26, 53-56).

Lucas enmarca el prendimiento, que termina la oración, en un combate cuyo protagonista es el príncipe de las tinieblas: "Esta es vuestra hora y el poder de las tinieblas." (Lc 22, 53). Las tinieblas de la noche aluden al mundo oscuro en que se mueven los enemigos de Jesús. Es su hora. Jesús afronta decididamente una lucha contra el príncipe de este mundo. En la teología lucana es la hora definitiva de la lucha que empezó en el desierto. Aquí da el enemigo su asalto definitivo. Jesús sabe que va a la muerte. Pero resistirá hasta el final. El último combate será la muerte. La angustia de Getsemaní volverá en el abandono de Dios, en la cruz. Volverá también el grito último del abandono en las manos de Dios. Jesús expira con la convicción de que todo está cumplido.

e-La victoria sobre el mal del mundo

Jesús, en su Pasión, ha elevado sus tormentos al rango de medios de destrucción del pecado humano. Mas todo el entramado de causas impersonales que le llevaron a la muerte, lo ha mirado como el pecado del mundo. Todo fue obra de Satanás en cuanto causante principal

de dicho pecado. El pecado del mundo suscitó en Jesús un combate de doble dimensión. Fue una lucha mortal, en la cual el adversario, esgrimió el arma del máximo mal bio-psicológico de la muerte. Esa dualidad de combate produjo un doble efecto. Físicamente causó la derrota de Jesús por la Muerte física que el enemigo le infligió. Pero con esa derrota reportó Jesús una victoria total, no solo en el ámbito moral del pecado del mundo, sino también de la muerte física, pues le mereció la resurrección corporal para todos los hombres.

El mal del mundo -la muerte- será vencido también por Jesús: "El último enemigo en ser destruido será la Muerte" (1Co 15, 26). Esa muerte asestará un golpe mortal al pecado del mundo que quedará aniquilado por la muerte del cordero.

"¿Dónde está, oh muerte, tu victoria? ¿Dónde está, oh muerte, tu aguijón? El aguijón de la muerte es el pecado; y la fuerza del pecado, la Ley. Pero ¡gracias sean dadas a Dios, que nos da la victoria por nuestro Señor Jesucristo!" (1Co 15, 5-57).

La Pasiología como Sistemática estudia la Pasión de Cristo como superación del "pecado del mundo" según la expresión de Jn 1,29, como una acción de tiene por objeto "quitar el pecado del mundo". Como superación de los pecados personales, es -conforme a las palabras de la institución eucarística, el "perdón de los pecados" (Mt.26, 28). La Pasiología como Sistemática, mira el pecado como mal. En cambio, la Pasiología como Mística, contempla Pasión como dolor, y alcanza la superación del mal del dolor, en el gozo de la resurrección.

Capítulo II

MUERTE Y MAL DEL MUNDO

1-La Pasión como "realidad" mala

El mal humano, al no ser ni entitativamente ni intrínsecamente malo, puede ser elevado a finalidades superiores buenas. La muerte como mal del mundo no es una excepción. Por negativa y mala que sea la muerte es susceptible de una elevación y finalización positivas y buenas. Eso fue lo que sucedió en el caso de la muerte de Cristo. Fue una realidad indiferente elevada por decisión libre y personal de Jesús, mediante un acto de donación de sentido, al más alto y realizador rango que podía recibir. Esta donación de sentido de salvación -a la muerte misma- de parte de Jesús, es el objeto de estudio del presente capítulo.

El sentido de la muerte de Jesús ha recibido un tratamiento muy original en los estudios de Heinz Schürmann, desde el punto de vista de la "proexistencia". Este tipo de estudios ha aportado resultados definitivos en exégesis, pero tiene el inconveniente de ceñirse únicamente a la totalidad del destino de Jesús. El sentido que nos proponemos buscar en este capítulo es mucho más concreto. Se trata del valor significativo de su muerte dolorosa, transformada y elevada desde su realidad natural como un hecho histórico "malo", al nivel más elevado de bien universal para la Humanidad. La "proexistencia" es, ciertamente, un acto elevador de la vida de Cristo que sentidifica el conjunto de su vida y de su muerte. Sin embargo tal perspectiva no excluye los análisis sectoriales sobre puntos concretos de la vida y muerte de Jesús. Ese estudio diferenciado de lo que da sentido al hecho concreto de la morir de Jesús es lo que intentamos realizar en este capítulo. En él partimos del hecho

neutro de la muerte de Jesús para descubrir cómo Jesús la elevó a una cima de suprema positividad. En el capítulo precedente hemos analizado conjuntamente la muerte de Jesús como mal y como dolor, y la superación de ambos aspectos, reconvirtiendo el mal de la Pasión en el máximo bien para los hombres. Ahora nos toca profundizar más concretamente esa realidad del mal de la muerte de Jesús como mal del mundo, convertido en hecho positivo para todos los hombres. En el capítulo precedente nos hemos basado preferentemente en los Evangelios y hemos estudiado conjuntamente la Pasión como mal y como dolor. Ahora cambiamos de texto bíblico básico y otorgamos nuestra preferencia a la carta a los Hebreos. En todo el NT el escrito que más desarrolla el tema del sentido de la muerte de Jesús es Hb. No solo eso. Es también el que más diversos matices descubre en las motivaciones elevadoras del morir de Jesús. Para el autor de la carta, la Pasión de Cristo fue el máximo dolor humano, no solo como muerte, sino también como muerte violenta propia de la inmolación de una víctima sacrificial. Pero a los enfoques sacrificiales la Carta añade otras importantes profundizaciones sobre el mal de la muerte y sus posibilidades realizadoras. Acerca de este aspecto particular hay en la Carta a los Hebreos una enseñanza de gran originalidad. Es el trágico combate de Jesús, cuerpo a cuerpo con el señor de la muerte -el diablo- para reducirlo a la impotencia mediante su propia muerte, realizando de esa manera la liberación de los hombres sometidos a esclavitud del miedo a la muerte (Cfr. Hb 2, 14). Este es el paralelo a la doctrina de san Juan sobre el combate de Jesús contra el príncipe de este mundo (Jn 12, 31; 14, 30 y 16, 11) y la victoria sobre el pecado del mundo. Digamos, por fin, que la Carta a los Hebreos presenta el sentido de la muerte de Cristo en dos niveles. El primero es de tipo teológico, y sitúa tal sentido en el sacrificio humano y cruento de Jesús por el pecado humano (Hb 10, 10). El otro es de tipo antropológico-universal. Remontándose al Génesis 2, 16; 3, 19 explica el sentido que da Jesús a su muerte como una victoria sobre la ley del morir humano tenido siempre como un castigo del pecado primero (Hb 2, 14-15).

2-La muerte "por el bien de todos" (Hb 2, 9).

El momento más neutro y arcaico de la teología de Hb sobre la muerte de Cristo es el que se contiene en 2, 9: "Gustó la muerte por todos". Este texto es la síntesis de toda la teología

de la muerte de Cristo como mal, y de su sentido positivo para todos. Es la donación de sentido más positiva y elevada al mal de la muerte. Una realidad sumamente negativa para Jesús que, gracias a su aceptación obediente, se convierte en principio de bien para todos. Solo se afirma que gustó la muerte por todos. Hay, quizá, una alusión al gusto del fruto del paraíso (Gn 3, 6), y una implícita referencia al valor expiatorio de la muerte de Cristo en el inciso "por todos". Pero el aspecto sacrificial está implícito. Por eso, iniciamos nuestra exposición por este texto básico que, en el mismo inicio de la Carta, resuelve en forma insuperable todo el misterio de la muerte de Cristo.

Para resaltar toda la originalidad del contenido de Hb 2, 9, bueno será confrontarlo con el fragmento himnico Hb 1, 3, cercano a él por su tenor sintético y estilizadamente teológico: "Después de llevar a cabo la purificación de los pecados, se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas". El sentido de este fragmento es bien diverso del anterior. Si en Hb 2, 9 solo se habla de la maldad del morir para una finalidad máximamente positiva, en 1, 3 se la considera como el punto de partida de la comprensión sacrificial del morir de Cristo.

La frase es lapidaria y describe el momento culminante de la vida histórica de Jesús como una muerte sacrificial que realiza la purificación de los pecados, y procura la glorificación del Hijo a la diestra del Padre. La comparación de ambos textos produce una impresión de fuerte contraste. El fragmento está cargado de teología sacrificial, mientras que Hb 2, 9 se presenta con un mínimo de teologización. Solo contiene una leve alusión de finalidad benéfica comunitaria, mientras que Hb 1, 3 anticipa sintéticamente, todo el contenido teológico de la carta e insiste en su sentido sacrificial-expiatorio.

Otro texto que describe el carácter total de la vida de Cristo, pero finalizada como acto sacrificial, es Hb 10, 5-10: "Por eso, al entrar en este mundo, dice: Sacrificio y oblación no quisiste; pero me has formado un cuerpo. Holocaustos y sacrificios por el pecado no te agradaron. Entonces dije: ¡He aquí que vengo -pues de mí está escrito en el rollo del libro- a hacer, oh Dios, tu voluntad! Dice primero: Sacrificios y oblaciones y holocaustos y sacrificios por el pecado no los quisiste ni te agradaron, cosas todas ofrecidas conforme a la Ley, entonces -añade-: aquí que vengo a hacer tu voluntad. Abroga lo primero para establecer el segundo. Y en virtud de esta voluntad somos santificados, merced a la oblación de una vez para siempre del cuerpo de Jesucristo".

El largo texto es otro de los que tocan directamente a la muerte de Cristo, presentado como ofrenda sacrificial. Pero las diferencias con el sacrificio israelita son tales, que se inicia con la muerte de Cristo una nueva era expiatoria. Ante todo, declara abolido todo el régimen sacrificial del AT. En su lugar está el cuerpo de Cristo. Con una lectura singular de Salmo 40, 7-9, según los LXX, introduce la novedad del sacrificio humano de Jesús, lo cual cambia sustancialmente la economía ritual del AT. En la muerte de Cristo el valor propiamente sacrificial está en el acto de obediencia al querer de Dios que realiza la santificación definitiva, en un rito que es de oblación. Con la cita bíblica pretende el autor de Hb la justificación teológica de dos realidades absolutas: la abolición de todo el régimen sacrificial del AT, y la sustitución del mismo por una muerte humana. La doctrina que sobre la muerte de Cristo ofrece este pasaje es de una concisión, claridad, y valor absolutos. Un sumo dolor -el de la muerte- y una disposición interior de obediencia perfecta, realizan la abolición de los sacrificios y la sustitución de los mismos por un acto sacrificial nuevo que es la muerte de obediencia.

2-La opción por el dolor (Hb 12, 2)

Un tema original de Hb -que no aparece en Hb 8, 5-7 pero se menciona con fuerza en Hb 12, 2- es el de la opción en favor de una muerte dolorosa. El texto menciona alusivamente a la muerte al referirse a la ignominia de la cruz, como la síntesis del elemento doloroso presente en la muerte de Jesús. En este texto se subraya el elemento penoso de la muerte de Cristo, que se convierte en el objeto de una opción preferencial. El elemento doloroso de la Pasión es susceptible de una opción electiva: «el cual, en lugar del gozo que se le proponía, soportó la cruz, sin miedo a la ignominia, y está sentado a la diestra del trono de Dios». El texto incluye tres temas: gozo, cruz, exaltación. ¿Cuál es la conexión de los dos primeros? Si el texto se traduce: "En vista del gozo", significa que Jesús sufrió la ignominia de la cruz para merecer el gozo de la exaltación. Pero puede también tener el sentido de "en lugar del gozo" y entonces querría decir que, al igual que en las tentaciones del desierto, Jesús rechazó el ofrecimiento diabólico de una opción inmediata halagüeña, y optó por la renuncia al mismo. En este caso, había en el Jesús histórico una opción, por la cual, "en lugar del gozo que se le proponía, soportó la cruz, sin miedo a la ignominia, y está sentado

a la diestra del trono de Dios». Una opción neta en favor del dolor, rechazando la tentación del gozo inmediato. Según esta interpretación se habría dado en Jesús una primera y absoluta aceptación de la ignominia de la Cruz, con una motivación de obediencia, que le procuró el gozo de la exaltación. Siendo filológicamente posibles los dos sentidos, es lícito optar por la segunda que tendría como confirmación la aceptación de la muerte de cruz, a la retención ávida de la condición de Hijo, siendo por ello exaltado con el nombre sobre todo nombre. En ambos casos la relación es de contraposición entre cruz y gozo, que se resuelve en la aceptación de la cruz por la motivación del gozo. El sentido esencial es que Jesús hubo de optar entre el gozo inmediato y la cruz, y esa opción consistió en preferir el dolor de la cruz. La frase contiene una confirmación favorable de la opción en favor de la cruz. Es su glorificación.

3-La condición humana "pasible"

El aspecto doloroso de la muerte de Cristo es también subrayado en 2, 17-18: «Por eso tuvo que asemejarse en todo a sus hermanos, para ser misericordioso y Sumo Sacerdote fiel en lo que toca a Dios, en orden a expiar los pecados del pueblo; pues, habiendo sido probado en el sufrimiento puede ayudar a los que se ven probados». La aportación de este texto es su enseñanza sobre la "pasibilidad" de la encarnación. A este respecto, hay en este texto dos afirmaciones importantes. Primeramente la semejanza de Cristo con todos los hombres en su condición pasible. En 2, 11 había hablado el autor, acerca de la necesidad de la encarnación para lograr una igualdad específica en la condición humana, para asumir así el pecado humano. En este pasaje avanza hacia la solidaridad en las condiciones humanas del dolor. La semejanza total se concreta aquí en el orden de la pasibilidad, es decir: la capacidad de toda forma de todo sufrimiento corporal y espiritual. Jesús se hizo en todo semejante a los hombres. La finalidad concreta de tal condición pasible actual, era doble: la compasión mediante la cual Jesús resulta un sacerdote misericordioso, y la posibilidad de la experiencia del sufrimiento. Esto es lo que introduce el tema de la necesidad del sufrimiento. Se trata de la solidaridad en la prueba del sufrimiento, porque el hombre deseoso de felicidad, busca en todo el placer. El sufrimiento corregiría esa tendencia universal a la satisfacción y a lo grato. En la tensión entre el dolor presente y el anhelo del

gozo ausente, el ser humano debe realizar una opción en favor del gozo, superando mediante motivos elevadores, la situación dolorosa presente. La doctrina del pasaje es que Jesús, experimentando el sufrimiento actual, sintió la prueba del verse contrariado por el dolor en su orientación profunda al gozo. Con ello se vio lanzado a buscar el equilibrio mediante la adopción de motivos integradores. Quien ha vivido esta experiencia fuerte, sabe cuán difícil es superar el sufrimiento, contrario al gozo. Y cuando lo ha superado, es también capaz de comprender al hombre abatido por el dolor, pero buscador del gozo en todo. Es así como Jesús tuvo una condición adquirida de compasión, que le puso en un estado de compasión por el hombre pecador, levantándolo al gozo, desde una situación de conciencia pecadora, propia del hombre falible.

3-La experiencia de la tentación

No bastaba enseñar que Jesús estaba sometido a prueba en el sufrimiento, y que puede compadecerse del que está en la tensión entre el dolor y el ansia de gozo. Era necesario demostrarlo. Para lograr esa demostración explica concretamente la forma de la tentación que se describe en Hb 5, 7-8. Tal tentación fue el temor de Jesús a la muerte. La superación consistió en la heroica obediencia al Padre. Esta forma suprema de obediencia fue la que le hizo compasivo y misericordioso, y le mereció el premio de que el Padre le escuchara en la resurrección. Esto lo explica Hb de la siguiente manera: «El cual, habiendo ofrecido en los días de su vida mortal ruegos y súplicas con poderoso clamor y lágrimas al que podía salvarle de la muerte, fue escuchado por su actitud reverente. Y, aun siendo Hijo, con lo que padeció experimentó la obediencia». (Hb 5, 7-8). El texto es denso en su brevedad. Lo esencial de su pensamiento es lo siguiente: la prueba/tentación de Jesús consistió en soportar el dolor supremo del tener que morir. Este fue también el mal supremo de la Pasión. Que la prueba haya consistido en eso lo dice indirectamente Jesús cuando eleva fervientes súplicas para verse libre de la muerte. Hay en él una durísima tensión entre el deseo de vivir siempre, y el sometimiento a la voluntad divina que le imponía la muerte. Llegado el momento de afrontar la proximidad de la muerte, el primer impulso de su corazón es el deseo de verse libre de la misma. Y antes del acto de la aceptación, reaccionó rogando a Dios le librara de la muerte. La prueba consistió en que la oración no le ahorró la

muerte. Entonces la experiencia de Jesús fue la contradicción entre el deseo de vivir y la ley del tener que morir. No se dice expresamente que la tensión se resolvió en la aceptación de la muerte. Se da por supuesto. Solo se describe la contrariedad que como Hijo tuvo que soportar viéndose abandonado por el Padre. La contrariedad vivida como una obediencia dura, le enseñó experimentalmente lo que es la obediencia a la cual se había sometido desde la encarnación.

La afirmación de que el Padre le escuchó resulta difícil de comprender por la simple lectura de los textos. Desde Harnack se sospechó que el texto primitivo contenía un tenor duro: que el Padre no escuchó la plegaria del Hijo. Y así era en verdad. Porque, a pesar de la oración, Jesús no se vio libre de la muerte de cruz. Pero la afirmación de Hb 5, 7, de que el Padre le escuchó hay que justificarla mediante un razonamiento clarificador que tendría más o menos la siguiente estructura. Jesús quería vivir, y para verse libre de la muerte suplicó al Padre le ahorrara ese duro destino. En esa voluntad de Jesús había un contenido esencial que se refería al deseo de vivir siempre. El Padre le escuchó, pero no al modo de la formulación concreta de su petición absoluta. Jesús murió, pero el Padre le escuchó, en cuanto a lo esencial de su anhelo de vivir, pues le premió con la resurrección.

Al no decir en qué modo concreto le escuchó, queda el sentido del texto incierto. Más bien parece incluir una contradicción histórica. Para aclararlo, es menester referirse a Hb 13, 20 donde se encuentra un texto claro de Hb, sobre la resurrección de Cristo.

Reconstruyendo el objeto de las alusiones de este pasaje tenemos el siguiente cuadro. Como imagen histórica concreta de fondo está la oración de Getsemaní. En efecto, en dicha oración encontramos los dos aspectos recordados por la Carta: oración al que podía liberarle de la muerte; una oración en que se pide precisamente la liberación de la muerte; al mismo tiempo la perfecta actitud de reverencia y sumisión amorosa: «no se haga mi querer sino el tuyo» (Mc 14, 36). Esta es la imagen de fondo que inspira todo el texto. Pero es una imagen deliberadamente generalizada y aplicada a toda la vida de Jesús: «en los días de su vida terrena» (a la letra: los días de su carne). Toda la existencia de Jesús aparece colocada en un estado habitual de aceptación sumisa del tener que morir pero, en unas condiciones de miedo tan terrible que le hacen desear se le ahorre la muerte.

La doctrina esencial que se contiene en la perícopa es ésta: Jesús sometido a la ley de la mortalidad humana heredada de Adán sufre todo el mal de dolor que dicha condición

provoca en el hombre. Pero, en lugar de reaccionar en rebeldía, toma frente a la inexorabilidad de la muerte una actitud amorosa de sumisión. Ahora bien, es precisamente esto lo que hace que la ley del tener que morir se convierta en la adecuada expiación del pecado cuyo castigo fue precisamente la mortalidad. Es en este acto íntimo de la aceptación y sumisión a la ley de la muerte corporal donde Jesús lleva a cabo la expiación del pecado primero.

Retornando a la exégesis del texto, es en el v. 8 donde se explicita el contenido del acto interior de Jesús en la oración penosa ante la muerte, y su reverente sumisión al decreto del Padre: fue un acto de obediencia. «Por lo que padeció, aun siendo Hijo, experimentó la obediencia». El sentido de esta afirmación -digámoslo una vez más- es que Jesús, precisamente en su condición de Hijo, se vio sometido a la dolorosa experiencia de la obediencia. El acto de obediencia consistió en someterse a la dura necesidad expresada en la oración de que se alejara de él el cáliz de la muerte, y se viera desatendida.

2- El triunfo de Jesús sobre el mal

En los hechos hasta ahora analizados la intensidad y la conflictividad del dolor de Jesús en su Pasión han ido en aumento. Es en Hb 2, 8-10.14b donde esa conflictividad alcanza su clímax. Es también el pasaje que ilumina el sentido del dolor de Cristo. Mas esta vez, la realidad es mirada desde su efectividad suprema que es la victoria sobre el miedo mismo de la muerte. Esto era lo que constituía la raíz de todo el dolor de la Pasión. Su marco de comprensión es la alusión de fondo al combate descrito en Gn 3, 15b. Este es el texto mayor del NT sobre la razón del dolor en la vida de Jesús. Tratándose en este pasaje de dos temas complementarios, para su respectivo estudio diferenciado, los separamos en dos secciones diferentes. Resumimos primeramente la enseñanza de Hb 2, 9-10.

a-El contexto

La afirmación crucial de este importante texto lo enuncia el autor en la siguiente frase: «Vemos a Cristo [...] coronado de gloria y honor por haber padecido la muerte». Para descubrir la intencionalidad profunda de esta afirmación hay que colocar los dos versículos en el contexto previo del Cap. II, donde Jesús es presentado como superior a los ángeles. Pero solo "por un poco" les fue inferior. Es el tiempo de su vida mortal. La razón de ser de

esta inferioridad temporal es que tal misteriosa duración fue la que permitió el rebajamiento de la encarnación dolorosa de Cristo. Esta exégesis personal del Sal 8, 6 es la que justifica la posibilidad de la Pasión y muerte de Jesús. Esto le permite al autor elaborar una teología acerca de la absoluta superioridad del Hijo sobre el orden angélico, entendiendo el período de la inferioridad carnal-histórica de la encarnación, como la duración providencial que posibilitó la glorificación del Mesías como su premio supremo. Así, el oscuro inciso «poco inferior a los ángeles» ofrece al autor la posibilidad de una original interpretación sobre la condición pasible-mortal del Hijo encarnado. La interpretación de la inferioridad «por poco tiempo» pondrá de manifiesto, por una parte, la condición histórica de Jesús, y por otra, la razón de su peculiaridad pasible y mortal. Esto otorga una intensa claridad al hecho de que el sometimiento total de la creación, al Hijo, tenga lugar al final del curso de su vida, cuando Cristo sea glorificado y exaltado en su resurrección. La razón definitiva de tal glorificación se anticipa en 2, 9 como un premio merecido por el hecho de «haber padecido la muerte».

b- Exaltación y muerte

La afirmación absoluta de que la muerte procura al Hijo la gloria de la exaltación, se matiza desde el amor misericordioso del Padre, cuando en 2, 9b se afirma que el Hijo, «por gracia de Dios gustó la muerte por todos». En esta afirmación hay tres aspectos dignos de atención: a) Una divina y misteriosa disposición -la gracia de Dios- que condiciona la trama de todo cuanto aquí se describe; b) La actitud de Jesús que consistió en someterse a la amarga experiencia de la muerte -gustó la muerte-; c) Su efecto universal: por todos. Cada una de estas expresiones tiene su valor teológico. Empecemos por la muerte. En este punto constatamos que el morir tiene en Jesús un valor de acto meritorio. Según Hb 2, 9 «por haber padecido la muerte, fue coronado de gloria y honor». En esta afirmación hay un principio teológico implícito: Jesús, como Hijo de Dios, no debía morir. Y en el hecho de morir, se cumple una misteriosa disposición divina que exigía de Jesús la aceptación de esa voluntad suprema. En efecto, desde 2, 9b el pensamiento del autor se mueve en el contexto Gn 2, 16-17, sobre la conexión entre el pecado y la muerte como su justo castigo. En dicho pasaje es evidente que el orden querido por Dios era que el hombre se realizara en una

forma de vida sometida a su querer. Al quebrantamiento de su voluntad, seguirá el castigo de la muerte: "El día que comieres de él, morirás sin remedio" (Gn 2, 16). Una vez que el hombre se negó a la aceptación amorosa y obediente del precepto, ya no le quedaba otro recurso que la sumisión a la ley complementaria del castigo. La muerte, como castigo, resultaba -paradójicamente- la nueva posibilidad de su realización: la aceptación del castigo, expiaría el pecado del hombre. Aceptar la muerte significaba sufrir la muerte física y las penalidades de la vida. La lógica implícita de Hb 2, 9b es la siguiente. El premio de la entronización gloriosa que obtiene Jesús se debe a la aceptación de la muerte como castigo expiatorio del pecado. Y Jesús, en obediencia al Padre, «gustó» la muerte. En esta síntesis es interesante notar la tipología implícita del nuevo Adán. El primero gustó del fruto prohibido para mal de todos. Jesús nuevo Adán «gustó la muerte para bien de todos». El primero trajo la muerte para mal todos; el segundo aceptó la muerte para bien de todos.

La Carta justifica la misteriosa conexión de todo esto, recurriendo al principio de los planes de Dios, como un designio de amor: «Pues por la gracia de Dios gustó la muerte para bien de todos». La gracia divina significa aquí la disposición gratuita de la divina voluntad que lo regula todo misericordiosamente. La conexión entre muerte y resurrección es la ordenación necesaria vigente entre ambas, por la voluntad de Dios. Sometiéndose a esa voluntad, Jesús aceptó la muerte. La «gracia» se refiere al carácter gratuito y lleno de bondad divina que reviste el decreto de la gloria por la muerte. Y nos preguntamos ¿cuál es el tenor misterioso de esa ley de «gracia de Dios» en lo referente al morir que merece la resurrección? Parece consistir en la contraposición ya indicada. El primer Adán gustó (Gn 3, 6) el fruto prohibido, para el mal de todos. El segundo gustó la amargura de la muerte (Mc 14, 36 paral.) para bien de todos. El texto del v. 9 subraya con fuertes trazos el sentido de la obediencia de Jesús que acepta la ley del tener que morir: «Gustó la muerte», alude al sabor amargo del tener que morir. Tal vez se alude también al cáliz amargo del Getsemani.

3-El misterio del dolor de Cristo

El plan divino de salvar a todos los hombres por la muerte dolorosa de Cristo es un designio misterioso e inexplicable. Es lo que declara en el v. 10: «Convenía en verdad, que

aquel por quien y para quien existe todo, condujera muchos hijos a la gloria, perfeccionando mediante el sufrimiento, al que iba a guiarlos a la salvación». El comienzo del v. 10 enuncia una doctrina del más grande valor en este momento. El autor introduce por primera vez en el discurso teológico cristiano la mención del argumento de la «conveniencia». Su sentido es el siguiente. Entre la gloria y el honor de que ha sido coronado el Hijo, y el gustar la muerte, no hay conexión de necesidad lógica. De ahí que la relación entre ambos extremos dependa del puro querer de Dios. Ahora bien, siendo ese divino querer algo misterioso y oculto para el hombre, no le es dado penetrarlo. De ahí que, solo una vez realizado el plan de Dios -a posteriori- se puedan señalar razones de plausibilidad. Este es el sentido del «convenia» puesto a la cabeza de la frase. La conveniencia consiste en la relación de excelencia que se da entre un determinado medio y su aptitud para obtener un fin. Por eso, la afirmación de la conveniencia sobre lo dispuesto por Dios en este orden concreto de la salvación humana hace referencia -con otras palabras- al designio de Dios mencionado en Hb 2, 4 y 2, 9. Es la ley según la cual la superación de las consecuencias negativas del pecado primero estaría en la sumisión a las consecuencias del mismo. Ahora bien, una de esas condiciones, como es sabido, se refiere a la presencia del dolor en la vida del hombre (Gn 3, 16-19). Mas no se trata aquí de una mera repetición de cuanto había anunciado en el v. 9, a saber: que por la aceptación obediente del morir, sería Cristo coronado de gloria, sino que el razonamiento avanza señalando otro principio complementario referente a la presencia del dolor en la vida y obra de Cristo. La tesis de este v. es que Jesús, mediante la aceptación del sufrimiento, restauraría el orden de salvación fracasado por el pecado primero, precisamente por un principio de apetencia gustosa: "Y como viese la mujer que el árbol era bueno para comer, apetecible a la vista y excelente para lograr sabiduría, tomó de su fruto y comió, y dio también a su marido, que igualmente comió." (Gn 3, 6). Como queda dicho, todos los sufrimientos culminan en el principal de ellos cual es la muerte. Pero también es verdad que Jesús se sometió no solo a la ley del tener que morir, sino también a todas las penalidades de la vida que son las consecuencias del pecado. La ley de conveniencia enunciada en el v. 10 enumera dos hechos distintos: 1º- que por el padecimiento sería Jesús, él mismo perfeccionado; 2º- que había de llevar muchos hijos a la gloria.

(14)- L. I. 787-788.

Como auxiliar bibliográfico para completar el estudio del tema indico los siguientes trabajos.

- a) - Como estudios de tipo filológico: J. Behm, "Anamnesis", en THWNT, I, 351ss.; O. Michel, "Mimneskoma", en THWNT, IV, 678-687; S. Childs, "Memory and Tradition in Israel", London, 1962; W. Schottroff, "Zakar im semitischen Sprachkreis", Neukirchen, 1964; N. A. Dahl, "Anamnesis, memoire et commemoration dans le christianisme primitif", en Studia Theologica, I (1947) 69-95; P.A.H. De Boer, "Gedenken und Gedachtnis in der Welt des Alten Testaments", Stuttgart, 1960; D. Jones, "Anamnesis in the LXX and the interpretation of 1Cor 11,25", en JTS, 6 (1955), 183-191.
- b) - La teología eucarística centrada en la revalorización de la memoria se remonta al año 1918, en que Odo Casel publicó su trabajo "Das Gedachtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie. Die Gungedanken des Messkanons", Friburgo de Br., 1918. Esta teología se completó después con las ideas de la "representación". P.E. Perrson, "Representatio Christi. Der Amtsbegriff in der neuen romisch-katholischen Theologie", Gotinga, 1960; A.E. Buchrucker, "Die repraesentatio des Opfers Christi im Abendmahl in der gegenwartigen katholischen Theologie", en Kerigma und Dogma, 13 (1967), 273-296. Los estudios patristicos vinieron a demostrar que la anámnesis era la clave de la doctrina eucarística de los Padres. J. Betz, "Die Euchristie in der Zeit der grieschischen Vater". I,1, "Die actual prasenz der Person und Heilswerkes Jesu im Abendmahl nach der vorephesinischen griechischen Patristik", Friburgo de Br., 1955. Sobre estas bases la teología sacramental ha avanzado decididamente en la línea de la Eucaristía-Memoria. A esta orientación pertenecen: J. Jeremías, "Die abendmahls Worte Jesu" (traducción española "La Última Cena. Palabras de Jesús", Madrid, 1980); M. Thuri-

an, "La Eucaristía. Memorial del Señor, sacrificio de acción de gracias y de intercesión", Salamanca, 1965.

- c) - Informaciones de conjunto: J.M.R. Tillard. "Le mémorial dans la vie de l'Eglise", en *La maison Dieu*, 106 (1971), 24-45; I. Onatibia, "Recuperación del concepto de "memorial" por la teología eucarística contemporánea", en *PHASE*, 12 (1972), 335-345. Los aspectos eucarísticos en los trabajos más recientes en J.M. Sánchez Caro, "Eucaristía e Historia de la Salvación", Madrid, 1983, BAC, 439. Reflexiones muy originales de M. Legaut en "Pasado y... ¿Porvenir del Cristianismo?" (traducción española de J. Sagastiberri, Estella, (1972). 365-383.

II

PASSIO IN CORDIBUS

LA PASIÓN DE CRISTO EN EL CORAZÓN NUEVO SEGÚN SAN PABLO DE LA CRUZ

Introducción

La *Pasión en el corazón* es — junto con la *memoria*¹ de la Pasión y la *Muerte Mística*²— el tercer concepto que modernamente trata de sustituir al predominio que en dos siglos de historia había ostentado la categoría teológica de la devoción³ para caracterizar la espiritualidad de la Congregación de San Pablo de la Cruz.

Si es importante el concepto bíblico de memoria para valorizar determinados aspectos esenciales de dicha espiritualidad, el de corazón lo es mucho más. Lo que el amor es a la actividad recuperadora del

¹ A.M. Artola. *La memoria de la Pasión y el voto especial de los Pasionistas*, publicado en *TEOLOGÍA ESPIRITUAL*, 19 (1975) 559-580; id: *La memoria de la Pasión de Cristo en san Pablo de la Cruz*, en *RETIRO ESPIRITUAL PREPARATORIO AL CAPITULO GENERAL*, Roma, 14 de septiembre de 1976, pp. 17-27. id.: *La presencia de la Pasión en la estructura y el apostolado de la Congregación pasionista*, Roma, 1978. *Ricerche di storia e spiritualità passionista*, n.3. El año 1980 el P. Giorgini publicó su *Promuovere la grata memoria e il culto della Passione di Gesù*. *Ragione di essere della Congregazione Passionista. Ricerche di storia e spiritualità passionista*, n. 15. En 1986: *La Memoria Passionis en las Constituciones*. (*Estudios de Historia y Espiritualidad Pasionista*, n. 39, pp. 11-30).

² Esta corriente la inició el P. Cayetano Reijnders en su obra *Doctrine de saint Paul de la Croix sur l'oraison et la Mystique* (Louvain, 1932, pp. 73-250), y recibió una sistematización completa en C. Broveto, *Introduzione alla spiritualità di san Paolo della Croce. Morte Mistica e divina natività*, Ed. Eco, 1955. La edición crítica de todos los manuscritos en A. M. Artola, *La Muerte Mística*, Universidad de Deusto, 1986.

³ El concepto de devoción había servido como obligado punto de referencia para estructurar en sistema la espiritualidad pasionista desde la *Vida de san Pablo de la Cruz* escrita por San Vicente María Strambi. Pero, si bien se observa esta categoría teológica, en realidad, no es sino una variante de la *Pasión en el corazón* como se dirá más abajo.

pasado, lo es el corazón en relación con el dinamismo que pone en movimiento la misma memoria. Pero, desgraciadamente, con la importante categoría de la Pasión en el corazón ha sucedido algo semejante a la doctrina del Espíritu Santo en la Dogmática Trinitaria. Ha sido la última en recibir su adecuado desarrollo en los estudios sobre el pensamiento de Pablo de la Cruz. Este folleto tiene la intención de abordar el estudio completo de ese prometedor concepto. Si la recuperación de la memoria ha sido tan fructífera en la reciente historia de la Espiritualidad de la Pasión, nadie duda de los resultados positivos que está llamado producir la revalorización del tema de la Pasión en el corazón. Consciente de los riesgos y dificultades que entraña el tratamiento de una cuestión casi virgen, emprendemos —con optimismo— su desarrollo. Confieso que emprendo este trabajo no sin cierto temor y embarazo por la dificultad objetiva del tema, al ser el tema que menos tradición investigadora ostenta en la Congregación. Pero me estimula a afrontarlo el hecho de haber dedicado mucho entusiasmo a los otros dos temas de espiritualidad que forman el tríptico pasionista: la memoria de la Pasión y la Muerte Mística. He desarrollado con cierta amplitud el tema de la memoria. He publicado estudios técnicos sobre la Muerte Mística. Para que mi aportación al desarrollo de los tres más esenciales temas de la espiritualidad de la Pasión fuera completa, sólo me faltaría éste de la Pasión en el corazón. El tricentenario del nacimiento de san Pablo de la Cruz habla de épocas nuevas y de nuevos comienzos. Por eso este estudio tiene la noble pretensión de anticipar la época en que la vivencia espiritual pasionista se caracterice por la presencia de la Pasión en el corazón.

Señalada así la finalidad de la presente monografía, sólo nos resta indicar la metodología. Comenzaremos con una parte histórica que desentrañe la complicada trayectoria del tema en la vida del santo. En una segunda sección descubriremos su trasfondo bíblico. Por fin abordaremos el estudio de su contenido teológico.

DE LA MEMORIA AL CORAZÓN

El tema de la Pasión en el corazón es uno de los que en la vida y escritos del fundador de los Pasionistas sufrieron una más compleja y lenta historia de modificaciones y enriquecimientos. Desde la visión fundacional de la pequeña cruz con el nombre de Jesús debajo, hasta la formación del escudo pasionista, pasando por la formulación del voto respectivo como ordenado a **promover la devoción a la Pasión en los corazones de los fieles** y el saludo epistolar *Passio DNJC sit semper in cordibus nostris*, la evolución ha sido manifiesta⁴. Mucho mayor que en el caso de la memoria de la Pasión⁵. Como la cuestión de la memoria ha quedado ampliamente desarrollada en otros estudios, al presente nos ceñiremos exclusivamente a la segunda. Dada la complejidad de la materia someteremos, en primer lugar, a un severo examen el detalle de las modificaciones que ha sufrido la idea de la Pasión en el corazón, con

⁴ Los aspectos históricos están recogidos en F. Giorgini. *Historia de la Congregación de la Pasión*, vol. I, La época del Fundador, Bilbao-Zaragoza-Madrid, 1984, pp. 80-85; 306-317; id. *Promuovere la grata memoria...*, pp. 9-13; 24-29.

⁵ El sentido de luto-recuerdo de la Pasión que posee el hábito aparece ya perfectamente formulado en los primeros escritos autobiográficos del año 1720, de modo que a todo lo largo de la vida de Pablo, el tema no sufre variación alguna notable, o enriquecimiento particular. Se puede afirmar que la preocupación por la memoria de la Pasión entra en la vida de Pablo con una claridad de percepción intelectual perfecta. Sólo se dará un hecho nuevo de vivencia mística en materia de memoria de la Pasión cuando, en el desposorio espiritual, reciba Pablo de la Cruz un anillo con los instrumentos de la Pasión. Lo mismo que el hábito de Castellazzo, el anillo del día de los desposorios, tendrá la finalidad de un recuerdo perpetuo de la Pasión, como se dirá en su lugar. Por eso puede afirmarse que el tema de la memoria de la Pasión nace perfecto en la vida del santo. No así el tema de la Pasión en el corazón.

el fin de sorprender en un atento análisis histórico el proceso de maduración y complementación de los diversos elementos que configuraron definitivamente los símbolos y los textos en que se expresó Pablo de la Cruz sobre el particular.

1

La evolución del signo pasionista

1— El problema

El interés por la Pasión en el corazón aparece en Pablo de la Cruz ya desde las visiones fundacionales⁶ de Castellazzo en las que se incluyen como formando un todo, lo referente al hábito negro y la cruz blanca al pecho. Sin embargo la evolución del signo de la cruz y la inscripción estuvo sometida a unas variaciones más grandes que la forma y el color del hábito. En efecto, la visión de tales símbolos no coincide con la figura del signo de la Pasión que se oficializará desde 1741 y que, sin embargo, tradicionalmente se supone manifestado en la experiencia fundacional. En la narración autobiográfica de 1720 no se habla más que de una cruz y de un nombre (Jesús)⁷. No hay mención alguna de la configuración de corazón que enmarque el signo. Tampoco hay referencia alguna a los clavos que se incluirán en el escudo desde la primera

⁶ Ha sido el P. Constante Brovotto el que más agudamente ha analizado este aspecto de las visiones intelectuales fundacionales del santo (cfr., *Le visioni «intellettuali» di S. Paolo della Croce. Loro rilevanza per un' ermeneutica aggiornata*, en MISTICA E MISTICISMO OGGI. Settimana di studio di Lucca. 8-13 settembre 1978, pp. 440-455.

⁷ Es muy probable que el nombre de Jesús no estuviera escrito, sino que apareciera únicamente en la conocida abreviatura que recoge las tres primeras letras griegas del nombre del Señor: JHS. La cruz, con igual probabilidad, remataba la abreviatura.

profesión de 1741³. En cuanto a la comprensión misma del símbolo, en un primer tiempo no se capta sino su significado más exterior y patente: la mera blancura. Sin embargo, de los dos símbolos —el hábito y el signo—, el más original y el más lleno de sentido iba a serlo el segundo, que daría origen al escudo pasionista. El hábito negro era común a no pocos institutos, además de la sotana negra, propia del clero secular. Es verdad que ambas visiones se completaban: el hábito significaba la dimensión intelectual de la memoria, mientras que la cruz y el nombre de Jesús colocados sobre el pecho, sugerían la vivencia cordial de la Pasión. A pesar de la deficiente concientización del segundo signo, sirvió para dar el nombre a la fraternidad a fundar: los *pobres de Jesús*. Ni la cruz ni el nombre de Jesús se utilizaron desde el principio como signo peculiar de la fraternidad hasta su constitución jurídica en 1741. Hay un tiempo largo de 20 años en que Pablo de la Cruz no lleva sobre sí más que el hábito negro que le recuerda el luto por la Pasión y le invita a vivir de su memoria. Pero el año 1741 se introducen notables cambios. La *memoria de la Pasión* se completa con la *Pasión en el corazón* simbolizada por el escudo. Por su parte, el voto de la Pasión consistirá en el compromiso de promover la devoción a la Pasión en los corazones de los fieles. ¿Qué cosas sucedieron en esos 20 años, para que las intuiciones fundacionales de Castellazzo recibieran una evolución tan compleja? He aquí el marco de los problemas que nos ha de llevar a descubrir la dinámica que, de la memoria de la Pasión de Castellazzo, evoluciona hacia la formulación de la espiritualidad pasionista como una existencia con la Pasión en el corazón. Históricamente son los 20 años que van de Castellazzo a la primera profesión pasionista en el Monte Argentario el 11 de junio de 1741.

2— Las etapas de la maduración

El proceso de maduración cuyo marco histórico e ideológico hemos trazado, tiene su expresión fácilmente detectable en tres órdenes:

³ En el escudo del santo que se conserva como reliquia en el Monte Argentario como el primero llevado por el fundador, aparecen ya los clavos.

a— La formación del escudo de la Pasión; b— Los saludos epistolares centrados en la Pasión; c— La fórmula de los votos. Dejando para más tarde los dos últimos temas, entremos en el análisis de las vicisitudes por las cuales atravesó la configuración del escudo pasionista hasta su definitiva plasmación en 1741.

¿Qué fue lo primero que el santo vio en 1720, y cómo se relaciona aquella visión de los comienzos con la forma oficial del signo de la Pasión adoptada desde 1741? Ya hemos recordado que en el primer relato autobiográfico aparecen los dos elementos — hábito negro y los signos (cruz-Jesús)— como formando un todo significativo de la orden futura⁹. En los Procesos se mantiene esa dualidad yuxtapuesta de elementos¹⁰. En las Reglas de 1736 se los mencionan en la misma función complementaria¹¹. A partir de 1741 hay dos novedades: se forma un pequeño corazón, y se incluye en él una inscripción más larga que la de 1720: *Jesu Xti. Passio.* y se añaden también los clavos. Para explicar estas novedades los historiadores suelen remitir a dos testimonios convergentes de los Procesos de beatificación. Se trata de las deposiciones del P. Juan M^o. Cioni y de Rosa Calabresi. Según estos testigos, respecto del signo pasionista, de 1720 a 1741 no hay evolución alguna. Y la razón es sencilla. El fundador no refiere en el texto autobiográfico sino una parte de lo que vio. Pues en un primer momento no se le

⁹ El tratamiento teológico del hábito y del signo en las Reglas no fue siempre igual. En el texto de 1736 y 1741 se incluyó una referencia al sentido simbólico del hábito; desde 1746 se suprimió tal alusión. La mención del sentido anamnésico del hábito se reservó al rito de la vestición. Sin embargo, la mención del escudo, que no llevó aditamento alguno teológico en 1736 y 1741, desde 1746 siempre se le denomina «signo salúífero de salvación».

¹⁰ Cfr. *Proc.* I, p. 40; III, p. 196; III, p. 196; 333; 466; IV, p. 150; 155; 424. Se habla sólo del signo en *Proc.* II, p. 475; 518; 630. En la experiencia mística de la impresión de la Pasión, sólo se habla del signo «*Jesu Christi Passio*» que fue grabado en el corazón de Pablo de la Cruz. *Proc.* IV, p. 149.

¹¹ Cfr. *Regulae et Constitutiones Congr. SS. mae Crucis et Passionis D.N.J.C.* Editio critica textuum curante Fabiano Giorgini, (Romae 1958) p. 12, col. l. 1.21-29. En el texto de estas Reglas no se habla de corazón, sino sólo de la cruz y del nombre de Jesús.

manifestó más que la cruz y el nombre de Jesús; mas luego se le presentó el escudo en su forma completa. El testimonio del P. Cioni goza de un alto grado de veracidad histórica por los detalles que aporta en cuanto a la fuente de su información¹². Estos datos reciben una confirmación indirecta en idénticas informaciones confidenciales del mismo santo a Rosa Calabresi¹³. Pero estas confidencias, muy posteriores a las revelaciones de Castellazzo, plantean un serio problema interpretativo. ¿Hay que entenderlas en el sentido literal de una visión clara de todo el escudo pasionista en Castellazzo, o son más bien iluminaciones ulteriores que desarrollaron más claramente lo que el fundador vio el año 1720? No hay duda de que el P. Cioni y R. Calabresi son sinceros en sus testimonios. El problema está en la adecuada comprensión del inciso «*lumi susseguenti*» que el P. Cioni pone en labios del fundador. ¿Se trataba de iluminaciones del ciclo de Castellazzo o más bien de nuevas clarificaciones distribuidas a lo largo de muchos años?. Los demás testigos de los Procesos no proyectan nueva luz pues se limitan a informar genéricamente sobre el origen del escudo. Están contestes en yuxtaponer ambos

¹² El testigo recuerda la conversación con el santo teniendo en sus manos el texto de las primeras Reglas que se conservaba en el Monte Argentaro (*Proc. I*, p. 40). Al leer el contenido de la carta introductoria, comentó el tema del escudo, añadiendo que las palabras «*Xti. Passio*», que no estaban en la primera visión, las vio en una de las «iluminaciones subsiguientes» (*lumi susseguenti*) (*Proc. I*, p. 40). El P. Juan María había copiado a escondidas precisamente aquel texto introductorio que se salvó así de las llamas. El recuerdo es, pues, de primera mano. Ningún detalle del testimonio del P. Cioni da a entender que las luces subsiguientes pertenecieran al ciclo de Castellazzo. Por tanto, el problema de la determinación cronológica de tales luces tiene que ser resuelto desde instancias exteriores al testimonio.

¹³ *Proc. IV*, p. 155. Las informaciones de Rosa, además de su coincidencia, completan las del P. Juan María, matizando que las «*lumi susseguenti*», fueron «visiones». En su testimonio permanece intacto el problema interpretativo sobre si las «visiones» tuvieron lugar en Castellazzo. En cuanto al cambio de «las luces subsiguientes» de que habla discretamente el P. Cioni, en «visiones», queda también la duda de si Rosa no habrá incluido las posteriores iluminaciones en el ciclo visionario de la época fundacional.

elementos (el hábito y el signo sagrado)¹⁴ en la visión fundacional, y vindican para ambos el mismo origen superior¹⁵; de un modo especial se subraya el origen divino del escudo¹⁶. Mas silencian las indicaciones concretas que pudieran iluminar el problema. Esta complejidad de datos pone en evidencia dos cosas: 1ª— Que de Castellazzo al Argentaro ha habido una neta evolución en la configuración del signo de la Pasión; 2ª— Que tal evolución se puede seguir perfectamente, tomando como punto de arranque los textos autobiográficos del primer tiempo. Señalado así el estado de la cuestión el primer punto a desarrollar es el siguiente: ¿cuál fue la dinámica interna de la vida del santo que procuró esa configuración y la forma definitiva de vivir la Pasión propio de la nueva Congregación? Fijémonos, de momento, en lo primero, que es lo más principal, y veamos cuáles fueron en el ventenio 1721-1741 las vivencias místicas que llevaron a Pablo de la Cruz a dar una expresión cada vez más densa y clara a sus intuiciones de la primera hora.

a— La base mística

La formulación de la doctrina paulicruciana sobre la Pasión en el corazón es el resultado reflexivo de una serie de importantes vivencias místicas previas. Para captar el sentido de los textos en que se objetiva dicha doctrina, es imprescindible una somera referencia a las mismas. Este estudio no carece de dificultades, y no ha sido intentado hasta el presente. Sin embargo creemos que es factible, toda vez que los sucesos son conocidos de todos y sólo falta enmarcarlos en su adecuada cronología para aprovechar toda la luz que proyectan sobre la evolución del tema de la Pasión en el corazón. Por otra parte dichos sucesos no son ni tan numerosos ni tan complejos en su estructura. Los fenómenos místicos relacionados con el corazón son los siguientes: el nombre de

¹⁴ *Proc.* I, 40; II, 196; II, 513; III, 196; III, 333; III, 466; IV, 150-151; IV 424.

¹⁵ *Proc.* I, p. 40; III, p.196; IV, 150-151; IV, p.155; IV, p.424

¹⁶ *Proc.* II, 518; 475; 630.

Jesús grabado al pecho y las consiguientes fuertes palpitaciones, la impresión del signo pasionista y los instrumentos de la Pasión en el corazón con el respectivo fenómeno de la misteriosa dilatación del corazón, la impresión del escudo pasionista, y el acercamiento místico de levitación al costado de Cristo en cruz.

1°—El nombre de Jesús grabado a fuego

Los fenómenos místicos que acabamos de enumerar tienen un comienzo históricamente bien conocido. Todo empieza con el nombre de Jesús grabado a fuego en la primera quincena de 1734¹⁷. En el curso de unos ejercicios predicados a las capuchinas de santa Flom, una religiosa de la comunidad —sor Francisca Orsi— en una conferencia espiritual explicó al pasionista cómo había grabado a fuego en su pecho los nombres de Jesús y de María¹⁸. Lleno de santa emulación por lo que una mujer decidida había realizado, allí mismo pidió a la monja el hierro del cual se sirviera para su heroico acto con el fin de repetirlo también él mismo. Esto tenía lugar en el mes de noviembre de 1734. Con este suceso se relaciona estrechamente el fenómeno de la misteriosa dilatación del corazón como un epifenómeno con rasgos de cierta extraordinariedad, que los biógrafos narran con detalle.

2°— La impresión mística de la Pasión en el corazón

El nombre de Jesús grabado al pecho despierta en el santo un vivo anhelo de tener grabada la Pasión de Cristo en el interior del corazón.

¹⁷ Zoffoli. III. pp. 1259.

¹⁸ Ver el relato completo en Proc. I. p. 124, 320; II, p. 427, nota 23; Zoffoli, II, pp. 806-807. En Zoffoli I, p. 1527, nota 29 se ofrece la descripción médica realizada al descubrirse la cicatriz después de la muerte del santo.

Estos sentimientos debieron de ser en él muy frecuentes¹⁹. En una carta del 15 de marzo de 1736 los expresa por escrito²⁰. No debió de pasar mucho tiempo antes de que las piadosas ansias quedaran satisfechas. En efecto, R. Calabresi habla de un día de viernes santo en que Pablo recibió el don de la impresión tan deseado²¹. En tal día Jesús en persona grabó

¹⁹ Estos deseos, tal como los formula el santo el 15 de marzo, tienen un interesante paralelo en san Ignacio de Loyola. Es sabido que, inmediatamente después de su ordenación el 24 de junio de 1537: «Había determinado, después que fuese sacerdote, estar un año sin decir misa, preparándose y rogando a la Virgen que le quisiese poner con su Hijo» (*Autobiografía*, n. 97). Este don le fue concedido en la famosa visión de la Storta, donde «sintió tal mutación en su alma y vio claramente que Dios Padre le ponía con su Hijo» (*ibid.*). Esta gracia tuvo también como efecto la impresión del nombre de Jesús en el interior de san Ignacio, como diremos más abajo. Pablo de la Cruz, como san Ignacio, siente unos deseos vehementes de obtener del Señor la gracia de la impresión de la Pasión en su corazón, y, a este efecto, pide oraciones. El lapso de tiempo de la ordenación de san Ignacio a la visión de la Storta va desde 24 de junio de 1537 al 15 de noviembre de 1538, en que se sitúa —según una fecha conjetural— la importante visión

²⁰ «El viernes es el día de la Pasión de mi Santísima Madre Dolorosa, encomiéndemela mucho para que queden impresos en el corazón sus dolores y la Pasión de mi Jesús, que tanto y tan de veras lo deseo, y querría imprimirlos en el corazón de todos, que así ardería el mundo» (L. I, 134). El año 1736 el 17 de marzo comenzaba el tiempo de Pasión. El 23 era la fiesta de los Dolores de María. Por tanto, el 15 empezaba la novena de los Dolores. Es posible que estas circunstancias litúrgicas actuaran para que en el alma del santo provocasen en forma particular el deseo de llevar grabados en su corazón los dolores de la Virgen. Las palabras de R. Calabresi que narran el don de la impresión (*Proc.* IV, p. 149) coinciden casi literalmente con lo que Pablo de la Cruz escribe aquí al expresar el deseo del don de dicha impresión. En ambos textos aparecen la Pasión de Cristo y los dolores de María, si bien en orden inverso —Dolores de María, Pasión de Cristo— explicable por las circunstancias litúrgicas aludidas; el don de la impresión; el deseo de llegar a imprimirlos luego en el corazón de los hombres.

²¹ «El Señor (...) le había concedido favores singularísimos para llevarla (la Pasión) siempre viva en el espíritu e imprimirla en la mente de los demás. Me confirmó un día, con sumo secreto, que un viernes santo, mientras estaba orando delante del monumento, Jesús se dignó grabar e imprimir en el corazón su

e imprimió en su corazón la santísima Pasión. Este fenómeno incluía, concretamente, el signo pasionista y los instrumentos de la Pasión. Al mismo tiempo le quedaron también impresos los dolores de la Virgen. La fecha más probable de tal impresión mística es el viernes santo de aquel mismo año 1734 que fue el 30 de marzo²². La razón más poderosa para tal datación es que, escribiendo cinco meses más tarde —el 9 de agosto— a la misma destinataria²³, abre la carta con una expresión del todo inusual en su correspondencia precedente. En efecto, en dicha carta es cuando utiliza por vez primera el saludo epistolar: *Passio D.N.J.C. sit semper in cordibus nostris*²⁴. La hipótesis más plausible es que entre el

santísima Pasión, y que se le habían levantado tres costillas de la parte de dicho corazón, porque sino, —me dijo— no hubiera podido resistir ni vivir. Todos, todos los instrumentos de la Pasión me los esculpió en el corazón, y en medio de ellos el santo signo de Jesu Christi Passio, incluso, con la Pasión me imprimió en el corazón los dolores de su querida Madre» (Proc. IV, p. 149).

²² El año 1736 en que se colocan los acontecimientos que vamos a recoger, fue un año bien señalado. El 18 de febrero se hizo a la mar en San Esteban dirección a Livorno; pero apenas zarpados del puerto, una furiosa tempestad hundió a las embarcaciones menos la de Pablo que pudo milagrosamente llegar a tierra con un solo remo (E. Zoffoli, *Paolo della Croce*, I, p. 448). A este peligro de muerte alude en carta del 8 de marzo (L. I, 132). El efecto psicológico de este peligro de muerte debió de ser grande y preparó, sin duda, el estado espiritual a que se alude el día 15 del mismo mes. Fue también en este mismo año, a primeros de noviembre, cuando el santo inició las gestiones para la aprobación de las Reglas (ver infra nota 47).

²³ Con toda probabilidad, Inés Grazi fue la inconsciente confidente del don de la impresión de la Pasión en el corazón, como más tarde otra dirigida —R. Calabresi— lo sería del conjunto de la vida mística del santo. El hecho de que sólo el 9 de agosto se incluya como encabezamiento epistolar una expresión alusiva al don del viernes santo, y que sólo el 27 de febrero del año siguiente se añada la mención de los Dolores de la Virgen, demuestra únicamente que la experiencia mística necesitó su tiempo para ser asimilada y pasar a comunicaciones de tipo epistolar. Pudo también suceder que en alguna carta perdida, de un tiempo más cercano a la experiencia del viernes santo, se hubiese expresado ya el santo en una manera semejante.

²⁴ L. I, p. 144.

15 de marzo y el 9 de agosto haya tenido lugar un acontecimiento singular que significa el cumplimiento de los deseos expresados en la novena de la Dolorosa. En efecto, tales anhelos no vuelven a aparecer en el epistolario del santo. Por otra parte, el saludo coloca al santo en la situación espiritual de desear para los demás una comunicación de su don personal, es decir: la presencia de la Pasión en el corazón de los hombres. Precisamente este era el deseo que expresaba en la carta del 15 de marzo, como complemento de la impresión de la Pasión en su propio corazón. Cumplido el anhelo personal, queda en disposición de desear la comunicación de su don personal a los demás que es, precisamente, lo que expresa el nuevo augurio epistolar.

El augurio epistolar del mes de agosto se completa seis meses más tarde²⁵ con la mención de los dolores de la Virgen como objeto de complementario de la Pasión en el corazón. Ese era, en efecto, el contenido completo de los anhelos del mes de marzo. Estos indicios parecen suficientemente sólidos como para colocar, entre el 15 de marzo y el 9 de agosto de 1736, el día del viernes santo, 30 de marzo, el don de la impresión de la Pasión en el corazón de Pablo. Así, el acto heroico del nombre de Jesús grabado a fuego en noviembre de 1734, se completa en el don místico de la Pasión en el corazón, como respuesta a los anhelos expresados por el santo en este largo intervalo de casi dos años que fueron de auténtica preparación a la gran experiencia mística²⁶.

²⁵ Carta del 28 de febrero de 1737 a Inés Grazi; ver también L. I, 183; 304. Es de notar que en los ardientes deseos de PdC del 15 de marzo se yuxtaponían ambos anhelos: es decir: el de la impresión de los dolores de la Virgen y de la Pasión.

²⁶ Este místico don de la Pasión en el corazón tiene una profunda analogía con el nombre de la Compañía de Jesús que san Ignacio llevaba impreso en el corazón. Según Láinez, la consecuencia de la visión de La Storta fue que san Ignacio tomó una gran devoción al nombre de Jesús, por lo cual quiso que su instituto se llamara «Compañía de Jesús» (*Monumenta Ignatiana*, ser. 4, vol. 2, 74-75). Según el P. Polanco, este nombre lo había recibido de Dios, que lo había fijado en su alma de una manera inmutable, dejándole dispuesto a defenderlo contra todo y contra todos (*Vita Ignatii de Loiola*, en *Monumenta Historica Soc. Jesu. Chronicon*, vol. V, I, pp. 72-73). De este nombre impreso en el corazón de Ignacio nació, sin duda, el logotipo del instituto que es el anagrama

Como señal visible de este fenómeno quedó en el cuerpo del santo una misteriosa dilatación del corazón, y la elevación inexplicable de algunas costillas²⁷.

3º— La elevación al costado de Cristo

La segunda experiencia mística cuya influencia debió de actuar de manera importante en la configuración del signo de la Pasión es la que refiere la misma R. Calabresi al narrar en los Procesos un éxtasis en que el santo fue elevado hasta la llaga del costado de Cristo. Se trata de un don místico muy reproducido en obras de arte que representan al santo elevado en levitación, atraído por la imagen de Cristo Crucificado quien con los brazos abiertos, le une a su corazón. Este éxtasis es la parte complementaria del don del viernes santo de 1736. En aquella ocasión Cristo bajó al corazón de Pablo a grabar allí los instrumentos de su Pasión, y los dolores de su Madre junto con la sagrada inscripción. Ahora eleva al santo para «ponerlo allá en su santísimo costado». La conexión temática y cronológica de ambos dones místicos es clara en R. Calabresi. Después de narrar el don de la impresión de la Pasión, añade: «Esta amorosa y dolorosa impresión de la Pasión le hacía gemir, máxime desde el jueves por la tarde hasta el domingo de cada semana, y a veces no encontraba reposo. De ahí que un día dijese al Señor: *Escondedme en vuestras llagas porque no puedo estar sin dar muestras de mi dolor*»²⁸. Las indicaciones de R. Calabresi dan a entender que entre las dos experiencias no se dio una muy grande distancia cronológica. Por eso se puede otorgar gran verosimilitud a la hipótesis que las asocia en un lapso temporal muy breve y como vivencias esencialmente complementarias.

JHS.

²⁷ Proc. II, 17, 436, 468, 608, 609, 630; III 50, 205, 372; IV 149, 230s, 284, 331, 366s.

²⁸ Proc. IV, p.149.

La complejidad de fenómenos experimentales que tienen como sede propia el corazón del santo nos ofrece el punto de partida para comprender en toda su profundidad cuanto Pablo expondrá sobre la realidad de la Pasión en el corazón como forma perfecta de vivencia de la espiritualidad de su Congregación. En concreto podemos afirmar que esta complejidad de experiencias: 1º— Está en el origen de todas las expresiones epistolares en que Pablo habla de la Pasión en el corazón; 2º— Influye en la formulación del voto de la Pasión; 3º— Condiciona la configuración del escudo pasionista bajo la forma de un corazón. Pero antes de llegar a estas conclusiones veamos de analizar otro gran fenómeno místico, si bien no se relaciona directamente con la impresión de la Pasión en el corazón. Es el matrimonio místico del santo.

4º— El desposorio místico

La tercera gran experiencia mística de Pablo relacionada con la Pasión es su matrimonio místico. R. Calabresi narra del siguiente modo el aspecto pasiocéntrico que nos interesa: «En este momento la Virgen y santa Isabel le pusieron en el dedo un anillo de oro, donde estaban engastados los instrumentos de la Pasión; y el santo Niño terminó de colocárselo, y después de habérselo colocado, le dijeron que con este desposorio debía siempre recordar la acerbísima Pasión de Jesús y del amor que profesaba a su alma».

Este singular don místico pertenece al ciclo de la memoria de la Pasión, más que al de la Pasión en el corazón. Por eso corresponde a la experiencia madura de lo que en Castellazzo fue la percepción intelectual del hábito negro y su sentido de luto por la Pasión ²⁹.

²⁹ *Proc.*, IV, p. 155. El fenómeno del desposorio místico del santo no ha encontrado hasta el presente un consenso satisfactorio entre los autores en cuanto a la fecha de su celebración (*Zoffoli*, II, pp. 1381-1389). Sin querer terciar en el debate, que exige muchos conocimientos históricos y teológicos, nos aventuramos a colocar dicha gracia mística en el año 1736, como culminación de las grandes gracias de la impresión de la Pasión y la atracción al costado de Cristo. El sentido de memoria que tienen las señales del desposorio aluden a un

b— De la experiencia a los textos

Las experiencias rara vez quedan confinadas al ámbito íntimo de la conciencia sin expresarse, tarde o temprano, en fenómenos de lenguaje. Y esto fue lo que sucedió con los grandes dones místicos vividos por el santo. Las profundas vivencias de la impresión mística de la Pasión encontraron su forma de manifestación en dos tipos de expresiones: los textos escritos y la configuración definitiva del escudo pasionista. Los textos, a su vez, revistieron dos formas: breves alusiones en sus Cartas, y la fórmula técnica de la profesión religiosa. El signo pasionista pertenece a un ámbito significativo especial. En realidad es un logotipo muy bien logrado para aludir simbólicamente a la realidad de la Pasión en el corazón.

1º— Los Textos

a— Los saludos de las Cartas.

El tema de la Pasión en el corazón recibió en manos de Pablo de la Cruz un desarrollo textual indirecto en los saludos de las Cartas³⁰. El «incipit» de las Cartas del santo reviste tres formas: 1ª: Un simple

tema anterior al de la Pasión en el corazón. Sin embargo no hay dificultad alguna en considerarlos también como un cierre perfecto del ciclo místico abierto en Castellazzo con la insistencia en el tema de la memoria. Tras los fenómenos de la Pasión en el corazón, el desposorio retorna, clausurando, a las experiencias de la memoria, tan importantes en las visiones fundacionales.

³⁰ Desde el apóstol san Pablo, el encabezamiento de las cartas ha significado en algunos autores un momento singular en la condensación del pensamiento reducido a sus contenidos más fuertes que se anticipan en los mismos a modo de augurios. En el santo se advierte este mismo fenómeno, si bien con alguna lentitud.

de los fieles. El problema crucial en este tema es el siguiente: ¿Cuándo empezó a expresarse el voto de la Pasión con la terminología de la *devoción en el corazón*? La cuestión no es ociosa, pues supone una especie de postergación de la categoría teológica de la memoria de la Pasión, que no entró nunca en la formulación del voto característico de los pasionistas. La respuesta no es tan fácil. Por una parte, en las Reglas de 1736 no se habla más que del *voto de promover la Pasión entre los fieles*. Esta fórmula permaneció inalterada como encabezamiento del capítulo del voto de la Pasión en todas las ediciones de las Reglas³⁸. En el texto de la profesión se matiza el ámbito antropológico de dicha promoción concretándolo al *corazón* de los fieles. Si comparamos esta fórmula con la que los testigos de los Procesos ponen ya en 1721 en el voto de reunir compañeros pronunciado por el santo el Fundador en Santa María Mayor, inmediatamente salta a la vista su identidad³⁹. Pero el anacronismo terminológico es evidente. En los textos personales del santo la expresión *promover* (la devoción) *en el corazón de los fieles* es del tiempo de la aprobación de 1741⁴⁰.

corazones la devoción a la Pasión.

³⁸ Sólo en la revisión de 1959 se quitó la mención de «corazón de los fieles» con el fin de evitar la discriminación del apostolado pasionista entre «fieles» e «infieles». Estos últimos eran por igual los destinatarios de la predicación pasionista en las misiones. Pero al modificarse el inciso, cayó también el importante detalle del «corazón».

³⁹ Los testigos que hablan del voto de Santa María Mayor —P. Cioni y H. Bartolomé—, la formulan con las palabras del texto oficial (PAR, f. 726r.; ibid. f. 2367v.). Lo mismo Strambi, *Vita*, p. 147.

⁴⁰ Cfr. L. II, p. 218 (carta al abate Garagni del 18 de mayo de 1741); L. V, p. 38, (carta al canónigo Blas Pieri, del 8 de julio de 1741); L. V, p. 57 (carta a Mons. Fabricio Borgia del 20 de junio de 1741; en esta carta se habla de promover en el corazón de los fieles la *memoria*); L. I, p. 92 (carta a su madre Ana María Massari, del 6 de julio de 1741); II, 269-270 (dos veces en carta a un obispo anónimo, del 6 de julio de 1741); L. II, p. 272-274, (carta a Policarpo Cerrutti, del 2 de agosto de 1741); L. V, p. 59 (carta a Mons. Fabricio Borgia, del 22 julio 1747). Sin embargo, ya en las Reglas de 1736 se habla de *promover la devoción entre los fieles*.

Del tenor del voto de la Pasión en 1721 no sabemos nada, al menos de fuente personal de Pablo. La primera profesión canónica se hizo el 11 de junio de 1741. En dicho acto debió de utilizarse alguna fórmula. Las fuentes históricas que poseemos no la han conservado. La primera mención del texto de los votos aparece en forma indirecta en una carta del Card. Albani (7 de julio de 1745) que pide al fundador la fórmula en cuestión⁴¹. La ausencia del texto en las Reglas se descubre en el curso del examen de las mismas para la segunda aprobación. El santo se la envía⁴². Pero tampoco nos consta su tenor. Se imprimirá sólo en las Reglas de 1775. Pero podemos conjeturar con serias razones, que el texto incluido en las Reglas de 1775 es idéntico al de la primera profesión. El argumento principal se basa en la coincidencia terminológica entre los textos epistolares del año 1741 y la fórmula en cuestión⁴³. La novedad principal en el tenor del voto de la Pasión está en el modo de expresar la finalidad de la Congregación. En efecto, se abandona la idea de la memoria de la Pasión, y se opta por el concepto de la devoción a la Pasión que se ha de promover en los corazones de los fieles⁴⁴. Dejamos

⁴¹ Ver el texto en H. van Laer, *Saint Paul de la Croix et le Saint Siège*, 1ère Partie, Edizioni «Eco», 1957, documento 21, de la pag. 159 ni Giorgini (*Regulae et Constitutiones*, p. 37, V, 51-53) aporta documentos. Se da como evidente que el texto fue enviado. Mas ¿en qué términos estaba redactado? El texto oficial no se reproduce sino en las Reglas de 1775.

⁴² Se supone que le fue enviado, pero no hay constancia histórica. Ni Van Laer ni el P. Giorgini aportan prueba alguna de tal entrega.

⁴³ Ver en la nota 44 los lugares de las Cartas en que se citan literalmente las expresiones características de dicho voto: promover en el corazón de los fieles la devoción (memoria) de la Pasión.

⁴⁴ Dejando de lado detalles explicativos realizados en otros estudios, séanos permitido dejar aquí constancia de que la palabra *devoción* en la formulación de la Pasión parte de la experiencia personal de Pablo al recibir la mística impresión del signo y no significa otra cosa sino **la prontitud de voluntad total para todo lo relativo a la Pasión**, en la dimensión personal y apostólica. Y este mismo sentido lo tiene cuando habla de la devoción en los corazones de los fieles que es menester promover. Concepto muy alejado de las simples «devociones» a la Pasión. A nuestro modo de ver, *devoción a la Pasión* no significa en este

para la parte teológica la profundización de este tema de la promoción de la Pasión en los corazones de los fieles.

2º— Los símbolos: El escudo de la Pasión

Pasemos ahora de los textos a los símbolos. Si la fórmula de los votos es la condensación redaccional más cabal de las experiencias místicas de 1736, la configuración del escudo es la plasmación simbólica más lograda para expresar la idea de la Pasión en el corazón.

En el escudo de la Pasión se han de considerar dos cosas: su configuración, y el sentido que se le da en las cartas del santo. Tomando como punto de partida la visión de Castellazzo la evolución del signo de la Pasión ha seguido las siguientes etapas. La cruz y el nombre de Jesús colocados en el pecho, sin duda por efecto del don de la impresión mística de la Pasión en el corazón, pasan al interior mismo de Pablo. Lo que experimenta Pablo en el fenómeno místico de la impresión del *Jesu Christi Passio* en el corazón es una interiorización de la visión de Castellazzo. El nombre de Jesús ya no está sobre el hábito, en el pecho, sino dentro del corazón. Esta experiencia será determinante para dos significativos cambios. El nombre de Jesús y la cruz se encierran en un corazón y se completa la inscripción mediante la añadidura del *Xpi Passio*. El don de la impresión mística incluía los instrumentos de la Pasión. Para representarlos se añaden tres clavos⁴³ que completan el signo sagrado. Ya está definitivamente configurado el escudo pasionista.

contexto sino las disposiciones espirituales que él mismo lleva en el corazón después del fenómeno de la impresión del signo. En otras palabras: la devoción a la Pasión no es sino la Pasión en el corazón.

⁴³ Los clavos aparecen en el sello de la Compañía de Jesús, desde el principio, por debajo del monograma JHS. Es posible que entraran a formar parte del escudo pasionista, en parte por la impresión mística de los instrumentos de la Pasión, en parte —también— por el influjo del modelo jesuita.

El simbolismo del nuevo signo es algo patente a la simple vista. Completemos cuanto aparece en este expresivo logotipo con algunas indicaciones explicativas de Pablo. Estas clarificaciones las da el fundador con ocasión de la introducción del escudo como parte integrante del uniforme pasionista. Empieza a hablar del mismo en los días en que se procedía a la aprobación de las Reglas. El fundador se limita a aludir discretamente a su sentido teológico. El escudo es un «santisimo signo de salvación para confusión del infierno, que debe ser llevado, más que al exterior, en el corazón»⁴⁶. En estos textos la interpretación simbólica apunta en una doble dirección: la interiorización del Pasión significada por la Pasión en el corazón, y su proyección apostólica como signo exterior de los pasionistas entregados a la predicación de la Pasión⁴⁷. Al mismo tiempo se señala su fuerza eficaz a modo de signo «para confusión del infierno»⁴⁸.

El escudo, la fórmula de los votos, los saludos epistolares, son el triple hecho nuevo que señala el año 1741 como el término final de las iluminaciones fundacionales de Castellazzo y la definitiva configuración jurídica y teológica de la estructura de la Congregación pasionista. Añadamos como dato complementario, que fue en este año de 1741 cuando Pablo cambió su apellido familiar sustituyéndolo por el de Pablo *de la Cruz*⁴⁹. Era el dato simbólico que recogía todos los cambios operados en la vida del santo en este año crucial de su vida.

⁴⁶ L. II, 215. carta del 10 de enero de 1741 al abate Garagni. El 18 de mayo del mismo año, una vez conseguido el signo, vuelve a llamarlo «santisimo signo de salvación» (L. II, 218). La alusión al «interior» en que se debe llevar se explica, seguramente, por la experiencia de la mística impresión.

⁴⁷ Una referencia importante a la proyección apostólica del escudo se contiene en la carta al abate Garagni del 18 de mayo de 1741 en las siguientes palabras: «Aquel santisimo signo de salvación, que indicará a las gentes todas que estamos destinados a predicar las penas amarguissimas de nuestro Jesús promoviendo en todos los corazones la verdadera devoción a las mismas» (L. II, p. 218).

⁴⁸ L. II, p. 215.

⁴⁹ L. I, p. 93; 480.

El resultado final

Concluyamos estas consideraciones señalando el término final al cual ha llegado la evolución del tema de la Pasión en el corazón. En una mirada histórica retrospectiva las etapas recorridas en estos 7 años cruciales (1734-1741) se pueden reconstruir de la siguiente manera. Todo comienza el año 1734 con el acto heroico del nombre de Jesús grabado a fuego sobre el pecho. Aquel fuego físico enciende otro no menos ardiente que hace desear a Pablo la impresión mística de la Pasión en el corazón. Estos deseos culminan el año 1736 en la mística impresión del viernes santo. Fue el año 1736 cuando el fundador intentó la aprobación de las Reglas sometiendoselas al Cardenal Altieri, Ordinario del Monte Argentario⁵⁰. Estos fueron también los años difíciles de la construcción del primer Retiro que fue inaugurado al año siguiente de tan grandes gracias, el 14 de septiembre, fiesta de la Exaltación de la Santa Cruz. Para que nada faltara al gozo de Pablo sólo se requería la aprobación de las Reglas que se obtiene, por fin, el año 1741. A la espera de la aprobación, madura el espíritu de Pablo con nuevas experiencias místicas y nuevas luces sobre el modo de vivir la Pasión en el corazón. Un lustro lleno de trabajos, y de maduración que sólo se puede comparar con el lustro de 1720 al 1725 en que, de las visiones de Castellazzo, se llega, en Roma, al permiso para reunir compañeros otorgado por el papa Benedic-

⁵⁰ El primer coloquio lo tuvo el santo con el Cardenal a primeros de noviembre de 1736. El 21 de diciembre del mismo año las Reglas obraban en poder del mismo. El 12 de enero de 1737 el Cardenal devuelve el texto de las Reglas al Vicario General de Orbetello, Mons. Moretti, porque la aprobación de las Reglas supera sus competencias. A principios del año 1738 Pablo se dirige a Roma para impetrar de la Santa Sede la aprobación de sus Reglas. Los años 1738-1739 no se obtiene nada en materia de aprobación. Solo cuando sube al solio pontificio el papa Benedicto XIV (6 de agosto de 1740) piensa Pablo en actuar decididamente ante el nuevo Papa al cual presenta la instancia el 24 del mismo mes de agosto. Las gestiones siguen su curso hasta que se llegó a la firma de la aprobación el 15 de mayo de 1741.

to XIII. De 1725 a 1741 se completan no pocas cosas. Pero el quinquenio decisivo es el que precede al año 1741.

Todos estos acontecimientos tienen su condensación espiritual en las clarificaciones y concreciones relacionadas con lo esencial de la vida y la misión del pasionista. En efecto, con la aprobación de las Reglas en 1741 todos los temas relativos a la Pasión en el corazón llegan al término final en el cual quedan definitivamente integrados. El escudo está formado; la fórmula de los votos está fijada; un original saludo lleno de teología resume toda la espiritualidad de la Pasión. Las visiones fundacionales de Castellazzo han encontrado un desarrollo completo en orden al establecimiento jurídico de la Congregación. Las imprecisiones en la comprensión de los símbolos alusivos a la Congregación se han disipado. Nuevas experiencias místicas y nuevas iluminaciones han llevado a término la necesaria evolución. Ciñéndonos a las formulaciones teológicas en que se han plasmado las vivencias de estos años tenemos lo siguiente. El apostolado pasionista recibe una formulación de tipo dinámico-sociológico en el texto de los votos: *promover la devoción a la Pasión en el corazón de los fieles*. La expresión oficial que resume la espiritualidad de la Pasión es: *Passio D.N.J.C. sit semper in cordibus nostris*. El vocabulario místico en que esta misma realidad es expresada, prefiere términos como *grabar, imprimir, esculpir* en el corazón la Pasión de Cristo. El logotipo de la nueva Congregación es el escudo en forma de corazón.

EL TRASFONDO BÍBLICO

Los datos históricos depurados en la sección primera, preparan el terreno para la parte central de esta investigación, a saber: las bases bíblicas de la doctrina de la Pasión grabada en el corazón. Aquí la sorpresa es grande, pues la doctrina paulicruciana encuentra una sorprendente coincidencia con el conocido vaticinio de Jer 31,31-34 sobre la Nueva Alianza y su Ley grabada en el corazón de los fieles. Esta llamativa correspondencia incita grandemente a someter ambas doctrinas a una detenida confrontación. Comenzamos esta parte de nuestro estudio con un somero análisis de este crucial texto profético.

La doctrina bíblica sobre la inscripción en el corazón tiene como tres momentos esenciales, relacionados con la historia de la salvación. El primero es el de la profecía, cuyo texto mayor es el de Jer 31,31-34⁵¹; el

⁵¹ Sobre el valor de esta profecía y el lugar que ocupa en el Libro de Jeremías casi todos los comentaristas vierten afirmaciones de gravedad como las siguientes: «La profecía de la Nueva Alianza marca la cumbre del Libro de Jeremías» (A. Gelin, JEREMÍAS, prólogo y traducción de Alberto Colado. Ediciones Athenas, Valencia, 1961, p. 267). «Este corto oráculo puede ser calificado con toda justicia como el testamento espiritual de Jeremías»; todo su mensaje ha quedado condensado en estas pocas palabras sobre la nueva alianza» (G. Couturier, JEREMÍAS, en COMENTARIO BÍBLICO SAN JERÓNIMO, Vol. I Madrid 1971, p. 861). «Esta breve perícopa es una de las más importantes de todo el Libro de Jeremías. Realmente representa una de las más profundas intuiciones de toda la literatura profética del Antiguo Testamento» (E.W. Nicholson, JEREMIAH, 26-52, The Cambridge Bible Commentary on the New English Bible, Cambridge University Press 1975, p. 70). «Este fragmento es uno de los más bellos de toda la literatura profética por el espiritualismo que rezuman sus palabras» (M. García Cordero, JEREMÍAS (La Biblia comentada, III, Madrid, 1961, BAC 209, p. 594). Ver también otros comentarios con idénticas valoraciones: A. Aeschmann, LE PROPHÈTE JÉRÉMIE (Neuchâtel, 1959); L. Alonso Schökel, JEREMÍAS (Madrid 1969); R. Augé, JEREMÍAS

segundo es el de su realización, y tiene lugar en el NT con la obra de Cristo; hay un tercero que corresponde a la aplicación, expansión y concesión personal del don de la ley nueva en Cristo a los hombres mediante la actividad apostólica. Esta realidad se contiene, en forma explícita, únicamente en san Pablo. Señalar las fuentes bíblicas de la doctrina paulicruciana de la Pasión grabada en el corazón exige tocar, al menos en una forma esencial, esa triple enseñanza bíblica sobre la inscripción de la ley nueva en el corazón de los fieles.

1— La etapa profética

La etapa profética de una realidad grabada en el corazón la señala, como se ha dicho, el texto de Jer 31,31-34. En el conjunto del oráculo, la enseñanza esencial que nos interesa se contiene en Jer 31,33c:

*«Yo pondré mi ley en su interior,
y la escribiré sobre su corazón»*

(Biblia de Montserrat, 1950); J. Bright, JEREMIAH (The Anchor Bible, 1965); A. Condamin, LE LIVRE DE JÉRÉMIE, (Etudes Bibliques, Paris, 3 ed, 1936); G. Couturier, JEREMIAH (The New Encycl. VII) New York, 1966; S.R. Driver, THE BOOK OF PROPHET JEREMIAH (London 1906); B. Duhm, DAS BUCH JEREMIA ERKLÄRT (Friburgo de Br. 1901); J. Ph. Hyatt, THE BOOK OF JEREMIAH (The Int. Bibl. V. New York 1956); G. Vittonatto, IL LIBRO DI GEREMIA (Torino, 1955); F.L. Moriarty, JEREMIAS. La Sagrada Escritura, vol. V, BAC 312, Madrid, 1970); J. Muilenburg, JEREMIAH THE PROPHET (Nahsville, 1963); F. Nötscher, DAS BUCH JEREMIAS (Bonn, 1934); J. Paterson, JEREMIAH (Londres 1962); P. Wolz, DER PROPHET JEREMIA (Göttingen, 1952-1955); W. Rudolph, JEREMIA, (Tubinga 2 ed. 1958); L. Boadt, JEREMIAH, (Wilmington, 1982); R.P. Carroll, JEREMIAH, (Philadelphia, 1986); W.L. H. Haag, (Düsseldorf, 1973-177); J. Schreiner, JEREMIA II 25, 15-52, 34 (Würzburg, 1984); J.A. Thompson, THE BOOK OF JEREMIAH (Grand Rapids, 1980); P.M. Bogaert, et al., LE LIVRE DE JÉRÉMIE (Louvain, 1981); L.G.(ed.), A PROPHET TO THE NATIONS (Winona Lake, 1984); G. Fohrer, DIE PROPHETEN DES ALTEN TESTAMENTS (Gütersloh, 1974); K. Koch, THE PROPHETS (Philadelphia, 1984).

Estas palabras forman parte de un oráculo que abarca la sección Jer. 31,31-34 en que el profeta anuncia una nueva situación en la cual Yahvé pactará con su pueblo una nueva alianza:

«He aquí que vienen días -- oráculo de Yahvé-- en que yo pactaré con la casa de Israel (y con la casa de Judá) una alianza nueva. No como la alianza que pacté con sus padres cuando les tomé de la mano para sacarlos del país de Egipto; que ellos rompieron mi alianza, cuando yo hice sentir mi dominio sobre ellos, oráculo de Yahvé» (Jer 31,31-32).

a— La situación histórica

Esta profecía tiene un concreto contexto histórico que, como veremos a la hora de las aplicaciones, tiene una importancia singular. Por esta razón no podemos menos de hacer una rápida alusión a la misma.

El oráculo fue pronunciado en un momento histórico crucial de la historia israelita⁵². En concreto fue la gran crisis de los últimos tiempos del reino de Judá cuando aparecieron en todas sus consecuencias las grandes limitaciones y los aspectos sumamente precarios y deficientes de la alianza del Sinai⁵³. Cada una de las corrientes espirituales del

⁵² «Por una de esas extrañas paradojas que le son familiares, Jeremías recibió la revelación más consoladora de su vida en el momento mismo en que todo parecía perdido, y cuando la catástrofe definitiva se había consumado». (J. Steinmann, JÉREMIE. Sa vie, son oeuvre et son temps. Paris, Cerf, 1952, p.256). Ver sobre el tema: M.Noth, La catastrophe de Jérusalem en l'an 587 avant Jésus Christ et sa signification pour Israël, Rev. d'Hist. et Phil. Rel. 33 (1953) 81-102.; A.C. Welch, Jeremiah, his time and his work (Oxford, 1951); J. Skinner, Prophecy and Religion. Studies on the Life of Jeremiah (Cambridge 1922). Ver también las historias de Israel como Brighth, 10ª ed. Bilbao, 1966, pp. 387-406; Herrmann, 2ª. ed. 1988, p. 337-365.

⁵³ «El 'nuevo pacto' supera al 'antiguo', por su permanencia ininterrumpida, enrañada en su esencia misma, en sus elementos constitutivos. Mientras otros

tiempo trató de aportar su explicación teológica al desastre que se avecinaba, y anunció un proyecto de futuro renovador. La escuela deuteronomica, p.e., explicaba la situación culpando de su gravedad y negatividad a las infidelidades históricas de Israel al pacto⁵⁴. Como contrapartida, exigía la reforma total del pueblo; pero sus soluciones suponían siempre la continuidad con las instituciones de Israel debidamente depuradas⁵⁵. Jeremías fue más a fondo en el diagnóstico del mal y la propuesta de las soluciones para atajarlo⁵⁶. Para él, la alianza del

profetas se habían limitado a insinuar la futura existencia de un 'pacto nuevo' Jeremías lo describe en términos que en parte evocará el mismo Cristo (Lc 22,20; 1Cor 11,25) y, con enfoque directamente mesiánico, repetirá íntegros la carta a los Hebreos (8,6-13)» (F.L. Moriarty, JEREMÍAS; La Sagrada Escritura, V, p. 564). Ver también M. Sekine, *Davidsbund: un Sinaibund bei Jeremia*, en VT 9(1959) m 47-57.

⁵⁴ «El pacto del Sinaí había caducado por la infidelidad de una de las partes contratantes y se había mostrado ineficaz para dirigir la vida religiosa del pueblo elegido. Las imposiciones externas no habían logrado despertar la entrega íntima y profunda de los corazones. El materialismo de la letra había ahogado el espíritu contenido en las mismas. El ritualismo había suplantado al contenido ético-religioso del pacto sináutico y era preciso iniciar una nueva etapa con nuevas bases para regular las relaciones de Israel con su Dios. Faltaba el principio interior de la gracia que transforma los corazones. Puesto que la antigua alianza había fracasado, no se debía reconstruir la nueva teocracia con las mismas bases ya caducas» (M. García Cordero, *Jeremías LA BIBLIA COMENTADA*, III, 1961, BAC, 209, p.594). Ver también H. Ortmann, *Der alte und neue Bund bei Jeremia*, Berlin, 1940.

⁵⁵ «El Dt primitivo abrigaba todavía esperanzas y alentaba esas esperanzas en el pueblo. Daba la impresión de que confiaba en que los males endémicos de Israel se iban a remediar cuando se eliminaran todos los cultos corrompidos en los santuarios locales y se concentrara todo el culto en Jerusalén, bajo la guía de unos sacerdotes de la estirpe levítica» (A. Ibáñez Arana, *Jeremías y el Deuteronomio*, en *SCRIPTORIUM VICTORIENSE*, 38 (1991) p. 340.

⁵⁶ «Jeremías comprobaba que la reforma no había logrado cambiar profundamente las cosas, ya que el culto y la justicia seguían corrompidos en manos del sacerdocio de Jerusalén. Y que el corazón del pueblo no cambiaba por muchas medidas de reforma externa que se tomaran. Que la calamidad llegaba

Sinai había sido algo esencialmente deficiente⁵⁷. Tenía que darse una reforma de la alianza misma. Era necesaria una alianza nueva⁵⁸. El elemento principal de la misma consistiría en una ley nueva grabada en el corazón de los israelitas⁵⁹. Las consecuencias inmediatas de semejante novedad serían: el conocimiento personal de Dios para todos los israelitas, y el verdadero perdón de los pecados⁶⁰. Este es el contexto histórico-teológico del oráculo. El texto no carece de dificultades críticas

inexorablemente, y que no era tiempo de hablar tanto de bendiciones, alegrías y victorias sobre los enemigos» (A. Ibáñez Arana, *Jeremías y el Deuteronomio*, p. 340)

⁵⁷ «En la Antigua Alianza Dios reveló su voluntad, y ésta se puso por escrito en una Ley que está frente al pueblo, exigiéndole. Israel naufragó en ella». (C. Westermann, *COMENTARIO AL PROFETA JEREMÍAS*, traducción de J.M. Bernáldez Montalvo, Fax, Madrid, 1972, p. 142). Cfr. V. Hamp, *Der neue Bund mit Israel (Jer 31,31)*, en *Bib. und Kir.* 1950, 13-26.

⁵⁸ «El (Jeremías) que mira tan a gusto la época de Moisés y de Samuel, declara envejecida la alianza del Sinai y habla de la 'nueva alianza'. Otorga así al Cristianismo futuro su carta y su vocabulario. Entrevé incluso su misma esencia» (J. Steinmann, *JÉREMIÉ*, p. 257) Cfr. W. F. Lofthouse, *Jeremiah and the New Covenant*, Londres 1925. El tema de la alianza nueva fuera de Jeremías (en Is. 40-66) fue el tema de la tesis doctoral del P. St. Porubcan, *Il patto nuovo in Is. 40-66*, Roma Pontificio Istituto Biblico, 1958. Ver también, W. Lempp, *Bund und Bundeserneuerung bei Jeremia* (Tübingen, 1955); J. Schreiner, *Ein neuer Bund unverbrüchlichen Heils, Jer 31,1-6.31-37*, *Bib.u.Leb.* 1966, pp. 242-255; P. Buis, *La nouvelle Alliance (Jér 31,31-34)*, *VT* 1968, pp. 1-15; C. Mielgo, *Jeremías 31,31-34*, *Estudio Agustiniano*, 1969, pp. 3, 14.

⁵⁹ U. Devesvovi, *Annotazioni sulla dottrina di Geremia circa la nuova alleanza*, en *Riv. Bibl.* 8(1960) 108-128.; R. Martin-Achard, *La nouvelle alliance selon Jérémie*, *Rev. de Th. et Phil.* 12 (1962) 81-92.

⁶⁰ «El surgir semejante comunidad será tanto como un absoluto comienzo. El perdón —gratuito— de Dios será la condición previa a la expansión y desarrollo de dicha comunidad el día de mañana» (A. Gelin, *JEREMÍAS*, p. 267). Ver también A. Fournel-P. Remy, *Le sens du péché dans Jérémie*, *Bible et Vie Chret.* 5(1954) 34-46.

en cuanto a su datación y su paternidad jeremiana⁶¹. Sobre su autenticidad sustancial no hay duda alguna por la presencia del original concepto de la ley nueva que no aparece más en todo el AT. y el hecho del perdón de los pecados, ambos de indudable cuño jeremiano.

b— Teología bíblica del corazón

El oráculo de Jeremías es denso de contenido. Todos los temas clásicos de la Teología del AT se dan cita en este texto: el Éxodo, la alianza del Sinaí, el conocimiento de Dios, la infidelidad al pacto, la escatología etc. Sobre este fondo engasta Jeremías la perla del oráculo sobre la ley nueva inscrita en el corazón. No pocos autores consideran este concepto como el más nuclear y original. Ahora bien, como en dicha doctrina ocupa un lugar relevante el corazón, se hace imprescindible aludir someramente a la realidad compleja del corazón en el AT.

⁶¹ Es difícil señalar con certeza la fecha de composición y el lugar que ocupa esta perícopa entre los oráculos de Jeremías. Se supone que se trata de un apéndice posterior al libro de la restauración Jer. cc. 30-31 (J.M. Abrego, *Jeremías y su época*, en LOS LIBROS PROFÉTICOS, Vol. IV. de la INTRODUCCION AL ESTUDIO DE LA BIBLIA, Estella, Verbo Divino, 1993 p. 170). Para el texto concreto de Jer. 31,31-34 ver J.M. Caballero Cuesta, *El nuevo pacto con Israel* (Jer 31,31-34) en BURGENSE 1 (1960) 3-43. En exégesis Jer 31,31-34 crea no pocos problemas en cuanto a su procedencia. Se supone que es un apéndice al «libro de la restauración» (Jer 30-31). Muchos lo consideran como obra de un discípulo de Jeremías, con influencias de Ezequiel. (H. Cazelles, *Alliance nouvelle, coeur nouveau*, Christus, 1978, p. 96) Pero es de advertir que Ezequiel nunca habla de una nueva alianza, sino de una alianza eterna. Tampoco menciona el perdón de los pecados, sino que se expresa en terminología de purificación de los pecados. (Ez. 33,36). Estos datos bastan para identificar en el oráculo un primitivo núcleo claramente jeremiano. Por eso nos atenemos al juicio de J. Coppens (*La nouvelle alliance...* p.20) quien supone la mano de un discípulo de Jeremías en la redacción actual del oráculo. Ciertamente es perceptible la inspiración de Dt. 6,6 y 30. 6 en la formulación de la ley escrita en el corazón.

Desde la más remota antigüedad semítica, la palabra *leb*⁶² (corazón) significa lo interior: todo lo que está dentro del hombre. En la Biblia la acepción que domina es la que mira al corazón como interioridad profunda de donde parten y a donde confluyen todos los movimientos del mundo síquico. Entre las funciones espirituales que al corazón se le atribuyen de modo singular está el conocimiento, además de todas las actividades que en nuestras lenguas se adjudican a la voluntad como lugar y principio de todo lo volitivo, decisorio, afectivo, sentimental. Comparando este concepto con otro de gran importancia en el AT cual es el de *nepheš*⁶³ aparece la superioridad del primero. Se puede decir, por tanto, que el corazón en el mundo hebreo significa todas las dimensiones de la existencia humana, en cuanto referidas a lo interior de la misma. Esta es la realidad escogida por Jeremías para designar el lugar o el material sobre el cual será grabada la ley nueva. La fórmula escribir «sobre» los corazones, está tomada de la analogía con las escrituras materiales, en las cuales las letras se escriben sobre una superficie más o menos resistente. En el caso del corazón, los referentes semánticos están en la oposición exterior-interior de la nueva inscripción. En el Sinai la ley se escribió en las Tablas de piedra: realidad exterior al hombre. La nueva ley se escribirá en el interior mismo del hombre: en su corazón⁶⁴.

⁶² Es conocido el amplio abanico semántico de la palabra, que es la « más importante de la antropología del Antiguo Testamento» (Hans Walter Wolf, *Anthropologie de l'Ancien Testament*, Labor et Fides, Gênevê, 1974, p. 43). Quien quiera profundizar el tema puede acudir a los diccionarios especializados como G.H. Botterweck-H. Ringgren, *Theologisches Wörterbuch zum AT*, o el artículo *leb* de F. Stolz en *Diccionario Teológico Manual del AT* de E. Jenni-C. Westermann (eds.) (Cristiandad, Madrid, 1978) cols. 1176-1185)9. Para el NT ver Behm art. *Kardia* en el, ThWNT, III, cols. 611-616, o el art. *corazón* de Th. Sorg en el *Diccionario Teológico del NT* de L. Coenen-E. Beyreuther-H. Bietenhard (edits.) Vol. I, p. 339-341 (Biblioteca de Estudios bíblicos, n. 26, Sígueme, Salamanca, 1980).

⁶³ Sobre una frecuencia de 858 lugares en que aparece la palabra *leb*, sólo 755 se menciona *nepheš*. Una constatación parecida vale para la raíz *zakar/zikaron* (memoria/memorial) que sólo cuenta con 288 frecuencias:

⁶⁴ G.-M. Behler, *Les confessions de Jérémie*, (Tournai, 1959); P.-E. Bonnard, *Le Psautier selon Jérémie. Influence littéraire et spirituelle de Jérémie sur trente-*

Esa ley será el conocimiento nuevo de Dios que tendrán todos. Lo que el profeta quiere dar a entender en este juego de contraposiciones es que la alianza del Sinaí no afectó al hombre israelita en lo más profundo de su ser. Por eso las garantías de su éxito fueron exiguas, como lo demostró la historia. Una realidad exterior al hombre no le podía mejorar en lo profundo de su humanidad. El resultado fue que dicha alianza no trajo la verdadera reforma del hombre sino que las transgresiones más graves de la alianza abundaron en todo el curso de la historia israelita. Ante una realidad tan deficiente, el profeta anuncia un cambio religioso total. Se iniciará una nueva etapa en la historia de la salvación con una alianza nueva.

La alianza nueva no quiere decir «otra alianza» numéricamente diferente de la sináutica⁶⁵. La novedad se refiere al hecho de que la precedente fue violada por los israelitas en razón de sus múltiples infracciones (Jer 31,32) y Yahvé tomó la iniciativa de perdonar el pasado y restaurar la alianza rota de parte del pueblo. Esta novedad fundamental, que pertenece a la iniciativa divina, comporta todos los elementos concretos mencionados en Jer 31,33-34: a saber. 1º— La interioridad (escrita en el corazón); 2º—El conocimiento de Dios; 3º—El perdón de los pecados.

«Ya no tendrán que adoctrinar más el uno a su prójimo y el otro a su hermano diciendo: "Conoced a Yahveh". pues todos ellos me conocerán del más chico al más gran-

trois Psaumes (Paris, 1960).

⁶⁵ «Si bien hay investigadores que piensan en una ruptura completa entre las dos alianzas, lo cierto es que, en definitiva, son la misma: Yahvé concluyó ambas por propia iniciativa; las dos se centran en Dios; el pueblo es el mismo en ambos casos; la respuesta se manifiesta en una misma obediencia a la Ley, que no cambia. No se habla de promulgar una nueva ley» (G. Couturier, JEREMÍAS, vol. I, p. 862). Esta alianza que Jeremías llama nueva, Ezequiel y el Deútero Isaías la llamarán eterna, porque nunca será ya rota (Ez. 16,60; 34,25; 37,26; Is 53,5; 61,8). Ver también: J.F. Walwoord, *The New Covenant in Israel*, en *Bibliotheca Sacra* 1945, pp. 27-36; 153-166; 1946, pp. 16-27. R.W Gray, *A Comparison between the Old Covenant and the New Covenant*, en *Westminster Theol. Journal*, 4 (1941) 1-30.

de—oráculo de Yahveh— cuando perdone su culpa, y de su pecado no vuelva a acordarme» (Jer 31,34).

En este singular texto profético Jeremías logró un efecto soberano al utilizar el concepto de corazón con sus connotaciones de interioridad, centralidad, y profundidad antropológica para aludir a todos los cambios cualitativos que sería menester introducir en el hombre para que pudieran anudarse unas relaciones totalmente nuevas con Yahvé. Señalado así el ámbito nuevo —el corazón— de las relaciones entre Yahvé y su pueblo, el pacto primitivo sigue en pie: «Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (Jer 31,33).

Establecida la razón de la novedad⁶⁶, veamos el alcance de las realidades concretas que la integran. En la *ley nueva* el elemento más problemático es la ley misma. ¿De qué ley habla Jeremías: de la Torah? Hay quien piensa que sí: que Jeremías, al pronunciar este oráculo, tiene en su mente la torah del Sinai que es el Decálogo. Sin embargo, se supone generalmente que en tiempos de Jeremías no había alcanzado el término el valor técnico de los siglos siguientes. De ahí que se deba preferir el sentido genérico de *ley*, y no el de *decálogo*⁶⁷. La nueva ley que quedará grabada es esa totalidad del querer de Dios matizado en el AT como *palabras, normas, mandamientos, amonestaciones*, etc. según la variada sinonimia que en Jeremías tiene la expresión *torah*⁶⁸. Este concepto de la *ley nueva* esclarece el sentido del conocimiento de Dios que se menciona a continuación: «Todos ellos me conocerán» (31,34)⁶⁹.

⁶⁶ Sobre los aspectos globales de la novedad en Jeremías ver el trabajo de J.F. Charles, *De l'originalité de Jérémie*, en *RSPHTh.* 8(1919) 423-438.

⁶⁷ «La Torah de Yahvé es para Jeremías la manifestación de la voluntad de Dios, de toda voluntad de Dios, respecto de Israel» (O. García de la Fuente, *El cumplimiento de la ley en la nueva alianza según los profetas*, *EstBi.* 28 (1969) pp.297-298.

⁶⁸ Cfr. O. García de la Fuente, *El cumplimiento de la ley...*p.300.

⁶⁹ Sobre el tema ver los sugestivos desarrollos de M.-L. Dumeste, *Le message du Prophète Jérémie*, *VSp.* 55(1938) 38-59; *Jérémie et la religion de l'Esprit*, *VSp.* 55 (1938) 152-182; *La religion personnelle de Jérémie*, *VSp.* 56 (1938) 40-59.

Es el conocimiento de Dios y de su querer, que antes se comunicaba mediante la ley grabada en las Tablas. Ahora esa ley es conocida como interior manifestación del querer de Dios en su totalidad⁷⁰.

Más dificultad ofrece la doctrina central de la impresión en el corazón. En este tema hay un elemento que es fundamental: el hecho de la inscripción. Se trata de un fenómeno común que otorga a la palabra hablada unas cualidades nuevas como son: la fijación, la durabilidad nueva, la posibilidad de la lectura y la repetición, lo mismo que el valor de la inalterabilidad jurídica de lo escrito⁷¹. Sobre este elemento propio de la impresión material de la palabra, el oráculo de Jeremías añade la peculiaridad de una inscripción no material. La palabra de la ley nueva modifica el corazón mismo. Siendo el escrito exterior mero signo de la palabra interior en cuanto expresada, al darse un conocimiento en lo profundo del corazón de los individuos, ese conocimiento se universaliza y se hace personal. Antes era menester que el prójimo adoctrinara desde el exterior a su prójimo, o el hermano a su hermano (Jer 31,34) porque ninguno de ellos tenía la palabra en su interior. La tenían únicamente los profetas, los sabios, los sacerdotes, los mediadores entre la Palabra de Dios y los carismáticos destinatarios de la misma. La ley escrita era la ley cuyo elemento cognoscitivo era poseído por cada israelita merced a la enseñanza de los *maestros* de la misma. Por eso era exterior. En contraposición a ella, se daría una manera nueva de grabación de la palabra en el interior que procuraría el conocimiento personal e interior del querer de Dios poseído inmediatamente por cada hombre⁷².

⁷⁰ «Jeremías espera una economía nueva, en la que la voluntad divina no estará ya expresada mediante una ley escrita... Tal ley será reemplazada por una inspiración *interior* que hará vibrar por el bien, hará *más fácil* la vida religiosa y moral y hará que el *hombre sea dócil* a Dios» (A. Gelin, JEREMÍAS, p. 265).

⁷¹ A.M. Artola, *Biblia y Palabra de Dios*, en INTRODUCCIÓN AL ESTUDIO DE LA BIBLIA, vol. II, 3 ed, Estella, 1989, p. 186.

⁷² «El conocimiento de Dios será concebido como un progreso religioso tan personal, que las instrucciones que normalmente conducen a él parecen no contar ya para nada. Este conocimiento es una especie de secreto entre el alma y Dios» (A. Gelin, JEREMÍAS, p. 266).

Este conocimiento a modo de impresión interior, sería posible desde el verdadero perdón de los pecados. Este es otro elemento típico de Jeremías. Otros profetas, como Ezequiel, hablarán sólo de la «purificación del pecado», no de su perdón. Resumiendo esta compleja doctrina del oráculo jeremiano podemos concluir diciendo que los tres elementos que se mencionan en el oráculo se completan e integran sin ninguna prioridad ni de tiempo ni de excelencia. La presencia de Dios que graba su ley en lo más íntimo del hombre, lo transforma elevándolo a unas condiciones antropológicas nuevas susceptibles de tal presencia. Es esa misma presencia la que produce la transformación espiritual que se describe como el perdón de los pecados. Al mismo tiempo, la presencia de la ley en lo íntimo del hombre le da a conocer en una manera personal e íntima el querer de Dios. Es el conocimiento de Dios que posee cada individuo, procurándole una experiencia muy superior al adoctrinamiento exterior que proviene de terceras personas⁷³. Es como una ley inmanente al alma, al modo como las leyes físico-matemáticas penetran la materia y le son intrínsecas. Así será la ley nueva como realidad interior y personal grabada en el fondo de los espíritus humanos⁷⁴. Fácilmente se ve que esta presentación de la ley nueva y sus elementos integrantes señala el punto más elevado de la religiosidad del AT y el verdadero comienzo de la religión interior, al menos a nivel de visión profética del futuro. Por eso la profecía de Jeremías fue una anticipación oracular de un futuro que tardaría mucho en llegar. De hecho, hasta la venida de Cristo no se puede hablar de realización del vaticinio de Jeremías.

Este es el trasfondo bíblico de la doctrina paulicruciana de la Pasión impresa o grabada en el corazón. Antes de pasar adelante es

⁷³ «Penetrando hasta el subsuelo de la más rica teología, Jeremías anuncia la sustitución de la alianza legal y didáctica, por otra alianza de amor y de gracia....La ley, enseñanza extrínseca y formal, se convertirá en una inclinación del corazón y una intuición del alma, iluminada desde dentro por Dios» (J. Steinmann, LE PROPHÈTE JÉRÉMIE, Sa vie, son oeuvre et son temps. Paris (Cerf) 1952, p. 256).

⁷⁴ Sobre la analogía entre la ley espiritual interior al hombre nuevo y las leyes de la naturaleza, y la posible inspiración jeremiana en fuentes sapienciales, ver Steinmann, JÉRÉMIE, p. 256.

menester subrayar algunos aspectos fundamentales de la intervención del profeta. Ante todo merece una atención singular la circunstancia histórica. Hemos anotado más arriba que la intervención del profeta coincide con un tiempo por demás conflictivo de la historia de Israel. Pero lo característico de aquella coyuntura era que la religión de Israel se encontraba en un punto crucial. Como salida a la gran crisis se presentaban tres posibilidades: retorno al pasado en forma restauracionista y evasiva; instalación en un presente desesperado por el hundimiento del periodo exílico; orientación al futuro, pero desde la búsqueda de los valores esenciales y profundos de Israel. Fue lo que hizo Jeremías⁷⁵. Ante un judaísmo que se hundía en todos sus valores tradicionales, ahondó en lo esencial del pacto sinaítico, pero entendido en una renovación de todos sus presupuestos fundamentales. Esto pone en evidencia un hecho llamativo y es que el recurso al tema del corazón tiene lugar en un momento en que todo lo externo, visible, tradicional, institucional se derrumba. Se recurre a lo interior cuando todo lo exterior ha entrado en crisis. En segundo lugar llama la atención la naturaleza meramente profética de la intervención de Jeremías. No tiene a su alcance más recursos que la palabra. Y como aportación constructiva frente a la ruina general de su tiempo ofrece la visión utópica de un futuro todo asentado en una renovación de aquella dimensión del alma israelita que la religión precedente no había valorizado⁷⁶.

⁷⁵ «Hasta Jeremías, con todas las excepciones que se quieran, la religión era algo institucional, colectivo, nacional, y nada contaba la persona. Según esta concepción, realidad en Israel, al desaparecer la nación, el Estado, el año 586 a.C. debiera haber muerto también la religión. Jeremías, anticipándose a la catástrofe del 586, señaló con claridad la esencia de la religión y salvó a la misma de un colapso seguro al anunciar la religión personal» (J.F. Hernández Martín, EL MENSAJE RELIGIOSO DE JEREMÍAS, La Casa de la Biblia (Madrid) 1971, p. 117).

⁷⁶ «Lo cierto es que Jeremías es el primer representante de la religión individual en el Antiguo Testamento del que tengamos noticias, y el primero que lo formuló y dejó por escrito. Y esto coloca a Jeremías en un plano de primerísima categoría como uno de los hitos más importantes en la historia de la salvación y revelación (J.F. Hernández Martín, EL MENSAJE RELIGIOSO DE JEREMÍAS, p. 116).

2— La realización del vaticinio

Para hacer un parangón exegético entre la doctrina jeremiana del AT y la de un personaje de la época cristiana —como es el caso de Pablo de la Cruz— es necesario señalar previamente los puntos de conexión que unen la profecía de Jeremías con el hecho de su realización por Cristo y su Iglesia⁷⁷.

El vaticinio de Jeremías tardó siglos en cumplirse⁷⁸. En efecto, ni la ley nueva, ni la alianza nueva, ni el conocimiento interior, con el perdón de los pecados anunciado, llegaron hasta Cristo. Esta esperada realización conoció unas circunstancias históricas de gran parecido con las del tiempo de Jeremías en que se hizo el primer anuncio. Si los tiempos de Jeremías fueron duros y conflictivos, de crisis de todos los valores y el hundimiento de casi todos los valores tradicionales, la época de Cristo no le fue en zaga en cuestión conflictos y ruinas religiosomorales. Es de todos sabido cómo se encontraba Israel cuando vino Jesús. La religión vivía unas condiciones lamentables. Mientras el sacerdocio saduceo se apegaba a ritos carentes de interioridad salvadora, los fariseos se aferraban a innumerables leyes y tradiciones humanas que olvidaban lo esencial de la verdadera religiosidad. La fragmentación del pueblo en innumerables sectas y movimientos de resistencia política aumentaba el desconcierto de la época. Se diría que Israel vivía la época más baja de su larga historia político-religiosa. Como perspectiva de futuro no había más que la esperanza en la venida de un Mesías libertador político. Fariseos y saduceos eran impotentes para renovar la religión israelita. En este contexto histórico tan negativo se presentó Jesús hablando de una profunda renovación del hombre desde el

⁷⁷ J.M.Caballero Cuesta, *ibid.* p.37-43.

⁷⁸ Más de medio milenio de preparación fue necesario para que las ideas de Jeremías triunfaran. «La idea que Jeremías encarnaba estaba ahí, destinada a ser recogida y diafragmada mejor, a medida que las generaciones sucesivas se inspiraran en ella» (A.Gelin, JEREMÍAS, p. 262). «La religión personal y mística del profeta será el ideal del futuro» (A. Gelin, *ibid.* p. 267).

corazón⁷⁹. Su actuación fue anunciada por Juan el Bautista como un bautismo por el Espíritu (Mt 3,11 paral). Como Jeremías había presentado en los días de la ruina de Jerusalén el futuro de la religión de Israel en una renovación del corazón, lo mismo Jesús, en la época desmoralizada en que se desarrolló su vida pública, presentó un programa espiritual desde la renovación del corazón. Se diría que tanto Jeremías como Jesús, en tiempos de profunda crisis religiosa y moral, miran las cosas en profundidad, y no encuentran solución a los males del tiempo si no es recurriendo al fondo humano desde donde toda renovación es posible: el corazón.

Este fue el tiempo en que tuvo lugar la realización del vaticinio de Jeremías. Veamos cómo sucedió dicha realización.

El cumplimiento del oráculo sobre la ley nueva en el corazón conoció dos fases principales—En primer lugar, el cumplimiento se dio en una época que san Pablo llamó «la plenitud de los tiempo (Gal 4,4) y coincidió con el Encarnación. En efecto, fue entonces cuando se formó el primer hombre lleno del Espíritu Santo, poseedor del corazón nuevo y la ley nueva inscrita en su interior. A esta primera etapa sucedió otra complementaria que consistió en la celebración de la nueva alianza sellada en la muerte de Cristo (Mc. 14,24), con el perdón de los pecados y el don del Espíritu a los hombres. Esta segunda etapa se desdobra en otras dos. La primera acontece en la muerte y resurrección de Cristo, la segunda, en el don del Espíritu a los Apóstoles, con el poder de perdonar los pecados. Cada una de estas etapas tuvo una complejidad de realización que es menester recordar sumariamente. El don del Espíritu a la Humanidad de Jesús estuvo vaticinado por Is. 11,1-3 y se realizó en la Encarnación (Lc. 1,35) y el Bautismo (Mt. 3,16-17 paral; Jn. 1,32-34). Jesús promulgó su ley nueva del amor mutuo en la última Cena, (Jn 13, 34-35; 15,12.17) al mismo tiempo que anunciaba el don del Espíritu (Jn 14,16-17. 26; 16,13-15). La promesa se cumplió el día de la resurrección,

⁷⁹ La importancia del corazón en el programa espiritual de Jesús aparece en el lugar primero y primordial que concede al mandamiento primero de amar a Dios con todo el corazón (Mt 23,37; Mc 12,20). El valor de las acciones humanas procede de las disposiciones del corazón (Mt 13,18-19; Mc 7,21). La sexta bienaventuranza según san Mateo es la de los limpios de corazón (Mt 5,8).

cuando Jesús, soplando sobre los apóstoles, les comunicó su Espíritu (Jn 20,22) y les dio el poder de perdonar los pecados (Jn. 20,23), que era la condición previa para la nueva ley, el corazón nuevo y el don del Espíritu. El don de Pascua se completó en el fenómeno del Pentecostés apostólico (He 2,1-4) que lanzó a la Iglesia a la comunicación del Espíritu a todos los hombres en la forma prometida en el cenáculo el día de la resurrección. En efecto, La expansión individual tenía lugar en la incorporación de los hombres a Jesús por el bautismo (Rm 6,4-11) y culminaba en la celebración de la Eucaristía (1 Cor. 11,23-27). Todo esto se explica si se tiene en cuenta la complejidad de las realizaciones de lo anunciado en el AT, en el tiempo mesiánico del NT y el tiempo de aplicación de la salvación que es la Iglesia.

3— El don universal de la ley en el corazón nuevo

Señaladas brevemente las etapas de la realización no estará de más detallar un poco el modo como en la etapa segunda de la comunicación del Espíritu y de la Ley Nueva se ordenan las cosas, toda vez que ésta es precisamente la etapa en la cual se coloca la actividad apostólica cuyo objetivo es imprimir la Pasión de Cristo en los corazones.

El don concreto de la ley en el corazón no aparece directamente desarrollado por los autores del NT, pero queda suficientemente indicado en san Pablo (2Cor. 3,2-3)³⁰. Es este un punto particularmente interesante, pues en él se describe cómo tiene lugar en el tiempo de la realización del oráculo de Jeremías, la escritura sobre el corazón.

El texto no es de una interpretación fácil³¹. Podemos resumir lo esencial de su contenido de tipo más bien alusivo. En el origen está la carta escrita en el corazón de Pablo, que no es otra cosa sino el Evangelio que va a anunciar él mismo a los corintios (2Cor 3,2). Luego, esa carta

³⁰ J.M. Caballero Cuesta, pg. 42.

³¹ A. M^a. Artola, *Revelar en mí a su Hijo, para que lo anunciara* en CHRISTUS NATUS, Est Bi. 50 (1992) pp. 370-371.

la escribe Pablo en el corazón de los corintios, no con tinta, sino con el Espíritu de Dios vivo; no en tablas de piedra, sino en tablas de carne, en el corazón (2Cor.3,3). Resumiendo lo dicho podemos llegar a la siguiente conclusión: la profecía de Jeremías sobre una ley nueva escrita en los corazones, ha llegado a su cumplimiento; Cristo, que es la palabra personal de Dios, escribe por medio del Espíritu y la colaboración de Pablo, en el corazón de los fieles, la ley nueva que es el Evangelio.

4— Olvido y reviviscencia

El tiempo de la Iglesia, con su misión específica de comunicar el don del Espíritu, cuenta con unos peligros y obstáculos que ya aparecieron en la Iglesia Apostólica. En Gal 3,1-5 se recuerda el caso de una comunidad ante cuyos ojos fue presentada la imagen de Cristo Crucificado y recibieron por la fe el don del Espíritu. Sin embargo la intervención nefasta de los judaizantes estuvo a punto de reducir a la inutilidad todo el trabajo de Pablo. Seguramente, en no pocos bautizados de la primera hora, tal peligro tuvo sus efectos negativos a los cuales añade el Apóstol. En 1Cor 10 san Pablo recuerda el caso ejemplar de los israelitas del Desierto, que cayeron en la idolatría, y presenta una severa amonestación a los cristianos, pues también entre ellos es posible la defección. En el mismo sentido se expresa con frecuencia la carta a los Hebreos. Es, pues, un hecho la posibilidad y la realidad misma de las defecciones cristianas, bien sea al nivel del mero olvido, bien al nivel de la defección real. ¿Qué sucede entonces con el don del Espíritu, y la ley nueva escrita en los corazones? Queda la actuación apostólica recordando siempre lo ya predicado, como lo hace en 1Cor 15, 1-2: refrescar la memoria de la predicación pasada y conjurar el peligro de la defección.

Este es el trasfondo bíblico del apostolado que tiende a grabar en el corazón de los fieles la Pasión de Cristo, según Pablo de la Cruz. De las tres expresiones: *promover*, *ser/estar* en los corazones, *grabar* (imprimir-esculpir) la Pasión en el corazón, sólo una tiene su correspondencia exacta en la Escritura: es la palabra *grabar* (y el sinónimo *imprimir*). Si tenemos en cuenta que la fórmula *Passio D.N.J.C sit...* no es de origen estrictamente paulicruciano, tenemos que la expresión más

personal del santo como *grabar*, imprimir, es también la de mayor cercanía a la Palabra de Dios. En cuanto a los autores y contextos bíblicos más homogéneos con el pensamiento del santo hay que decir lo siguiente. Jeremías es el que ofrece el paralelismo literalmente más perfecto con su doctrina de la ley grabada en los corazones. Pero teniendo en cuenta que el profeta habla de una realidad futura, que no conoció, y viviendo Pablo de la Cruz en la época del pleno cumplimiento de la profecía, el autor más cercano a él es el apóstol san Pablo. Y esto por dos razones. No sólo porque Pablo pertenece a la época del cumplimiento ya realizado del oráculo de Jeremías, sino porque detalla dos modos de grabar en el corazón la Palabra de Dios: en la persona misma del apóstol por la acción de Cristo, y sus oyentes los corintios mediante la acción conjunta de Cristo y el Apóstol. También Pablo entiende la acción de grabar la Pasión en el corazón en esa doble forma. El mismo es el primero en llevarla grabada en el corazón, desde la experiencia del viernes santo de 1736. Y, como apóstol y fundador de una orden apostólica, el ideal de su vida es llegar a grabar esa misma Pasión en el corazón de otros: los fieles cristianos. Pero la peculiaridad más próxima a la doctrina del santo está en el hecho de que el santo se sitúa en una época de la Historia de la Salvación en que los cristianos, después de haber recibido el don del Espíritu y la ley nueva grabada en los corazones, caen en el olvido y la defección, para cuyo remedio ofrece el medio eficaz de la predicación y la memoria de la Pasión para llegar a una recristianización que culmine en tener grabada la Pasión en el corazón.

CAPÍTULO III

SÍNTESIS TEOLÓGICA

La búsqueda del fundamento bíblico de la Pasión en el corazón descubre unas analogías muy profundas entre la Palabra de Dios y el programa espiritual de Pablo de la Cruz. En primer lugar están las analogías de tipo verbal; luego la convergencia de los contenidos; por fin, la Escritura nos ofrece el marco histórico-salvífico en que se debe situar toda la actividad apostólica y la enseñanza del santo. Preparado el terreno por las dos etapas precedentes de esta investigación avanzamos ahora hacia la parte final que tendrá por objeto entender el contenido paulicruciano del ideal de la Pasión en el corazón. Pero antes de abordar este estudio es menester señalar el marco histórico-salvífico en que se encuadra la vida y actividad apostólica del santo.

1— El marco histórico-salvífico de la actividad apostólica de Pablo de la Cruz

Comencemos por situar el marco histórico de la vida y actividades del santo.

Si la época de Jeremías se distinguió por una crisis universal de valores y el hundimiento de todo lo institucional y externo de la religión de Israel, si la época de Cristo conoció el fin histórico de Israel y alumbró una época religiosa nueva para la Humanidad, el siglo XVIII en que le tocó vivir al santo no fue un tiempo libre de crisis y de conflictos. Todos los historiadores subrayan enérgicamente la profunda descristianización que dominaba el siglo del racionalismo. Hay que recordar que Pablo de la Cruz y Voltaire —nacidos el mismo año de 1694— fueron estrictos contemporáneos. La degradación moral y religiosa de los tiempos de Jeremías y de Jesús volvía a tener una actualidad nueva aquel fin de siglo. Y lo que para Jeremías fue la caída de Jerusalén y para Jesús los luctuosos acontecimientos del año 70, para el fundador de los Pasionistas

fue la terrible convulsión de la Revolución Francesa que conmovió a todo el mundo occidental. Y en estas analogías meramente exteriores, lo que más sorprende es la coincidencia de programas entre Jeremías, Jesús y Pablo de la Cruz. Los tres buscan la renovación del hombre proyectándole hacia un futuro nuevo que será posible mediante la renovación del corazón. Jeremías anunciará la venida de un tiempo en que los hombres tendrán en su interior la ley de Dios grabada en los corazones, por el perdón de los pecados. Jesús realiza ese vaticinio otorgando a los hombres el perdón de los pecados, promulgando la ley nueva del amor fraterno y otorgará a los Apóstoles poderes para comunicar a los hombres los bienes merecidos por su muerte expiadora. En este marco histórico-salvífico, el santo pertenece al tiempo de la Iglesia, como continuador de los Apóstoles en su misión de comunicar a los hombres los bienes merecidos por la muerte de Cristo. El pertenece al tiempo de la Iglesia en que, después del don primero del Espíritu y de la Nueva Ley interior, caen en la defecación y el olvido, y se hace urgente recordar la obra salvadora de Cristo y mover a los hombres a la reviviscencia del corazón nuevo y de la ley nueva grabada en los corazones, mediante una actividad que consiste en grabar en los corazones de los hombres la Pasión de Cristo.

2—Los textos doctrinales

La encuesta histórica ha puesto en claro que Pablo de la Cruz se sirvió de tres expresiones principales para aludir al ideal de una espiritualidad y un apostolado centrados en la Pasión grabada en el corazón. Aunque de las tres expresiones paulicrucianas utilizadas para designar las relaciones entre la Pasión y el corazón, sólo una sea de clara paternidad suya, en esta parte teológica analizaremos las tres con el fin de agotar mejor su contenido, pues el santo se sirvió de todas ellas indistintamente y en las tres se contienen matices complementarios bien interesantes. Para poner un orden en el análisis de cada una de dichas expresiones, comenzaremos por la que tiene sobre las demás la ventaja de ser la más englobante y comprensiva de todas: la fórmula epistolar del 15.3.1736.

El augurio epistolar de la Pasión en los corazones no es cronológicamente la primera expresión que el santo utiliza para referirse al tema⁸², pero tiene la ventaja de su gran densidad de contenido. Gracias al uso del verbo más filosófico/teológico del pensamiento occidental —*ser*— la forma ofrece el enunciado sintético mejor logrado de la espiritualidad de la Pasión. Pues bien, el augurio en cuestión está formulado desde este verbo, con el acompañamiento de dos importantes precisiones espacio-temporales: *semper e in cordibus*. El enunciado abstracto y universal —*sit*— tiene la ventaja de incluir implícitamente todos los modos de presencia de la Pasión en el alma. Si a todo ello se añade la complementación espacio-temporal indicada, tenemos la sentencia teológicamente perfecta. Por eso comenzamos la parte teológica por el análisis del sobrio y teológicamente denso augurio *Passio D.N.J.C. sit semper in cordibus nostris*.

Como ya se ha dicho, no parece que la fórmula sea una creación de Pablo. De hecho, no responde a su modo de pensar que se complace generalmente en expresiones más concretas, vivas y gráficas como *grabar, imprimir, esculpir*, etc., sino que ostenta una estructura enunciativa de tipo técnico y sentencioso ajeno al estilo habitual del santo. Pero dado el uso frecuente que hizo del mismo, merece la pena adentrarnos en su desciframiento, porque la sentencia, a pesar de su claridad y concisión, oculta no pocas dificultades interpretativas. En efecto, ya el verbo principal *sit* es susceptible de un doble sentido. Generalmente se traduce por «esté». Pero no es la única traducción posible. Al no conocer el latín la diferencia de nuestros verbos *ser* y *estar*, el subjuntivo «sit» lo mismo puede significar «sea» que «esté».

⁸² La primera mención de la Pasión en el corazón aparece el 15 de marzo de 1736, mas no en el encabezamiento de la carta, sino en el curso de la misma, y habla de la «impresión de la Pasión y de los Dolores de María en el corazón» (L. I, p. 134).

El significado elemental del latín *esse* es *existir, ser*. En este sentido ¿cómo se puede hablar de que la Pasión sea o exista en los corazones? *Ser* significa *existir, comenzar a existir, y también perdurar* en la existencia. Ahora bien, hay dos modos de ser o de existir: el físico y el intencional o cognoscitivo. Las cosas son cuando ya existen físicamente. Pero lo son plenamente cuando son conocidas. La dimensión cognoscitiva es particularmente importante en el orden histórico. Las cosas históricas son verdaderamente tales, cuando se las recuerda. Un suceso del pasado cuya memoria no se conserva en un documento, no existe. Y un evento del pasado, conservado en un documento, sólo materialmente tiene existencia en los archivos si no se vuelve sobre él mediante la actividad del recuerdo. De ahí que recordar —por la consignación documental y la actividad de la memoria— sea dar plena existencia al pasado⁸¹.

Aplicando a la Pasión este primer sentido del «ser/existir», y en su doble valor de realidad física e intencional, tenemos los siguientes resultados. Ante todo, se trata de dar existencia a la Pasión en el hombre, lo cual significa que a la Pasión de Cristo — como evento del pasado histórico — se le otorga una existencia misteriosa pero real en el hombre actual. Y como los modos de existencia son de tipo físico e intencional, la actividad que tiene por objeto dar ser y existencia a la Pasión será ante todo, del orden real y físico. Y esto sucede en el orden físico-sacramental. Esta presencia no es exclusiva de uno u otro de los sacramentos sino que acontece en todos los sacramentos, en cada uno de ellos según su propia naturaleza. De modo especial la Pasión «es» en el alma por el bautismo que le otorga la inicial configuración con la Pasión de Cristo. A este fenómeno alude san Pablo cuando escribe en la Carta a los

⁸¹ Téngase en cuenta que la actividad del santo pertenece al tiempo de la Iglesia, es decir, la Pasión de Cristo ya ha tenido lugar y ha intervenido como realidad salvífica de los hombres evangelizados por Pablo, cuando ha sido grabada en sus almas la Pasión de Cristo en la recepción del bautismo. Dar existencia a la Pasión en los corazones supone el fenómeno del olvido o de la defeción a cuyo remedio se ordena la predicación paulicruciana.

Romanos: «¿O es que ignoráis que cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús, fuimos bautizados en su muerte?» (6,3) Esta acción inicial que da existencia de la Pasión se renueva en los sacramentos que restituye la vida primera de la gracia perdida o deformada por el pecado (sacramento de la reconciliación, unción de los enfermos). En todos los demás sacramentos se da también una nueva existencia de la Pasión en las diversas formas de configuración al misterio redentor, que preparan a la plena incorporación a Cristo muerto y resucitado propia de la Eucaristía. En segundo lugar está la presencia intencional por vía de conocimiento. De esta forma la Pasión empieza a existir en el hombre cuando por primera vez le llega el conocimiento narrativo de la misma en la predicación. Es lo que san Pablo refiere de su predicación cuando escribe a los Gálatas: « Vosotros, ante cuyos ojos fue presentado Cristo Crucificado (3,1). Esta presencia se reactualiza cuando, una vez olvidada la historia de la Pasión, se la recupera mediante una nueva presentación kerigmática o la reevangelización.

Estas formas de *ser* que acabamos de distinguir pertenecen a un orden primario o constitutivo. De ellas se siguen luego otras que las completan como redundancia o complementación. He aquí las principales. Hay un nuevo modo de comienzo cada vez que la Pasión penetra niveles más profundos del ser humano merced a la acción ascética que va dando muerte al hombre viejo (Rm 6,12-14; Col 3,5-10) llegando a zonas del alma donde no se hizo presente la Pasión, ni en el acto sacramental, ni en la recepción intencional de la predicación. Es la presencia por la conquista de espacios no plenamente liberados por la Pasión en la irrupción primaria o fundamental. Esta presencia de tipo ascético se completa en un nuevo modo de existir que es de tipo experiencial-místico merced al ejercicio de los dones del Espíritu Santo. Es la presencia propiamente mística que se da cuando la Pasión afecta al hombre en vivencias extraordinarias. La extraordinariedad puede ser de tipo de acción meramente donal del Espíritu Santo. Pero puede llegar también a epifenómenos como la estigmatización, los abandonos místicos del Getsemani etc. Cuando el santo desea a los destinatarios de sus cartas que la Pasión «sea» en los corazones, alude, sin duda, sobre todo a la presencia intencional por vía de asiduo recuerdo, la presencia ascética, y la presencia experimental de lo místico. Pero toda la actividad misional suya tenía como finalidad ineludible la existencia del misterio de la

Pasión en las almas mediante la sacramentalización, especialmente por la penitencia y la Eucaristía en los grandes actos finales de la misión.

b—) Ser/estar

Ser significa también *estar*, es decir: presencia. Pero hay una degradación en ese sentido ulterior del «ser» como *estar*. No es lo mismo *ser* enfermo que *estar* enfermo. El ser es algo profundo y esencial. El estar es de naturaleza más circunstancial. Por eso *estar* alude a algo ulterior y accidental al ser y dice esencialmente relación —temporal, local, circunstancial— a otras realidades en conexión con las cuales el ser se ve acompañado o en las cuales está instalado. En relación con la Pasión, tal presencia significa los diversos grados de virtualidad e incidencia del misterio redentor en las realidades en las cuales ya se había hecho presente. Detallemos algo más las diversas formas del ser/estar. Por el bautismo está la Pasión en el alma. Pero el dinamismo de ese estar que lleva a la muerte del hombre viejo y del pecado, puede ser fuerte o también débil y discontinuo. Estar es aquí hacerse presente eficazmente y en continuidad perfecta. Sus modalidades son las que aparecen subrayadas en los complementos circunstanciales de las que vamos a hablar más abajo: «siempre» y «en los corazones», esto es: en una duración ininterrumpida, y en la profundidad del ser humano.

c) —«Semper»

«Estar siempre en los corazones» significa una asiduidad la más duradera posible. La analogía más cercana en la Biblia sería el consejo de Jesús: «Conviene orar siempre» (Lc. 18,11) o las palabras de san Pablo: «Orad sin interrupción» (1Tes. 5,17). Añadamos otra precisión importante. El complemento circunstancial *semper* afecta, también, más al *estar* que al *ser*. En efecto, el ser es de por sí estable por su valor entitativo. Estar es un modo relacional del ser. Por eso, la duración temporal no es de tipo entitativo sino que añade un valor de continuidad.

In cordibus determina el espacio donde la Pasión ha de ser o hacerse presente. Esta localización es una determinación del «ser/estar» susceptible de aplicarse a ambas acepciones del verbo latino *esse*. De momento prestaremos atención a la compleja realidad del corazón donde dicho ser/estar ha de realizarse.

Dado el sentido muy rico en matices de la palabra *corazón*, la presencia de la Pasión se ve condicionada por esos diversos sentidos. Para determinarlos hay que tener en cuenta que en el santo, nutrido de una continua y abundante lectura bíblica, y familiarizado con la lectura de Taulero, la expresión está más en la línea del concepto bíblico de corazón que del sentido filosófico-psicológico de la cultura occidental. Por eso, estar en el corazón significa para él un modo de presencia que alcanza lo más profundo del alma, en el sentido natural y sobrenatural. Es el fondo del alma en el sentido de Taulero⁸⁴, más allá de todas las potencias concretas y sus actos, allá donde el ser supremo se hace presente en el ser humano, es allí donde el santo quiere que la Pasión se haga presente durablemente. En sentido bíblico, estar en el corazón significa estar en la dimensión más profunda de la realidad humana, de donde proceden todas las actividades, los sentimientos, y las decisiones del hombre. Significa, así mismo, estar allí donde la voluntad impera todas las actividades humanas de modo que, incluso el recordar la Pasión —la Memoria Passionis—, sea un efecto del previo estar en el corazón de donde brota la decisión de recordar. Por ello, resumiendo, podemos decir que *ser en el corazón* significa existir en la dimensión humana más profunda donde lo volitivo y afectivo se juntan; donde todas las potencias y actos se unifican en su raíz última. Evidentemente, esto abarca numerosos ámbitos de interioridad en el hombre. Ser/existir en el corazón significa ser en el principio activo de toda la vida, estar también en la dimensión afectiva y emotiva donde actúan el amor, el dolor, la compasión, el deseo etc. Como presencia concreta en el corazón en cuanto sede

⁸⁴ Para el tema del «fondo del alma» en Taulero y su influjo en el santo ver A.Lippi, *La dottrina mistica di S. Paolo della Croce e Giovanni Taulero*, en LA SAPIENZA DELLA CROCE, 9 (1994) pp. 84-86.

de la voluntad es la radical influencia que hace recordar y determina los modos mismos ulteriores del estar, pues sólo por el acto volitivo se pasa del orden meramente estático al orden operativo del ser. Significa también que toda la vida afectivo-volitiva empieza a ser informada por la presencia de la Pasión. Este ser/existir es particularmente importante pues, si es verdad que la voluntad es la que todo lo mueve, la voluntad misma no es movida sino por Dios, y representa la gratuidad del ser/existir de la Pasión. Tal vez sea ésta la causa por la cual la presencia de la Pasión en el corazón sea una misteriosa realidad, más objeto de don que de conquista, que recibe la forma gramatical del augurio en subjuntivo.

La presencia de la Pasión en el corazón tienen dos posibles modos de concreción: el corazón propio y el corazón de los demás. En el augurio epistolar hay un adjetivo que señala uno de esos modos de concreción. Es el posesivo *nostris*. Se trata de una presencia en el corazón propio. Pero el plural del posesivo alude a una cierta comunidad de los que han de llevar la Pasión en el corazón. Es la comunidad entre el autor de la carta y sus destinatarios. Estos no son necesariamente los hijos espirituales del fundador que forman su Congregación. Es todo aquel a quien se dirige una carta con este encabezamiento. Lo que se le augura es que la Pasión se haga presente en su corazón. Igualmente el posesivo pone de manifiesto que no se trata de una ser/estar que se ha de procurar por el apostolado. Se refiere a la presencia en el propio corazón. Las clarificaciones teológicas sobre el ser/estar de la Pasión se refiere a este ámbito del propio interior. El tono de augurio alude a dicha presencia como un don que deseado al destinatario de la carta, sin ninguna otra precisión sobre el esfuerzo ascético requerido para dicha presencionalización de la Pasión. Los aspectos apostólicos aparecen en la fórmula que vamos a estudiar a continuación.

Cerremos esta sección subrayando una vez más las excelencias de la presente fórmula. Es verdad que el latino «sit» es muy abstracto, y no recoge los matices fuertes y personales del santo cuando habla de la Pasión *grabada, impresa o esculpida* en el corazón, pero su sentido filosófico/teológico le procura un alcance particularmente significativo de universalidad y totalidad. Por eso incluye todas las demás maneras de presencia más concretas, que no son sino determinaciones o formas concretas de «ser». De ahí el valor lapidario y pregnante de esta hermosa

fórmula que tiene la fuerza de una auténtica definición esencial de la espiritualidad de la Pasión.

b—PROMOVER EN EL CORAZÓN DE LOS FIELES

La segunda fórmula paulicruciana sobre la Pasión en el corazón es la que se incluye en la fórmula de la *profesión: promover la devoción a la Pasión en el corazón de los fieles*. Ésta alude esencialmente al ser/estar de la Pasión en los corazones de los demás.

Ante todo es menester advertir que el nivel en que se sitúa el programa apostólico de Pablo no es el del anuncio profético de un evento que aún está por venir, como sucedía en el AT (Jeremías). El ideal que él se perfija en relación con la Pasión en el corazón es algo que se debe realizar aquí y ahora en una actividad que tiene determinados objetivos inmediatos y alcanzables. Promover significa lanzarse a la acción. Ahora bien, esa actividad se lleva a cabo en formas muy diferenciadas. Promover es una acción humana muy especial. Detallemos sus matices principales. Promover significa, de entrada, habérselas con algo que está ahí, y ha sido ya dado —al menos inicialmente—, y que es menester elevarlo a un nivel de operatividad más grande. Promover no alude a un comienzo absoluto que debe darse, sino a algo que debe ser reanimado. Pero ¿qué significa en realidad de verdad «promover»? Este verbo tiene fundamentalmente cuatro sentidos. a— *Incoar* (jurídicamente), dar comienzo a una actividad (promover una Causa); b— *Activar* una obra paralizada; c— *Elevar* algo/alguien a un rango superior (promocionar); d— *Provocar* repentinamente un hecho nuevo o sorprendente (promover un escándalo); suscitar un interés nuevo. Salvo en el caso primero de tipo más bien reducido al ámbito jurídico, en general, la promoción afecta a algo ya existente, que cobra nueva vida o nuevo interés. Aplicando estos conceptos al tema de la Pasión, promover la devoción a la misma alude al hecho de que la devoción a la Pasión, ya existente, se la activa sacándola del estado del olvido o letargo en que la tienen los fieles bautizados. Este concepto es distinto del oráculo profético de Jeremías. Aquí ya hay algo que está ahí, y se le ha dar una vida nueva. Estamos en el ámbito en que san Pablo se colocaba al escribir a sus fieles de Corinto.

Cada una de las formas de promoción que hemos enumerado puede, a su vez, revestir formas de aplicación nuevas. En efecto, todas las decadencias en las cuales la devoción a la Pasión ha sufrido mengua, revelan otras tantas posibilidades y maneras de promoverla. Aquí es menester recordar todas formas de presencia de la Pasión que hemos detallado en la sección precedente. En efecto, todas las formas del ser/estar de la Pasión que se veían mediatizadas por la reducción a *nuestros* corazones, encuentran aquí su plena dimensión apostólica de la acción sobre los corazones de los demás. Apliquemos, pues, las nociones allí clasificadas. Ante todo está la promoción de todo lo que por vía física presencializa la Pasión. En concreto, está la vía sacramental. Una Congregación para la renovación de la vida cristiana de los pueblos por la predicación, considera como labor imprescindible la presencia sacramental de la Pasión por el perdón de los pecados y la incorporación a la Eucaristía. Los actos misionales de las confesiones que hacen recuperar la vida de la gracia, son formas perfectas de promoción de la Pasión por vía sacramental. Lo mismo se diga de todas las formas kerigmáticas. En ellas se da una promoción de conocimiento o concientización. En efecto, la Pasión puede hallarse en deficiente estado de conocimiento o recuerdo, o adormecido en el mero compromiso bautismal no personalizado. En estos casos promover es hacer pasar del olvido al recuerdo; de una vida inconsciente a una vivencia de la Pasión plenamente concientizada. Esta fue la forma preferentemente escogida por el santo para la promoción de la Pasión. Como parte integrante de la misma era la promoción sacramental en el tiempo de la misión. A las formas precedentes se añadía también la actividad de la dirección espiritual como promoción de la presencia ascética y mística.

La obligación de promover la Pasión tiene dos modalidades: a— La devoción; b— En los corazones. En cuanto a la devoción, más arriba hemos aludido al sentido que probablemente tiene en Pablo esta palabra. En cuanto a promover *en los* corazones, estamos en el plano de una actividad que tiende a trabajar sobre los corazones de los demás, cosa distinta del ideal enunciado en la fórmula del *seriestar*, que se refería al esfuerzo por interiorizar la Pasión en el propio corazón. En el caso de la *promoción* la referencia al corazón señala el paso del espacio meramente intencional, a los compromisos de un nivel humano más profundo, a saber: lo volitivo, o afectivo, lo cordial, lo vivencial.

No podemos cerrar este comentario sin subrayar la gran originalidad del proyecto apostólico del santo. Se trata de un compromiso a actuar en lo más íntimo, profundo y personal de los cristianos: el corazón. Este ideal de una actividad apostólica centrada en el corazón es algo nuevo en las formulaciones del apostolado cristiano. En efecto, mientras otros fundadores se prefijan determinadas tareas tales como enseñar, atender a los pobres, a los enfermos, las misiones etc. Pablo de la Cruz ha señalado el ámbito concreto donde quiere beneficiar al prójimo en sus actividades apostólicas: el corazón. Es aquí donde se hace necesario subrayar su profunda semejanza con el apóstol san Pablo, cuya actividad tendía también a escribir en el corazón de los fieles el mensaje evangélico que él mismo llevaba escrito en el corazón.

c—GRABAR, IMPRIMIR, ESCULPIR

El modo de existencia y de presencia de la Pasión en los corazones Pablo lo ha señalado en unas formas muy concretas. Para él no se trata únicamente de ser o de estar, se trata de una doble actividad: grabar/imprimir en el alma la Pasión, y —en consecuencia— llevar así la propia existencia configurada según esa interior impronta que es como un auténtico código genético del espíritu.

Detallando los matices significativos de los tres verbos, y comenzando por el primero, el campo semántico en que se sitúa es el de las materias duras en que es menester incidir una representación o un texto. El fondo vivencial que está presente en la utilización de este verbo es, sin duda, el don místico de la impresión de la Pasión que más arriba hemos descrito. La experiencia completa la visión intelectual de Castellazzo cuando se vio místicamente revestido del hábito negro. El hábito era un vestido, por eso su experiencia mística la vive mediante la impresión del revestimiento espiritual. A diferencia del vestido, los signos gráficos que van al pecho exigen otro modo de experiencia. Como la cruz y la inscripción estaban «grabadas» en el hábito, así la experiencia correspondiente de los signos ha de consistir en una grabación en el interior del pecho (el corazón). Es de advertir que el fenómeno de la grabación se relaciona con la finalidad de obtener reproducciones de la

misma. Por eso, no está del todo ausente este matiz en el deseo paulicruciano del «grabar», pues el deseo de tal gracia va inseparablemente unido al de llevar las almas al mismo efecto espiritual.

La impresión es un fenómeno parecido al de la grabación. Significa obtener por presión la fijación de una imagen o de un texto. También aquí las vivencias personales dejan su huella. En la visión de Castellazzo había un signo y un texto. En el don de la impresión mística de la Pasión, se imprime el signo de la Pasión con su respectiva inscripción *Jesu Xpi. Passio*. Las expresiones grabar/imprimir se completan. Se graba el signo; se imprime la inscripción.

Junto a estas dos expresiones aparece un tercero que pertenece al campo semántico, no de la imprenta, sino de la escultura: esculpir. Este término está ausente en la visión de Castellazzo. Su mención podría estar relacionado con algunos fenómenos místicos —como el de santa Clara de Montefalco— de la presencia física de los instrumentos de la Pasión en el corazón, no impresos sino esculpidos⁸⁵.

Hemos señalado más arriba la coincidencia entre el grabar/imprimir de Pablo y la doctrina de Jer. 31,33. En aquel texto el profeta habla literalmente de «escribir» más que de grabar o de imprimir. No obstante la grande semejanza de fondo en las doctrinas, es muy difícil pensar que el santo se haya inspirado en las palabras del profeta para expresar su idea de la Pasión en el corazón.

⁸⁵ El santo habla de la santa en la Muerte Mística (n. 9). No hay duda de que conociera el fenómeno de su corazón con los instrumentos de la Pasión esculpidos en su interior.

CONCLUSIÓN

El complejo estudio sobre la doctrina paulicruciana de la Pasión en el corazón pone de manifiesto un hecho de singular importancia: las raíces bíblicas de esta categoría.

Un primer acercamiento al tema por vía histórica descubre que, a diferencia de la memoria de la Pasión que no conoce ni variación notable ni enriquecimiento a lo largo de la vida del santo, la Pasión en el corazón sufrió una profunda elaboración desde la primera visión del signo de la Pasión en Castellazzo. La evolución afectó al signo mismo y a la formulación de su simbolismo en expresiones textuales. Cronológicamente esta evolución dura el ventenio que va de los primeros textos narrativos (1720-1721) a la primera aprobación de las Reglas, y la primera profesión (11.6.1741). El escudo pasionista se completó recibiendo su forma oficial en 1741. Las modificaciones se debieron a diversas razones, sobre todo, a nuevas experiencias místicas relacionadas precisamente con la Pasión en el corazón. A este orden pertenecen: el monograma JHS grabado a fuego sobre el pecho, la mística impresión del escudo pasionista en el corazón de Pablo de la Cruz, y el éxtasis que le acerca al costado de Cristo. De ellas dependen las expresiones *grabar/imprimir* la Pasión en el corazón. La nueva redacción de las reglas en torno al año 1730 introduce una nueva terminología: *promover la Pasión en el corazón de los fieles*. Una tercera fórmula —de origen probablemente no-paulicruciano— empieza a usarse desde 1735. Es el augurio epistolar que recoge perfectamente el ideal de la Pasión en el corazón: *Passio DNJC...*

El estudio de las raíces bíblicas de la triple expresión pone de manifiesto la coincidencia perfecta de contenido entre la idea paulicruciana de la Pasión impresa en el corazón, y cuanto Jeremías y san Pablo enseñan sobre la ley nueva grabada en el corazón de los fieles. Jeremías vaticina de la ley nueva escrita en el corazón; san Pablo habla de escribir el mensaje evangélico en el corazón de los fieles. Pero más allá de la doctrina de estos dos grandes autores inspirados, hay en sus vidas unos elementos históricos que ofrecen unas sugestivas complementaciones a la doctrina misma. Ante todo está la coincidencia de unas épocas política y religiosamente muy turbulentas que hacen necesario un repensamiento

profundo de la crisis. Para resolver la crisis del momento presente, recurren a una solución inesperada. Es el retorno a lo profundo del corazón humano para buscar allí, desde una renovación interior, la salida a la crisis. En segundo lugar, se pone de manifiesto que Jeremías y San Pablo pertenecen a dos momentos histórico-salvíficos diferentes, de un todo cuyo centro es Cristo. En efecto, Jeremías anuncia proféticamente una ley nueva impresa en los corazones. Jesús realiza en sí mismo ese ideal, y otorga a sus Apóstoles el encargo y los poderes de comunicar a los fieles esos dones del verdadero perdón de los pecados, el corazón nuevo, y la ley nueva impresa en los corazones. El Apóstol san Pablo es el testigo privilegiado del tiempo de la Iglesia en que acontece, no sólo el perdón de los pecados y la recepción del corazón nuevo, sino también el fenómeno de una inscripción espiritual en el corazón humano. En este marco bíblico, la doctrina del santo aparece, ante todo, situada en la etapa histórico-salvífica de la Iglesia, en la línea de las actividades del Apóstol san Pablo quien, realizado el vaticinio jeremiano en Cristo, se aplica a la comunicación de las realidades nuevas procuradas por Cristo a los fieles. Pablo de la Cruz trabaja principalmente en la superación de las defecciones del ideal cristiano por el olvido y la infidelidad, mediante la actividad de la predicación que recuerda la Pasión de Cristo, y la deja vivamente impresa en los corazones de los fieles.

La Pasión en el corazón es una auténtica categoría bíblica, como lo es la *memoria*, pero con no pocas ventajas sobre esta última. La principal y más evidente es que la Pasión en el corazón afecta a algo antropológicamente mucho más profundo que la memoria. Tan adentro llega, y en zonas de tanta eficacia operativa actúa, que incluso la memoria le queda sometida. En efecto, la memoria sólo puede actuar recordando si el corazón mueve a la mente a revivir el pasado. Como categoría bíblica, dentro del AT, es Jer 31,33 con su doctrina de la ley nueva grabada en el corazón el que representa el punto culminante de la religión interior hacia la cual tiende toda la dinámica de la alianza antigua. Bien es verdad que no se puede probar una estricta dependencia literaria de la expresión paulicruciana, con el texto jeremiano. Pero no hay duda de que el santo ha vaciado su experiencia en una terminología llamativamente coincidente con la de Jeremías. En cuanto al NT, la doctrina paulicruciana tiene otro no menos llamativo paralelismo con la enseñanza de san Pablo Apóstol (2 Cor 3,3) sobre el ministerio apostóli-

co como una actividad que procura escribir en el corazón de los fieles el Evangelio. También Pablo de la Cruz pretende llegar a lo mismo, grabando en los corazones lo esencial de la predicación de Pablo: la Pasión de Cristo.

Estas constataciones son de grandes consecuencias a la hora de conceptualizar y sistematizar la espiritualidad del santo. En efecto, la exclusiva preferencia por la memoria recorta peligrosamente dicha espiritualidad. Ya la simple preferencia resulta injusta, pues la memoria de la Pasión no es ni la mejor ni la más englobante categoría para entender la totalidad de la espiritualidad del santo. Esto exige una necesaria rectificación en la actual orientación excesivamente anamnésica. La valorización de la memoria se debió al intento de repensar bíblicamente la doctrina paulicruciana de la vivencia de la Pasión. Pero ese camino hay que recorrerlo hasta el final para que la nueva presentación de la espiritualidad paulicruciana supere los inconvenientes de las precedentes universalizaciones a base de la categoría teológica de la devoción. Flaco servicio sería para la mejor comprensión de la doctrina pasiológica, reducirla a una única categoría que, por bíblica que sea, exige el complemento de otras —también bíblicas— pero más vastas y englobantes. Y esta es la ventaja que ofrece el concepto de la Pasión en el corazón. Y, como puente de unión entre los datos bíblicos y la tradicional categoría de la *devoción*, la más totalizante y completa es, sin duda, *la Pasión en el corazón*, que corrige las limitaciones de la recortada y unidireccional memoria de la Pasión.

No carece de interés el parangón de la época del santo con los tiempos calamitosos de Jeremías y Jesús. En los pródromos de la Revolución Francesa, en una Europa política y religiosamente convulsa, Pablo de la Cruz retorna a lo profundo del hombre —su corazón— para realizar desde allí su plan de recristianización.

Si nuestra interpretación de los hechos es justa, sirve de invitación a abrir un nuevo campo de reflexión sobre la espiritualidad paulicruciana, centrada en la categoría bíblico-teológica más abarcante y profunda de todas, cual es la realidad de la Pasión en el corazón. Pero lo más interesante de la confrontación de la doctrina paulicruciana con las bases bíblicas, es la constatación de que el recurso al tema del corazón —tanto en Jeremías como en Jesús— coincidió con un tiempo

de crisis universal en que, desorientados todos los contemporáneos, sobre la actitud a tomar frente al futuro, recurrieron ellos al fondo de todo problema espiritual cual es el corazón. Dejando de lado todo lo secundario, accesorio o irrelevante, retornaron a lo más profundo del hombre, para emprender desde allí su plan de renovación. Es de todos sabido cuán positiva fue la actitud de Jeremías, quien con su decisión, al parecer utópica, inauguró la religión interior. Todo cristiano sabe igualmente a qué alturas elevó Jesús la espiritualidad humana al poner como precepto primero el amor de Dios y, al abordar la renovación del espíritu humano desde el corazón. Pablo de la Cruz es otro genio religioso que planteó el problema de la recristianización de su época retornando al corazón. Y en el corazón de los hombres quiso grabar la realidad esencial de la Pasión y muerte de Cristo. Pablo como Jeremías y Jesús, recuerda que, en los momentos de grande crisis y de profundos cambios político-religioso, ningún programa tiene probabilidades de éxito a largo plazo, si no toma al hombre desde la profundidad de su corazón, y busca allí los gérmenes creadores y renovadores que ofrecen a la Humanidad una época de grandes realizaciones salvíficas. Esta es la gran actualidad de la doctrina de Pablo de la Cruz en este final del siglo XX. Entre el siglo que fenecer y el nuevo que se abre, queda un terreno prometedor a conquistar: el corazón del hombre. En esta nuestra coyuntura, el fundador diría una vez más a los suyos: «¡Grabad la Pasión en el corazón del hombre del siglo XXI».

EPÍLOGO

Desde los tiempos del fundador, la categoría que alcanzó un amplio consenso para formular la espiritualidad y el apostolado de la Congregación de la Pasión fue la devoción.

El factor que más decisivamente influyó para ello fue, sin duda, la formulación del apostolado pasionista como una actividad ordenada a promover la devoción de la Pasión entre los fieles. Como factor histórico exterior se debe recordar el gran desarrollo que la teología de la devoción alcanzó en los siglos XVII-XIX por las apariciones del Sagrado Corazón de Jesús y la expansión de aquella espiritualidad entendida como «devoción».

En los primeros decenios de nuestro siglo se abrió una nueva ruta buscando la clave de la espiritualidad del santo en el sistema renano-flamenco de la *muerte mística y el divino nacimiento*³⁶. Por los años '60 se intentó una nueva sistematización a base del concepto filosófico de la *participación*³⁷. En 1975 —II Centenario de la muerte del Santo— se entró por una línea crítica de vuelta a los conceptos básicos de la Biblia en que Pablo de la Cruz expresa su experiencia. Fue cuando se iniciaron los estudios, sobre el concepto de Memoria de la Pasión³⁸. El presente ensayo ha intentado avanzar en la línea bíblico-teológica abierta en 1975. Su pretensión ha consistido en ahondar el tema de la Pasión en el corazón hasta sus últimas consecuencias. Utilizando el mismo método de hace 20 años he tratado de valorizar desde la Biblia este concepto que considero más crucial incluso que la memoria de la Pasión.

La conclusión final a que me llevan estos estudios es que la Espiritualidad de la Pasión —como cualquier otra espiritualidad— no se

³⁶ Ver más arriba nota 2.

³⁷ Ver más arriba nota 3.

³⁸ Ver la nota 1.

puede encerrar en esquemas de una sola dimensión. Ese ha sido el error de la actual tendencia unidimensional de la Memoria de la Pasión.

Al cabo de muchos años de estudio centrados en la memoria de la Pasión y la Muerte Mística, he llegado al convencimiento de que la Espiritualidad de san Pablo de la Cruz tiene un código genético tridimensional: Memoria Passionis, Passio in Cordibus y Mors Mystica.

Después del exhaustivo trabajo consagrado a la Pasión en el corazón parece evidente lo esencial que es a la espiritualidad pasionista este concepto tan magníficamente ilustrado —como logotipo— por el escudo de la Congregación.

Más difícil es llegar al convencimiento de que la Muerte Mística es el tercer elemento imprescindible de ese código genético, o de ese triángulo pasionista. La Muerte Mística no ha dejado huella escrita en los textos oficiales de la Congregación. El mismo Fundador la descubrió tarde —hacia la cincuentena de la vida—. La Congregación, como institución, ya estaba andando para cuando él empezó a hablar de la Muerte Mística. Esto demuestra que la espiritualidad de san Pablo de la Cruz supera la espiritualidad de su Congregación, como el hombre es siempre superior a sus obras. Pero esta superioridad, lejos de ser un elemento despreciable, es la meta que indica las alturas a las cuales está llamado el seguidor que ha ingresado en la familia espiritual de Pablo de la Cruz. De ahí que el generoso imitador del Fundador, después de haber recorrido como él las etapas de la memoria de la Pasión en la meditación, y de haber modelado el propio corazón según el corazón de Cristo Crucificado, anhele hacia la meta suprema de la Muerte Mística, según aquello del Apóstol san Pablo: «Con Cristo estoy Crucificado» (Gal. 2, 19).

III

MORS MYSTICA

I

HISTORIA DEL LIBRO

SEPULTURA Y RESURRECCIÓN DE UN TEXTO(*)

1) El tratadito de San Pablo de la Cruz sobre la *Muerte Mística*¹ es uno de esos escritos espirituales que han sufrido un destino particular de cruz y muerte. Descubierta hace un par de años, después de un misterioso ocultamiento de casi dos siglos, el escrito de San Pablo de la Cruz tiene un singular destino parecido al que sufriera el *Tratado de la Verdadera Devoción*, de San Luis M. Grignón de Montfort².

(*) Publicado en la VIDA SOBRENATURAL 59 (1979) 170-179

1. Véase: *Un texto místico de primer orden: la Muerte Mística de San Pablo de la Cruz*, en «La Vida Sobrenatural» 58 (1978) 189-195.

2. Este *Tratado*, compuesto el año 1713, no fue encontrado sino en forma completamente casual, el 22 de abril de 1842, después de haber permanecido casi siglo y medio escondido «en el silencio de un cofre», como había profetizado su autor.

Bien es verdad que el escrito del fundador de los Pasionistas no tiene la envergadura del Tratado del santo de Montfort³, sin embargo posee una profunda afinidad espiritual con otro escrito salido de la pluma de San Luis María: su *Carta a los amigos de la Cruz*⁴. Pero es en este ámbito de los paralelos históricos donde se encuentra lo más valioso y característico del texto paulicruciano. Su valor es de tipo objetivo, se cifra en su contenido, considerando particularmente como la médula de la espiritualidad del místico pasionista. Pero hay también circunstancias históricas, exteriores al escrito, particularmente relacionadas con él, que le confieren el carácter de un tratado marcado por el sello de la cruz y de la contradicción. En este breve trabajo centraremos nuestra atención en este aspecto exterior de crucifixión y muerte literaria que ha sufrido la *Muerte Mística* en los largos años en que ha permanecido como muerto y sepultado en un inexplicable anonimato.

2) *Sustraído del Archivo General*. El breve escrito sobre la Muerte Mística conoció un destino bien extraño, que hace pensar en una historia en tres tiempos: muerte, sepultura, resurrección, de los cuales el tiempo más largo e inexplicable ha sido el de la sepultura y escondimiento en que ha permanecido hasta nuestros días.

Compuesto para ayuda personal de una religiosa carmelita, muere ésta a los tres años de haber recibido de Pablo de la Cruz las profundas enseñanzas sobre la identificación con la muerte de Cristo en la Cruz⁵. Recuperado

3. Aunque las circunstancias históricas en que se desarrollaron sus vidas fueron bastante diferentes, entre los dos fundadores se dieron no pocos aspectos que los hacen muy parecidos. Tales son su entrega a la labor de las misiones populares, su espiritualidad penitente, su vocación mística.

4. Ver el texto en *Obras de San Luis M. Grignón de Montfort*, por N. Pérez y Camilo M. Abad, S.I. BAC. n. 111, Madrid, 1954.

5. Se trata de sor Angela María Cencelli, de las Carmelitas de Vetralla. Había tomado el hábito de manos de San Pablo de la Cruz el 20-11-1760. Para su profesión (22-11-1761) compuso el santo, el escrito sobre la Muerte Mística. Murió a los tres años de la profesión, el 17-12-1764.

por su autor, lo remite sin dilación al Maestro de Novicios de la casa madre de los Pasionistas, en el Monte Argentaro. Allí se formaban a la vida religiosa de la Congregación recién fundada, los fervorosos seguidores de Pablo Danei. Desde aquel momento, el tratadito se iba a convertir en el texto-base de formación pasionista⁶. Ya en la primera promoción (1764-1765) se encontraban entre los novicios, personalidades que habían de influir decisivamente en la historia de la Congregación⁷. Y en años sucesivos habían de llegar otros que habían de hacer famosa la espiritualidad de San Pablo de la Cruz por la fiel imitación del ideal de la Muerte Mística propuesto en el Noviciado del Monte Argentaro⁸.

El escrito místico de Pablo de la Cruz encontró en el Monte Argentaro un destinatario privilegiado no sólo en las prometedoras promociones de novicios que por aquellos años salieron del noviciado pasionista, sino muy especialmente en la persona del Maestro de Novicios al cual se confiaba el precioso manuscrito. Era el P. Pedro

6. En la carta en que adjuntaba Pablo de la Cruz su tratado al Maestro de Novicios, le daba algunas normas para su utilización como texto espiritual básico para la formación pasionista. «En la citada *Muerte Mística* se contiene una altísima perfección y santidad. Pero no conviene se dé a los novicios sino cuando están ya hacia el final del Noviciado, y se conozca que han realizado importantes avances en la oración y santas virtudes. De otro modo, si ese escrito cae en sus manos al comienzo del noviciado, habría peligro de que se desanimaran y pensarán que el camino de la virtud es demasiado arduo. Lo principal es que se habitúen a la vida de observancia regular, etc.» (*Cartas*, III, p. 442).

7. En aquella promoción se encontraba el futuro P. General de la Congregación, José María del Crucificado, Preósito de la Congregación los años 1796-1809. Le tocó vivir los difíciles tiempos de la invasión de Italia por Napoleón, y la consiguiente supresión de las órdenes religiosas. En aquella promoción se encontraba también el futuro Consultor General, P. Santiago de las Cinco Llagas.

8. El año 1767 entraba en el Noviciado el joven sacerdote Vicente Strambi, primer biógrafo y postulador de la causa del Fundador. Beatificado por el Papa Pío XI el año 1925, fue canonizado el año 1950. Fue uno de los novicios formados según la norma dada al P. Maestro Pedro de San Juan, de utilizar como texto-base el escrito sobre la Muerte Mística.

de San Juan (Pedro Juan Vivo), el cual vivía bajo el peso de una dolorosa cruz. Una grave calumnia le tenía en la más penosa humillación. En aquella auténtica muerte mística de su reputación, le llegaba el profundo escrito del fundador, encargándole lo explicara a los novicios, y lo considerara como el texto espiritual primordial para la formación pasionista de los mismos, en una muy fuerte espiritualidad de muerte a la propia voluntad y al amor propio y orgullo⁹.

El texto era copiado por los Novicios, los cuales lo llevaban consigo como el mejor recuerdo del Noviciado. Pero, muerto el P. Pedro, primer depositario del manuscrito, los maestros siguientes parece no le dieron el valor que para el atormentado P. Vivo había tenido aquel providencial escrito. Y sobre el manuscrito se tiende el velo del olvido¹⁰. Sólo en la revisión de los escritos aparecerá alguna copia del monasterio carmelita de Vetralla¹¹. El

9. El P. Pedro Vico había nacido el 7-3-1726, tomando el hábito pasionista el 13-1-1750. Profesó el año 1749 y se ordenó de sacerdote el 28-3-1750. El año 1755 es nombrado rector de San Sosio. A causa de una grave calumnia referente a la confesión, fue depuesto de su cargo el año 1758 y retirado al Monte Argentaro donde se vio alejado de todo puesto de responsabilidad. Rehabilitado, el año 1764, es nombrado Rector y Maestro de Novicios de la casa madre del Argentaro. Permaneció en dicho cargo hasta su santa muerte el 14-4-1773. Sólo en el lecho de muerte supo que la calumniadora había retractado su falsa acusación.

San Pablo de la Cruz le tuvo en gran estima. En el epistolario del santo se conservan 16 cartas escritas al P. Pedro Vico (*Cartas*, III, pp. 432-455).

10. El último depositario del texto sobre la Muerte Mística fue, entre los Pasionistas, el P. Felipe de la Inmaculada Concepción. Nació el 19 de agosto de 1752, había vestido el hábito poco después de la muerte del P. Pedro de San Juan, el 5 de diciembre de 1773. Seguramente, en las manos de los novicios dejados por el P. Felipe Antoneroli, el P. Eutiquio Pizzi (1762-1797), recordaba el año 1783 haber visto entre los papeles del P. Felipe el texto místico del Fundador.

11. El ejemplar presentado a la revisión de los escritos de San Pablo de la Cruz, no provenía de los Pasionistas, entre los cuales toda traza se había perdido ya, sino de las Carmelitas de Vetralla. (Cf. Alonso Blanco, P.: *Introducción a la Muerte Mística*, Bilbao, 1976, pp. 7-8); A. M. Artola, *La Muerte Mística...*, pp. 85ss.).

texto, entregado a la Sagrada Congregación de Ritos, es devuelto a la Curia General de los Pasionistas¹². Pero nunca jamás se ha visto ejemplar alguno original o copia de tal tratado. La señal de la muerte marcaba el precioso documento. Era la *muerte histórica* a que se veía sometido el texto de la *Muerte Mística*. Una muerte por sustracción del Archivo General. A partir de este momento todos los investigadores de la espiritualidad paulicruciana han ido formulando uno tras otro la queja de la Magdalena: «Se han llevado el cadáver y no sabemos dónde lo han puesto»¹³.

3 *Los manuscritos quemados*. La siguiente etapa en el itinerario del manuscrito es el Monasterio de las religiosas pasionistas de Tarquinia. La hipótesis más probable supone que el texto copiado por la M. María Teresa Marcucci en Lucca el año 1908, provenía de Tarquinia¹⁴. Pero, ¿Qué se hizo posteriormente del manuscrito de Tarquinia? Desapareció sin dejar rastro alguno. Las más ancianas recuerdan que en el Monasterio se conservaba el recuerdo

12. Las vicisitudes de este manuscrito las narra el P. Brovotto: *Introduzione alla Spiritualità di San Paolo della Croce*, 1955, pp. 23-26; cfr. A. M. Artola, *La Muerte Mística...* pp. 93-119.

13. La hipótesis más verosímil acerca de dicha sustracción es que una cierta rigidez ascetista que dominó la Congregación después de la muerte del Fundador, y un cierto antimisticismo crearon en torno al escrito el silencio, el olvido, si no incluso la quema del mismo.

14. Cuando San Pablo de la Cruz envió el manuscrito de la M. M. al Monte Argentaro, no se detuvo en hacer las necesarias trasposiciones al lenguaje de un noviciado pasionista de varones. Por eso dice al P. Pedro Vico: «Le adjunto la *Muerte Mística* que le prometí. Es necesario copiarla en forma correcta, cambiando el género y las expresiones femeninas en masculino, y modificando la palabra Monasterio en Retiro» (*Cartas*, III, p. 442). Ahora bien, en la copia conservada en Bilbao, hay un lugar en que se conserva un original masculino en un contexto femenino. En n. XIV, se dice «Voglio che sia *considerato* poco prudente e santo». Evidentemente, el texto-base debía ir en masculino, del cual ha quedado este resto en la actual versión femenina. Este detalle nos hace pensar que el Retiro Pasionista de Corneto, donde el P. Felipe u otro fácilmente hizo llegar a las religiosas pasionistas de la misma ciudad (fundadas el año 1771) un ejemplar de la M. M. Readaptado el texto masculino a una destinación femenina, se escapó este detalle que evidencia el origen masculino del ejemplar llegado a Tarquinia.

del texto paulicruciano¹⁵, pero luego se perdió todo rastro. Nuevamente el signo de la cruz venía a dejar su marca sobre el escrito de San Pablo de la Cruz¹⁶. En la actualidad, en las Pasionistas de Tarquinia no hay ejemplar alguno de la *Muerte Mística*.

Sin embargo, una singular providencia parece haber velado sobre el pequeño escrito. Cuando la M. Victoria hizo la quema de escritos atribuidos a la M. María Cru-

15. La M. Alejandra María de la Inmaculada, poco antes de morir a la edad de 85 años, el 4-7-1977, escribió de sus recuerdos de juventud lo siguiente: «Aquel manuscrito (de la M. M.) debía ser bien conocido y practicado en nuestro Monasterio (de Tarquinia). Recuerdo muy bien cómo nuestras ancianas de hace 60-70 años nos insinuaban frecuentemente los conceptos de la "Muerte Mística" que se encuentran en ese Tratado» (3 de enero de 1977). La fecha indicada por la M. Alejandra nos lleva a los comienzos del siglo, cuando la M. Armellini salió de Tarquinia para Lucca. Coincide también con los años del superiorato de la M. Victoria Bruschi.

16. Es cosa conocida entre las religiosas pasionistas cómo en tiempos de la M. Victoria se llevó a cabo un importante expurgo de escritos atribuidos a la fundadora del Monasterio la M. María Crucificada Constantini. La M. Victoria Bruschi Falgari (1846-1920), pertenece a la familia de los condes Bruschi-Falgari. Entró en las Pasionistas de Tarquinia el año 1866 y fue superiora durante casi 30 años. La razón de dicha quema era una interpretación demasiado literal de la Regla Pasionista referente a la santidad de las Pasionistas que debía ser oculta. Ciertos textos de la M. Fundadora que parecían demasiado elevados, podían suscitar en sus hijas deseos de cosas extraordinarias. Por ello no dudó en quemar textos de la Fundadora del Monasterio. Esta misma madre fue la que se negó a aceptar a Santa Gema en su convento, por las mismas razones de aversión a las cosas extraordinarias. Es muy verosímil que el texto de la Muerte Mística sufriera la quema de la celosa superiora, en la persuasión de que se trataba de un escrito de la M. Crucificada, y no de San Pablo de la Cruz.

En los Procesos de la M. Crucificada se habla de una quema de escritos llevada a cabo por la M. María Angela de la Presentación, la cual depone lo siguiente: «Actualmente no conozco escritos de la Sierva de Dios, pero sé que yo misma personalmente quemé algunas hojas que llevaban su firma pero no conozco su contenido. Los quemé porque me los habían dado con otros papeles viejos para encender el fuego de la cocina» (*Positio super Introductione Causae et super Virtutibus ex officio concinnata*, Roma 1964, p. 428). La religiosa tenía al prestar declaración el 14 de junio de 1928, 50 años de edad. La quema a que alude pudo bien ser la que se llevó a cabo en el superiorato de la M. Victoria.

cificada, era archivera del Monasterio la M. Armellini, que más tarde había de fundar el Monasterio de Lucca. Seguramente fue esta Madre la que salvó algún ejemplar del escrito paulicruciano, llevándolo consigo a Lucca. Sólo así es explicable que ya en la promoción de novicias del año 1908 se copiara en el mismo cuaderno de las pláticas de la M. Josefa, el Texto de la Muerte Mística.

Pero nuevamente la prueba de la cruz había de marcar el manuscrito de San Pablo de la Cruz incluso en Lucca. Un revisor del archivo de las religiosas, comisionado por autoridad superior, llevó a cabo una **eliminación de documentos** comprometedores. De aquella revisión y expurgo de documentos resultó eliminado el manuscrito de la Muerte Mística. Seguramente se pensaba se trataba de un escrito personal de la M. Armellini.

En mayo de 1978 se lleva a cabo el descubrimiento de otro importante manuscrito. Esta vez en un monasterio filial de Tarquinia, en las Religiosas Pasionistas de Mamers (Francia). La fundadora de dicho monasterio, M. Teresa Margarita¹⁷ había ingresado en Tarquinia, donde fue archivera del monasterio. Fue sin duda, allí donde conoció el precioso manuscrito y lo trasladó a la fundación francesa. Tal vez pensaba se tratara de un escrito de la Fundadora de la Congregación, la Venerable María Crucificada Constantini. Este texto que puede datar del año 1870 aproximadamente es, al presente, el más precioso manuscrito que contiene la copia del escrito paulicruciano.

4) No podía haber cabido al pequeño escrito de San Pablo de la Cruz ni un destino más fructuoso ni una suerte más crucificada. El suyo, en efecto, fue un destino bien

17. La Madre María Teresa Margarita del Sagrado Corazón había nacido en Sens (Francia), el 22-8-1841; entró en el Monasterio de Tarquinia el 10-10-1857. Llamada a fundar en Francia, llegó a Mamers el 13-4-1872. De ella hay dos biografías, la primera publicada en Toulouse el año 1923 con el título *Mère Marie-Thérèse-Marguerite du Sacré Coeur, fondatrice de Mamers* (Sarthe), la otra publicada por el Canónigo Georges Blond, con el título *Au service de la Passion et de la Croix, M. Marie-Thérèse, Marguerite du Sacré Coeur fondatrice du monastère de la Passion de Mamers*, 1972.

provechoso. Estuvo presente como texto espiritual de una influencia eficaz en la fundación de tres Congregaciones religiosas. En el Monte Argentaro, cuna de la Congregación de la pasión, sirvió de texto formativo básico para no pocas generaciones de pasionista, teniendo como principal representante de aquel período al santo obispo Vicente María Strambi. Estuvo en Tarquinia, primer Monasterio de las religiosas pasionistas fundada por San Pablo de la Cruz. Estuvo, por fin, en la fundación del Monasterio de Lucca, donde habría de nutrir su espiritualidad en las puras fuentes de la Muerte Mística, la M. Gema Giannini, fundadora a su vez, de las Hermanas de Santa Gema Galgani. Y en el mismo monasterio de Lucca había de formarse a base de las enseñanzas de la Muerte Mística, la gran escritora pasionista, fundadora del convento de las religiosas pasionistas de Madrid, J. Pastor o M. M.^a Magdalena.

Pero junto a esta historia gloriosa y fecunda está también el reverso de la misma, cual es la perpetua crucifixión y muerte a que se vio sometido el breve escrito. Muerto en Vetralla, por la desaparición completa del manuscrito; muerto en Cometo, en Tarquinia, en la Casa Generalicia de los santos Juan y Pablo; muerto y eliminado también de la querida Lucca donde la escondida María Teresa Marcucci (hermana de la M. Magdalena) sacaría la copia que había de conocer la gloria de su identificación.

Dios tiene señalada su hora para cada cosa y nunca el poder del mal resulta vencedor contra los designios salvíficos del Creador. Esta es la única explicación que se puede ofrecer al hecho de que un escrito de tan accidentada historia textual, con tanta cruz y muerte, se haya mantenido en manos de personas que, sin conocer su autor, apreciaban su doctrina. Hasta que la divina providencia dispuso que una copia cuidadosamente conservada en un lejano monasterio de religiosas pasionistas, fuera identificado como el texto del opúsculo paulicruciano. ☪

II

LA MUERTE MISTICA

SEGUN SAN PABLO DE LA CRUZ

A

EL MISTERIO DEL MORIR

Llegados al momento de estudiar el contenido doctrinal del tratado paulicruciano hemos de hacer un alto en nuestro trabajo para enmarcar la doctrina acerca de la M. M. en la exposición más amplia acerca de la muerte. Sin ser prolijos en una materia que ha producido abundantísima literatura tanatológica nos limitaremos a analizar los aspectos esenciales del morir humano y del morir de Cristo subrayando aquéllos que dicen una relación más directa con las preocupaciones originales de san Pablo de la Cruz.

I. EL MORIR HUMANO

1. De la necesidad biológica al acto libre motivado

El morir del hombre pertenece en su realidad fáctica a uno de esos fenómenos que se llaman «actos del hombre» (*actus hominis*) que tienen por sujeto al ser humano, sin que intervenga en ellos la voluntariedad consciente que les da el carácter específicamente humano. Son «actos humanos» (*actus humani*) aquéllos en que interviene la voluntariedad y la conciencia por las que el hombre hace suyos tales actos. El morir es una necesidad biológica que lleva al hombre a sufrir las consecuencias de su constitutiva mortalidad, como a cualquier

otro ser viviente. La muerte es una ley de necesidad inexorable. Y no sólo el morir está predeterminado para el hombre sin que en modo alguno la pueda eludir, sino que las circunstancias mismas de la muerte están marcadas por un parecido determinismo. Está ya señalado el día y la hora de la muerte; está señalado en los decretos divinos la enfermedad o las circunstancias trágicas que han de poner fin a nuestros días. En la muerte todo está previamente señalado, menos la reacción humana espiritual frente a Ella. En su libertad, el hombre puede aceptar o rechazar en un gesto de rebeldía impotente su propia necesidad de morir. Y no sólo puede aceptar o rechazar, sino que puede otorgar a su morir el sentido que le quiera imponer, es decir: puede el hombre libremente señalar al fin de su existencia las motivaciones que quiera. Y esta señalación libre de motivaciones al acto final de la existencia, ésta aceptación o rechazo no se da únicamente en el instante del morir, o cuando uno se hace consciente de que un mal irreversible le pone a las puertas de la muerte. Para dar ese valor de acto humano al morir, no es necesario esperar al último instante de la vida. Un acto voluntario por el cual en un determinado momento de la existencia acepta uno su propio morir con una concreta motivación, basta para que la muerte quede configurada según esa motivación previamente señalada. Al modo como el acto final de la existencia supone el momento de cumplirse la última voluntad previamente determinada en un testamento, unas motivaciones claramente prefijadas y no retractadas, dan al morir humano el sentido y valor que se ha predeterminado en aquella decisión dadora de significado.

Estas consideraciones elementales sobre la carga voluntaria y consciente, capaz de convertir un *acto del hombre* en un *acto humano*, servirán de base para todo cuanto en este capítulo vamos a exponer acerca de los sentidos y valores de los cuales se puede en vida cargar el futuro instante de la propia muerte.

¿De qué motivaciones y significados puede uno impregnar su morir? Todos son posibles. El soldado hace de su morir un acto patriótico; el mártir convierte su morir en un testimonio de fe; el suicida pervierte su muerte haciendo de ella una maldición. De la muerte se puede hacer lo que se quiera. Pero en la propia estructura del fin del hombre hay realidades que le hacen particularmente apto para determinadas motivaciones. Vamos a analizar algunas de ellas.

2. Dimensiones espirituales que puede revestir el morir

a) *La muerte como un acto de obediencia*

La primera motivación que se puede dar a la ley biológica de la muerte es la obediencia. Pero un sentido de obediencia sólo puede dárlo a la muerte el creyente. El que mira la muerte como el final absoluto del vivir, no tiene nada que aceptar. Es una necesidad impuesta al ser humano, que se vive inexorablemente como el momento último de la conciencia. La muerte para el ateo es una mera necesidad, no una ley impuesta por un ser absoluto, que se puede aceptar o contestar.

El creyente ve en el morir una necesidad ineludible impuesta por el dador de la vida. Por esta razón puede hacer el creyente ante la ley del morir un acto de aceptación y de obediencia. Tomando el morir con esta disposición, se puede convertir en el acto máximo de obediencia a Dios.

Ante todo, es un acto de sumisión directa al creador y dador de la vida. Pero el aspecto de obediencia se pone más de manifiesto en la aceptación de las mediaciones a través de las cuales viene la muerte. Cuando uno acepta la muerte de antemano, realiza una sumisión directa e inmediata al Dios creador de la vida y señalador del límite del vivir. Cuando se acerca el instante del morir concreto es cuando se manifiestan las condiciones de la obediencia a las mediaciones por las que llega el anuncio de la muerte: tal enfermedad, los accidentes de tráfico, envenenamientos, las calamidades de la naturaleza, como terremotos, inundaciones, etc. Cuando el hombre puede vivir su muerte conscientemente en una enfermedad mortal u otra manera de morir lenta, tiene la ocasión de hacer de su morir un acto formal de obediencia a las mediaciones a través de las cuales le llega el concreto decreto divino referente a su muerte. Pero nada impide el que pueda realizar el hombre un tal acto de aceptación de las circunstancias de la muerte en cualquier momento de su existencia.

Es esta manera creyente de aceptar la muerte lo que hace que la muerte pueda ser el acto más absoluto y perfecto de obediencia.

b) *La muerte como un acto de expiación*

Si el acto supremo de obediencia lo hace el hombre cuando se somete a la muerte, no hay duda de que la obediencia del morir es el

acto máximamente expiatorio de todos los pecados en cuanto transgresiones morales por insumisión a la voluntad del legislador supremo. En todo pecado hay, ante todo, una desobediencia, un acto de insumisión y de insubordinación que contradice la condición no absoluta y finita del hombre. Hacer del morir un acto supremo y perfecto de obediencia, significa en este sentido un acto de expiación global de todos los pecados como actos de insumisión, insubordinación, rebeldía y contestación. Una aceptación obediente de la muerte es la ocasión máxima de expiación de todas las transgresiones de la vida.

La muerte en obediencia es también un acto que expía el pecado de la Humanidad: el pecado colectivo resultante del pecado original como primordial acto de insubordinación y rebeldía. En el orden personal, el carácter absoluto, total y último del morir en obediencia, corresponde al pecado original en sus características de primordialidad, totalidad, definitividad.

El morir en obediencia significa también un acto de expiación, porque el morir actual no es sólo el resultado o consecuencia del ser finito del hombre. Es, además, un castigo del pecado original. Aceptar el morir como ley impuesta por el autor de la vida y aceptarla, además, como justo castigo del pecado original y del pecado personal, es añadir al valor expiatorio del morir obediente, una modalidad expiatoria muy importante, cual es la aceptación del carácter de castigo como consecuencia de la condición pecadora del hombre y exigencia de los pecados personales del que está condenado a morir.

c) *La muerte como un acto religioso*

La religión es la virtud por la cual rendimos en justicia a Dios cuanto le debemos como principio supremo y dueño de nuestro ser. Ahora bien, los fenómenos de la vida están en íntima conexión con el ser de Dios como principio de toda criatura. El nacimiento, la fecundidad, la muerte son realidades estrechamente relacionadas con Dios como primer principio. La muerte ostenta algunos caracteres que la hacen aún más particularmente relacionada con Dios. El hombre, que es inconsciente cuando recibe su ser, es grandemente consciente de su necesidad de morir. Esta necesidad de morir le hace reconocer, más que su nacimiento, su dependencia y finitud, y su vinculación con el ser del cual depende.

Siendo tan conexo con el origen del hombre y su fin esta necesidad de morir, en las diversas religiones se ha hecho de la muerte algo particularmente vinculado con lo religioso, tanto el morir mismo cuanto los ritos de la muerte. Por este carácter altamente religioso de la muerte, el hombre se ve también abocado a tomar actitudes inequívocas religiosamente frente al propio morir. En efecto, o bien se rebela contra la ley del morir y su autor, o la acepta.

Todas estas realidades otorgan al hombre la oportunidad de hacer de la propia muerte un acto explícitamente religioso, vinculando consciente, libre y voluntariamente el fin de la vida con el principio creador del cual la recibió en la concepción y el nacimiento, y al cual deberá devolverla cuando tenga a bien reclamársela. El cristiano, consagrado a Dios en el bautismo, puede hacer de su muerte el acto más religioso de su vida, si la entrega con amor —libre y conscientemente— al principio supremo de su ser del cual recibió la existencia. Religado a Dios nace el hombre; religado a él vive; religado a él realiza el último acto de su existencia si lo convierte conscientemente en una auto-entrega del propio ser al origen mismo de todo su ser. Cuando el hombre se ve desligado de la vida y de la existencia terrestre, es cuando puede empezar a vivir de una manera más religada que nunca al principio y origen de todo su ser. En el morir empezará a vivir el hombre la suprema religación, en la forma más perfecta de vinculación. Será posible entonces existir en una atención continua al principio del ser que, lejos de cesar o terminar con la muerte, inicia una manera superior de religación a Dios.

d) *La muerte como acto de culto*

La virtud de la religión se expresa en manifestaciones externas que reciben la forma de culto. La entrega de la voluntad es la devoción; la entrega de la mente es la oración; la expresión de la entrega total del hombre a Dios es el culto. Los actos culturales revisten la forma de adoración, ósculos, genuflexiones. Cuando es colectivo y oficial, es la liturgia.

El morir puede convertirse en un verdadero acto cultural —no sólo los últimos sacramentos, sino el acto mismo del cesar de existir— si va revestido de motivaciones conscientes que hagan de él un acto total de servicio al Señor.

Al añadirse la modalidad de un acto externo, puede recibir —además del sentido religioso que anteriormente se ha subrayado— un valor nuevo de tipo *cultural*. Esto es posible desde la realidad compleja que es la cesación de la vida humana, que no es un fenómeno meramente íntimo o concienical, sino un todo completo: corporal y espiritual, en el que se ve comprometido todo el ser, particularmente la dimensión externa y corporal. Esta exterioridad puede convertir, si se le añade la explícita motivación de convertirla en acto cultural, el morir mismo en un acto de culto. Quien vive la agonía corporal, el expirar exterior y físico, como un acto de adoración y de sumisión externamente mostrada en el instante en que el ser extenuado del moribundo se doblega a la ley física del morir, hace de su muerte un acto de culto. Las motivaciones que no ponga en su morir, ofreciendo, no sólo los ritos formalmente culturales como son el Viático, la Extrema Unción, la recomendación del alma, el acto de tener en las manos un Crucifijo o el santo rosario, el estar revestido de una insignia sagrada, sino el hecho mismo de morir en su nuda realidad somática, hacen del último momento terrestre un verdadero acto cultural.

e) *La muerte como sacrificio*

El Sacrificio es la forma perfecta de culto. Se trata de la inmolación de una víctima en señal de la interior disposición de entrega total del oferente al Señor. El sacrificio es particularmente un acto cultural propio de la colectividad. Por eso, hay un ministro de culto —el sacerdote— especialmente facultado para realizar el acto sacrificial.

El sacrificio se consuma en el momento de la oblación significada en la inmolación de la víctima. Hay sacrificios espirituales en los que la inmolación es de víctimas no cruentas: sacrificios de tipo personal —no colectivo— inmolaciones que se ofrecen en el fondo del alma. Todo sacrificio, sea exterior o interior, siempre comporta ese elemento de muerte, de inmolación y de victimación.

El morir personal es un acto que tiene todas las condiciones propias del sacrificio. Ante todo, es una cesación de la vida, que corresponde a la inmolación. Por este aspecto de cesación de la vida, el morir humano es capaz de recibir un valor objetivo de sacrificio.

Es verdad que en el A.T. los sacrificios son todos de tipo animal o vegetal. Los sacrificios humanos están severamente prohibidos. Pero

una cosa es el sacrificio humano por vía de homicidio, y otra muy distinta la muerte del hombre ofrecida como sacrificio.

En el A.T. existe el morir humano ofrecido como martirio. Es el caso de los hermanos Macabeos y los muertos de la guerra religiosa macabea. Pero tales muertes no son consideradas como sacrificios humanos sino como un testimonio de heroica fidelidad a la ley de Dios hasta la pérdida de la vida. Pérdida que merece en recompensa, la resurrección corporal.

También está el caso del justo asesinado por los impíos. Esos casos de muerte son considerados en la «Sabiduría» como merecedores de la inmortalidad.

También merece mención el morir del Siervo de Yahvé. Un morir que es una nueva alianza. Un morir que trae la vida de los pecadores por la expiación de su culpa. Pero el caso de la muerte del Siervo de Yahvé no es un caso de muerte sacrificial sino en un sentido espiritual.

El A.T. tiene una idea un poco especial de los sacrificios. Eran objetos exteriores al hombre, cosas de su dominio y pertenencia que se ofrecían al Señor. La muerte del hombre no era considerada como un sacrificio.

No es un sacrificio ejecutado por un sacerdote en actuación litúrgica. También es un acto susceptible de utilidad para el oferente. En la época del sacrificio israelita no hay todavía una creencia en la continuidad de la persona humana más allá de la muerte, de modo que la autooblación sacrificial del morir resulte beneficiosa para el oferente.

Es Jesús el que considera el propio morir como objeto susceptible de oblación provechosa para sí y para los demás hombres: «Este es el cáliz de mi Sangre: Sangre de la Nueva Alianza que será derramada por el perdón de los pecados, de vosotros y de todos los hombres». Jesús hace una oblación sacrificial de su propia muerte como Nueva Alianza y expiación para todos los hombres.

Dejemos de lado el sacrificio de Jesús para ampliar la idea de que el morir es un sacrificio.

Es un sacrificio porque supone una muerte, una cesación de la vida. Que sea violenta o normal no añade ningún elemento esencial, pues a todo hombre, en el momento de la muerte se le arrebata la vida. Y siempre es duro y violento a la voluntad aceptar tal arrebatación.

Siendo la muerte una cesación de la vida: un arrebatamiento de la existencia cuando el hombre aún querría seguir disfrutando de ella, en cierto sentido toda muerte es una muerte contra voluntad; por tanto, en cierto sentido, una muerte violenta. Para que el morir del hombre sea un verdadero sacrificio, serían necesarias dos cosas: la oblación sacrificial por motivación cultural-sacrificial y la intervención del sacerdote. La oblación sacrificial que da la motivación y el sentido sacrificial a la muerte, consiste en ofrecer la inmolación que sufre la propia vida por la acción de Dios que ha decretado la muerte, como un sacrificio. Si un fiel israelita podía ofrecer un novillo en sacrificio, un creyente cualquiera puede ofrecer el propio ser victimado por la muerte.

f) *La muerte, momento culminante del existir humano*

La muerte será el momento culminante de cada ser humano en su anhelo por alcanzar un momento pleno y definitivo de su vida. Muchas veces anhela el hombre vivir con intensidad su existencia y, ante la imposibilidad de agotarla en una acción, piensa en el futuro como duración indefinida en que será posible el sueño de un instante de ideal totalidad. En tales casos el futuro se presenta como una sucesión indefinida de duraciones que prometen minuto a minuto, instante a instante, la plenitud que en el momento no se tiene y se piensa como posible su alcance. Luego la vida va dando la experiencia de continuos fracasos en ese falso sueño de una vivencia existencial en totalidad. Los instantes de lo que en un tiempo era aún futuro, van dando en sucesivos presentes la amarga lección de que el absoluto de la vivencia total no está en el futuro como prolongación del presente siempre limitado. Entonces el hombre sueña en duraciones cualitativamente distintas que sean capaces de dar lo que en la ordinariedad de todos los días no se alcanza. Es en este horizonte de una duración cualitativamente nueva, capaz de hacer vivir al hombre su existencia en plenitud, donde aparece la muerte como «la hora» del ser humano. Pero no toda muerte es una «hora». La muerte como instante temporal del hombre es igual que todos los demás instantes de la vida. No es un tipo de duración distinta. No es un momento sacro, aunque sí sacralizable. Entonces ¿dónde está el elemento que haga del morir «la hora» de un ser humano? No está, ciertamente, en el hecho de ser el

instante último y final de la vida. La grandeza de la muerte está en otra parte.

La muerte es «la hora» por la posibilidad que encierra de hacer en aquel instante el don y entrega completos de la propia vida, al principio supremo del existir humano. Lo es porque el hombre puede devolver todo su ser amorosamente al autor de la propia vida; no al estilo de la devolución de un préstamo cuyo plazo vence. Tampoco al modo del retorno de un objeto ya utilizado que no sirve más. Mucho menos se trata de un gesto despedido de quien restituye un objeto que ya no se puede retener porque falta el amor para conservarlo. El morir es «la hora» como retorno del hombre al ser infinito de Dios de donde saliera para ejercer una función manifestativa de la esencia infinita. Morir es cerrar la conciencia despierta de la propia condición creatural para dormirse en el conocimiento infinito de la esencia originaria de donde procedía el existir terreno

Morir es un instante cualitativamente diferente por el acto espiritual que consuma la decisión de autoentrega al absoluto, restituyendo la contingencia terrena al infinito que se contempla en nuestra finitud.

Y este morir no tiene lugar en el instante último de la vida, sino en el momento de la libertad amorosa que decide ofrendar la misteriosa posesión del ser de Dios en la alteridad creatural del hombre.

En nuestra amorosa restitución a Dios del ser recibido en la creación, es Dios quien refluye de su existencia fuera de sí, a la existencia dentro de sí. Y del mismo modo que es el amor el fondo de Dios que le lanza a comenzar a existir fuera de sí, en el acto oblativo del morir que estoy exponiendo, un nuevo impulso de amor, esta vez procedente del fondo del ser de Dios fuera de sí, es el que realiza ese amoroso retorno al principio infinito del «en sí» de Dios. Este es el momento cualitativamente diferente y nuevo en el que consiste el morir. Que no coincide necesariamente con el acto final de la existencia, sino que puede realizarse en cualquier instante del morir humano anticipado en la existencia terrestre.

En el momento en que tal muerte se realiza, ya se da una maravillosa unión entre el «en sí» y el «fuera de sí» de la esencia divina, y el hombre empieza a vivir una vida que no es puramente humana y creada, sino que es una existencia la más parecida al vivir divino-humano de Jesús.

Este morir oblativo de la propia existencia como modo de ser de Dios «fuera de sí» que retorna al primitivo «ser en sí» separable del acto final de la vida que es el morir, es la que muchas almas quieren dar a entender cuando hablan de ciertas formas de muerte mística, que anticipan el morir final, y no son formalmente ese morir físico del final de la vida.

Morir es «la hora» del hombre; lo es en este sentido del acto oblativo que supone el momento supremo de toda existencia creada, consciente de que puede hacer con su ser una oblación amorosa concientizadora del ser recibido de Dios como exterioridad: el «fuera de sí» de Dios que retorna por decisión libre de la creatura al «en sí» infinito de la pura divina esencia.

g) *La muerte como el instante de la realización de la misión personal*

Existe alguna acción absoluta para la cual ha venido al ser cada uno de los hombres. Existe un acto total y pleno para cuya realización se ha recibido el don de la vida. Esta acción absoluta, ese acto total y pleno de la existencia, es el morir.

Hay en la historia personal de cada hombre un instante supremo que corresponde al comienzo del ser en la concepción y el nacimiento. En este momento primero en que fue creado el individuo humano, la esencia de Dios empezó a existir en una forma nueva. Una existencia creada, temporal, fuera de sí, terrenal, finita. Pero esa existencia que despliega maravillosamente la esencia de Dios en la creación, exige otro momento complementario maravilloso de repliegue y retorno a su infinita y eterna esencia en la que todo lo creado se contiene como en su principio creador y en su origen. Entre ese retorno y aquel principio se coloca mi morir como el punto en que se unen la esencia eterna de donde brota la existencia creada, y el reingreso de la naturaleza creada en el gozo de su Señor. El nacimiento se prolonga y se continúa en la existencia. El morir une esa experiencia iniciada en el nacimiento, con el instante del retorno al principio. El morir es el instante concienencial que une ambos extremos.

El ser humano es el que ocupa el centro de ese salir de la creación de la esencia de Dios y el retornar de la misma al principio y origen. Es en el instante concienencial del morir donde el hombre une

ambos extremos: el salir creativo de la naturaleza, y el retorno reingresivo del ser creado en la Divinidad. Para realizar este nexo maravilloso es nacido el hombre. Es en la muerte cuando se realiza ese nexo supremo entre la creación y la divinización suprema del ser creado en su reingreso a la Divinidad.

Para morir ha nacido el hombre. No para acabar y cesar de existir, sino para vivir el misterio de la cesación del ser relativamente necesario, y realizar su retorno a Dios. Ese morir es sumo vivir, pues sólo gracias a él se hace conciencia la contingencia creada en su nivel más profundo. Y en esa contingencia se actualiza la absolutez e infinitud y la necesidad del ser último, definitivo, necesario, absoluto y primero. En ese instante del morir queda fijada la condición eterna del ser humano: en la experiencia de la suma contingencia humana y la experiencia de la perfecta absolutez del absoluto y la condición de puente y nexo del ser humano.

h) *La muerte como plenitud humana*

En el morir humano todo queda completado, cerrado, consumado: realizada y consumada la unión entre lo creado y lo increado. Consumado el nexo concencial entre el ser *in se* del hombre y el ser *ex Deo*. Consumado el nacimiento, como instante de egreso, en el momento del regreso. Consumado el ser creado que ha llegado al punto máximo de la proyección del ser divino hacia afuera. Consumado el ser increado al recuperar en su seno infinito el reflejo de sí que fue la expansión creativa. Consumado en el sentido de cumplida y resuelta la alteridad entre creación y creador. ¿Qué es el morir?

¡Qué gran misterio! La más terrible y la más grande negatividad, aparece así como la máxima y suprema positividad. El culmen de realización entre creación y retorno del ser creado a Dios. Mejor, su inclusión en el infinito de donde se deriva sin salirse y a donde regresa sin morirse y donde ambos se reúnen sin haberse separado. Hace uno, de dos que jamás fueron estrictamente dos; ni los hace uno porque jamás fueron totalmente dos. Muerte que no es cesación de vida sino máximo despliegue vital. ¿Qué es el morir?

¿Quién lo comprenderá? ¿Quién lo expresará con palabras justas y adecuadas?

El morir consuma el ser. Todo lo vivimos en esta vida a trozos y por partes. Todo está en nosotros dividido, diferenciado, escindido. En el comienzo todo era unión. Después, todo expansión diferenciante. Al final, todo es uno. Poco a poco todo va cesando en el ser. Llegará al punto indivisible, último, que corresponde al punto indivisible primero. Cuando haya llegado a ese punto indivisible último, será lo que se llama morir.

El morir consumará la acción. No hay en el hombre acción alguna total. En el comienzo, el dinamismo se contenía con el punto indivisible primero. Luego las fuerzas se fueron separando en haces de actividad dispersiva. Un día llegará cuando el haz llegue a su máxima expansión.

Llegará un día en que las fuerzas decaerán. Un día vendrá cuando ya no haya acción. Será el punto indivisible final sin acción. Morir será estabilizarse en el punto final de inactividad. Pero este punto final de inactividad será la purificación y el fin de toda actividad que no era *la* actividad.

Morir será llegar al punto final donde la cesación de toda actividad es la meta de la verdadera acción del principio indivisible que no necesita de más acción que su identidad inactivamente operativa.

El morir consumará el saber.

El despertar del saber es un empezar a conocer lo que no es el saber. Con la búsqueda del conocer lo que no es el saber comienza la loca carrera del perderse en conocimientos que no son saber.

Nos fatigamos en buscar conocimientos que no son el saber.

Nos agotamos en la fatiga de adquirir cosas que no son el saber. Pero llegará el fin de la capacidad de conocer y de saber. Ya no será posible ni el conocer ni el saber. Será el morir de nuestros conocimientos y saberes; será el final de nuestra capacidad de conocer, de saber, de entender y de inteligir.

Cuando haya advenido este morir de todo saber y de toda capacidad de saber, será la consumación y plenitud del entender. El punto final indivisible a donde nos reduzca el morir, será la revelación de lo que no se puede conocer ni saber: se verá el punto final indivisible al que nos ha reducido la muerte.

El morir consumará el amor.

El punto primero indivisible del origen era una energía-amor. Comenzó al instante de la fragmentación del amor. Todos los últimos

puntos indivisibles de las cosas atrajeron el amor. Estalló el amor. Sigue todavía en expansión cada vez más fragmentado el amor.

Empezará a agotarse la fuerza expansiva de los fragmentos del amor. Se apagará uno tras otro el fuego de esa expansión apasionada de los fragmentos de amor. Todo morirá.

Sólo quedará en la muerte final el punto indivisible último, como las cenizas incapaces de ningún incendio nuevo. Habrá muerto el amor.

Esas cenizas apagadas, muertas, descubrirán una entraña ardiente e incandescente que no es ni fuego, ni calor, ni amor, ni deseo, ni pasión, ni afecto. Será el calor helado del punto final indivisible que mantiene el palpitar de todos los amores que atraviesan el universo.

B

EL MORIR DE JESÚS

El modelo de las disposiciones morales que hacen del morir biológico un acto humano, es la muerte de Jesús. Por eso es menester completar cuanto hemos analizado en la sección anterior mediante algunas consideraciones acerca de las motivaciones que, según la Escritura, cualificaron el morir de Jesús.

1. Las disposiciones morales de Jesús en su muerte

El N.T. presenta el morir de Jesús motivado por finalidades que le dan el carácter de un acto cargado de valores morales. Sobresale entre todos, la disposición de amor. En primer lugar, amor al Padre (Jn. 14,31); en segundo lugar, amor a los hombres (Gál. 2,20; Ef. 5,2.25). Esta disposición amorosa se concreta en la aceptación obediente de la voluntad del Padre (Jn. 10,18; Fil. 2,8). Pero lo que llama la atención en la actitud de Jesús respecto de su muerte, es la tensión de su vida hacia el instante definitivo de su existencia que él llama «su hora» (Jn. 2,4; 7,30; 12,23; 13,1; 16,25.32; 17,1) y no es otro que el momento de su muerte en la cruz. Además de esto es menester recalcar el hecho de que aun antes de vivir el instante último, con frecuencia alude a él expresando las motivaciones íntimas con

las cuales se enfrenta ya anticipadamente a ese supremo instante. Son motivos de obediencia (Jn. 10,18), de entrega de sí mismo en favor de sus ovejas (Jn. 10,15), por la vida del mundo (Jn. 6,51), en redención por la Humanidad (Mc. 10,45; Mt. 20,24).

Además de todas estas motivaciones hay en el N.T. otra presentación de la muerte de Cristo de gran importancia por la novedad de los elementos que intervienen en ella. Se trata del morir de Cristo como una nueva forma de sacrificio, que anula todos los sacrificios materiales anteriores, iniciando una nueva manera de sacrificio cuya víctima precisamente es el hombre en el acto de su propio morir.

Dada la importancia de esta realidad, desarrollemos con algún detenimiento esta dimensión del morir de Cristo que arroja una gran luz para comprender las posibilidades de un morir humano igualmente sacrificial y victimal que acontece en la muerte de todo hombre.

2. La muerte de Jesús como sacrificio

a) *Un cambio radical en la historia sacrificial del A.T.*

La discontinuidad entre el sistema sacrificial del A.T. y el nuevo tipo de sacrificio introducido por Jesús la expresa la Carta a los Hebreos poniendo en boca de Jesús las significativas palabras: «Sacrificio y oblación no quisiste» (Hb. 10,15). Estas palabras demuestran que a la antigua complacencia por los sacrificios legales del A.T. sucede un hastío y desagrado de los mismos, porque se inicia un nuevo tipo de sacrificio y oblación.

Ciertamente, Dios se complació en los sacrificios y holocaustos del tiempo patriarcal y de la época del Desierto. Luego ya no los quiso porque había revelado formas mejores de culto sacrificial. De los sacrificios se puede decir parafraseando lo que el autor de Hb. dijo de las manifestaciones del A.T. por la palabra: «De muchas maneras y en muchas ocasiones enseñó Dios a nuestros padres el modo de darle un culto agradable por medio de los sacrificios. En la época definitiva reveló en el Hijo cuál era el nuevo y perfecto sacrificio con que quería ser reconocido como Dios y Señor de todo lo creado». Ese nuevo sacrificio fue el ser humano de Jesús ofrecido como víctima perfecta en el morir doloroso de la Cruz.

Quiso Dios los sacrificios en los que el hombre le ofreció sus posesiones: sus animales, los frutos de los campos. Luego el hombre fue espiritualizándose y quiso de él otra suerte de sacrificios. Fue la alabanza por la cual el hombre sacrificaba sus anhelos de autosatisfacción orgullosa siendo el objeto de las alabanzas y cumplidos de los demás hombres. La alabanza divina era el reconocimiento de que sólo a Dios competía la gloria y la acción de gracias.

Reveló también Dios al hombre que el sacrificio que le agradaba era la ayuda caritativa a huérfanos y viudas. En la entrega caritativa moría el egoísmo humano y sacrificaba su propio yo y su propio interés. Reveló Dios también al hombre que era un sacrificio agradable a El la justicia practicada en favor del oprimido y del explotado. Para ello, el hombre nuevamente tenía que morir a la tentación de someter y explotar al débil.

Al final, descubrió el hombre que el sufrir del justo era también un acto agradable a Dios para expiar los pecados de los demás hombres. Pero la perfección del culto sacrificial llegó cuando Jesús hizo de su morir un acto nuevo de ofrenda sacrificial, el más agradable a Dios. Para ello era menester morir al deseo de vivir y de autoafianzarse en el anhelo de una vida perdurable sin limitación alguna en el tiempo y en la plenitud de existencia humana. Jesús renunció a ese deseo del vivir perpetuo y sin fin, sometiéndose a la obediencia del Padre que le pedía entregara su vida en forma violenta, en la muerte dolorosa de la Cruz.

Cuando Jesús dice: «Sacrificios y oblación no quisiste» se refiere a los sacrificios de víctimas exteriores al hombre. Dios, que en un tiempo quiso sacrificios y holocaustos, siguió queriéndolos también en tiempo de Cristo; pero prefería el sacrificio y el holocausto de aquello que al hombre le resultaba más querido y apreciado. Jesús ofreció el sacrificio y holocausto de su propio morir. El sacrificio y holocausto que ofreció Jesús fue el de su propia Humanidad. «Me has preparado un cuerpo» (Hb.: 10,5). Es decir: «Tengo en posesión mía mi ser». Es todo el ser de Jesús: su cuerpo animado por el alma inmortal. No puede morir el espíritu humano. Pero puede desintegrarse el compuesto material del hombre. Es el espíritu inmortal el que vive plenamente el morir que le sobreviene en la dimensión material y corporal de su ser. No puede morir Cristo en su Yo divino, como no puede morir su espíritu. Pero, del mismo modo que el alma vive,

en su condición inmortal, el desmoronamiento de su compuesto material, así el Yo divino vive también la desintegración del compuesto humano de Jesús. De este modo es el ser de Jesús en su totalidad el que experimenta el morir.

Dios Padre le ha preparado un cuerpo, es decir, un ser humano, a Jesús en la Encarnación. Es el Verbo Humano el que se atribuye estas palabras. El decreto eterno de la Encarnación, aceptado amorosamente por el Verbo, determinaba que la segunda persona de la Trinidad se cubriera de una realidad humana y material que le ponía en estado de ofrecer a la Trinidad algo que de la misma Trinidad procedía, sin ser la misma Trinidad. Es decir: la creación material concentrada en su totalidad en el hombre. Al asumir el Verbo esta dimensión creada, que no era el Verbo mismo, pero lo había producido con la palabra y la fuerza del Espíritu, quedaba en condición de poder elevar y ofrecer por un acto de su voluntad común a las tres Personas divinas, el ser creado que se había apropiado uniéndolo a su Persona en el ser humano de Jesús. Una vez apropiado el ser creado en forma personal, que elevaba el acto creador a una dimensión de posesión personal, podía verificar el ofrecimiento y consagración del mismo, reintroduciéndolo en el ser trinitario de donde procedía.

Para efectuar esa reintroducción era necesario sacrificar la autonomía del ser creado recibida en el acto creador y otorgada por el que es el principio de todo ser. Esa pérdida de autonomía del ser creado como tal, recibía la forma de muerte, que no era la aniquilación del ser creado, sino una nueva forma de pervivencia. Sin dejar de existir como ser creado, tampoco gozaba de la plena autonomía del ser en sí fuera de Dios. Aquella existencia absoluta de la sustancia creada proyectada *ad extra* de Dios, comenzaba a reexistir como sustantividad reimplantada en el ser de Dios por un libre acto de reconocimiento del origen creado de la sustantividad humana. Por una voluntaria entrega del mismo al autor del ser, se concientizaba en la esencia divina como un ser «en sí» producido por Dios y retornado a él merced a una voluntaria entrega de su propia sustantividad. El efecto era que continuaba existiendo en una pervivencia humano-divina en la que, la alteridad del yo divino en el interior de la divina esencia, se unía a la conciencia creada de auto-devolución del propio ser al principio absoluto del propio existir.

b) *La muerte de Jesús objeto de una oración insistente*

El autor de la Carta a los Hebreos resume teológicamente en las siguientes palabras el complejo mundo psicológico de Jesús frente a su morir, en un tiempo anterior a su final humano: «El cual habiéndolo ofrecido en los días de su vida mortal ruegos y súplicas con poderoso clamor y lágrimas al que podía salvarle de la muerte...» (Hb. 5,7).

Estas palabras del autor sagrado revelan aspectos importantes de la Humanidad de Jesús frente a su muerte. No sólo se advierte la gran angustia que siente ante la proximidad de la muerte, como los demás hombres que —precisamente por el miedo a la muerte— estaban reducidos a una completa esclavitud (Hb. 2,15), sino que se descubren también otros sentimientos. Subrayemos solamente el hecho de convertir la muerte próxima en objeto de oración. Esta actitud pone de manifiesto todo el mundo de reacciones espirituales que —en una situación anterior al mismo morir— puede el hombre experimentar en relación con su propio término existencial.

Pero más importante es el nexo que establece el texto sagrado entre la oración relacionada con la muerte y la acogida que esa misma oración encuentra en Dios. En efecto, a renglón seguido se afirma que «fue escuchado por su actitud reverente» (Hb. 5,7).

¿De qué manera fue escuchado en su oración Jesús para verse libre de la muerte? Jesús no fue escuchado en el sentido que se le evitara la muerte. Tampoco se le ahorró lo doloroso de la muerte. Fue escuchado en cuanto que su muerte no fue una muerte total, o un aniquilamiento, ni un morir como el de los otros hombres, sino que fue un morir coronado por la Resurrección y la exaltación a la derecha de Dios en premio de la dolorosa obediencia de la muerte en Cruz.

Gracias a la oración confiada, la muerte de Jesús se convirtió en Pascua de resurrección. La oración referente a la muerte fue un acto supremo de fidelidad y de confianza. De fidelidad, porque Jesús creía que la plegaria no sería inútil. De confianza, porque se fiaba de la fidelidad del Padre. La oración fue una reacción humana de Jesús ante la muerte. Cuando todos los hombres estaban reducidos al dominio y esclavitud de la muerte, Jesús se enfrentó con ella en una actitud de súplica, en la persuasión de que era una negatividad que

debía ser transformada por la fe. Parece evidente que en esa oración confiada frente a la inexorabilidad de la muerte es donde actúa la posibilidad de la resurrección. Es verdad que el espíritu es inmortal. Pero esa inmortalidad que es un dinamismo escondido en el fondo del ser espiritual, realiza sus actos propios de crecimiento y despliegue en el ámbito de la fe confiada, que se actualiza en la oración.

Cuanto la Carta a los Hebreos afirma acerca de la escucha de la súplica de Cristo de parte del Poder, se puede entender en el sentido de una confianza premiada por Dios con la gloriosa Resurrección.

Pero cuando se penetra más adentro de las conexiones que median entre la muerte, la súplica insistente por su alejamiento, y la Resurrección gloriosa, se adivina que tal conexión no está tanto en línea de una estimulación de energías inmortales latentes, cuanto en el cambio de disposiciones que produce en el alma la oración en favor de una superación de la muerte.

Se puede imaginar la cosa de la siguiente manera. En un primer momento hay en el hombre una toma de conciencia dolorosa y desesperada de la ley universal de la muerte. Ante esta primera concientización del tener que morir, los hombres toman pronto sus medidas. El que teme a la muerte, o bien se entrega a los goces que no va a disfrutar cuando muera, o bien se entrega a la posesión de los bienes para no morir. El que almacena tesoros es para no morir de necesidad y tener un futuro bueno. El que hambrea honores y poder, es porque teme la desaparición completa de la historia cuando muera. Y así en todas las demás formas de poder y de posesión y acumulación de cosas.

Hay también otras posibilidades de reacción para alejar todo lo posible la muerte o de eliminarla. Hay modos muy variados de luchar en esta línea. Los médicos luchan contra la muerte curando las enfermedades. Otros tratan de alejarla y superarla favoreciendo una vida sana y una prolongación de la vida. Entre otras actitudes de lucha contra la muerte se sitúa el combate por medio de la oración.

Ezequías, por la oración, obtuvo una prórroga de vida en su enfermedad mortal. El instinto de inmortalidad y la fe en Dios que da la muerte y la vida, puede provocar una fe que confía en una definitiva victoria de la muerte por la intervención omnipotente de Dios autor de la vida. En este caso, la oración trata de conseguir median-

te el recurso confiado al poder infinito de Dios, la prolongación indefinida, o total de la vida.

Esta actitud parte del principio de que la muerte es un mal contra el cual hay que luchar. La muerte es algo que no se puede aceptar, antes bien, hay que combatirla por todos los medios, incluso mediante el recurso a la omnipotencia de Dios. Es una actitud de combate, de lucha abierta, de no aceptación absoluta, o sólo por fuerza mayor.

La muerte no se vence así, porque es invencible. Ante la muerte es menester optar por una solución que no sea ni la sumisión miedosa y esclavizante, ni la lucha desesperada contra un obstáculo insuperable. La actitud adecuada frente a la muerte es la aceptación de su inexorabilidad, en un acto de fe en aquel que la decretó para determinados misteriosos fines. ¿Cómo crear en el ser humano esa disposición tan singular de aceptación de un mal necesario, en la creencia de que en ella se contienen misteriosas posibilidades?

Este inexplicable cambio de mentalidad lo produce la oración.

La oración pidiendo la eliminación y la evitación de la muerte, la súplica en favor de la liberación de la ley inexorable del morir, poco a poco va llevando al alma al pensamiento de que en la inexorabilidad temible del morir hay un secreto poder de nueva vida. La oración ilumina el espíritu humano, dándole a conocer que la muerte no es el obstáculo último del ser humano, sino una misteriosa etapa para nuevas y mejores formas de vida. Entonces, el Señor que acoge toda oración, da al que pide verse libre de la muerte, una disposición paradójica grandemente vital que le hace reaccionar en aceptación de fe oscura y amorosa. La oración transforma la actitud de lucha titánica contra la muerte, en una disposición suave de aceptación. Es entonces cuando se liberan en el ser espiritual todas las fuerzas que le llevan al paso de la muerte a la vida; del morir al resucitar.

Una lectura de Hb. 5,7-8 en profundidad, descubre una luminosa doctrina sobre las reacciones espirituales de Jesús ante su propio morir. En el momento primero se descubre el temor. Este temor se convierte luego en oración. La oración culmina en la aceptación: «No se haga mi voluntad sino la tuya» (Lc. 22,42). El acto de perfecta sumisión y de heroico amor realizado en la oración mereció a Jesús la gloria de la Resurrección. Por eso, desde Jesús, la actitud humana ante el morir es, en primer lugar, la del temor y miedo grande a la pérdida de la vida. Este temor despierta en el creyente el espíritu de

ración en una súplica ardiente para ver de superar el mal de la muerte. El pensamiento continuo y la oración en favor de la superación de la muerte desarrollan —o mejor— hacen nacer la disposición de aceptación obediente y amorosa a la ley del tener que morir. Cuando ha nacido esta disposición y el alma la hace suya y la despliega, el ser humano se ha situado en el nivel adecuado que le llevará a su resurrección gloriosa. Es algo muy misterioso cómo y cuándo se crean estas disposiciones en todos los hombres en razón de su estructura espiritual, pero no hay duda de que este ciclo espiritual es menester recorrerlo para que la muerte florezca en resurrección.

c) *La dimensión sacrificial del morir de Jesús*

La carta a los Hb., cuando habla de los sacrificios del A.T., afirma una cosa bien sencilla y al mismo tiempo llamativa. «Todo sacerdote está en pie día tras día oficiando y ofreciendo reiteradamente los mismos sacrificios. (Hb. 10,11).

El fenómeno es sencillo hasta el punto de ser común a todas las religiones antiguas. Lo llamativo es que esa repetición tuviera lugar utilizando un medio que es único en el ser viviente: la muerte.

En todos los sacrificios hay una muerte de inmolación, sea de las ofrendas cruentas o incruentas. Y cada ser una sola vez es muerto o destruido. Sin embargo, los sacerdotes antiguos iban repitiendo continuamente la muerte de innumerables víctimas, cada una de las cuales se ofrecía totalmente al Señor por la mano del sacerdote una sola vez.

Se diría que en ese orden sacrificial el hombre tenía la conciencia de que la muerte es lo esencial del sacrificio, pero no acertaba con el tipo de muerte que realizaba la expiación.

Si el hombre hubiese comprendido que su muerte era el sacrificio que producía la plena santificación, se hubiera visto perplejo. ¿Cómo ofrecer la propia vida en la muerte, si con ese acto cesa la existencia que es menester santificar?

Fue Jesús el que introdujo otro tipo de sacrificio nuevo: la autooblación humana en el instante de la muerte: el sacrificio de la propia vida ofrecida en el morir. Mirada así la muerte como sacrificio, venía necesariamente la simplificación de los actos rituales del mismo. En efecto, cada hombre muere una sola vez. Por ello, aun en el caso

de que el hombre quisiera ofrecerse como sacrificio, el morir no lo podía repetir. Necesariamente tenía que venir una simplificación sacrificial si se consideraba la muerte humana como un verdadero acto sacrificial.

Un problema complementario surgía en el momento en que se quisiera celebrar un rito sacrificial humano colectivo. ¿Sería necesario matar o sacrificar a todo el grupo? ¿Bastaría con sacrificar al jefe, o los personajes más representativos? El rito sacrificial humano como culto colectivo siempre tendría que realizarse a base de elementos simbólicos, como son las víctimas animales.

Pero no podían continuar así las cosas indefinidamente. Si el hombre y su muerte son el sacrificio más perfecto, sería menester llegar a una forma de culto sacrificial superior y simplificado, aun en el orden colectivo.

d) *La reiteración del acto sacrificial de Cristo*

Cristo hizo de su morir un sacrificio. Si su muerte era un sacrificio, y el hombre sólo muere una sola vez, Jesús no podía ofrecer para sí mismo, o para otro, más que un solo sacrificio: su única muerte. En efecto, Jesús no fue un pontífice de multitud de actos culturales de tipo sacrificial. Ofreció el único sacrificio de su muerte y eso una sola vez.

Este sacrificio único y de una sola vez era, ante todo, la oblación de Cristo para sí mismo en orden a realizar los efectos del sacrificio como son la virtualidad de adoración, acción de gracias, impetración. Jesús podía ofrecer un sacrificio para su propio bien, menos en el sentido de la expiación. El sacrificio de Jesús era, pues, ante todo personal e individual suyo. Por él cumplía plena y perfectamente sus deberes religiosos para con la Divinidad, no como Verbo, sino como hombre.

Pero el sacrificio de Jesús no era sólo personal y propio. Era también de alcance colectivo por el hecho de ser el hombre-cabeza de todos los hombres, el nuevo Adán. Por su condición capital contenía y representaba a todos los hombres como lo dijo en la oración sacerdotal: «Ya que le has dado poder sobre toda carne...» (Jn. 17,2).

Siendo Jesús el hombre para todos los hombres, su sacrificio tuvo una virtualidad personal y colectiva. Así, su morir como alianza nue-

va para el perdón de los pecados de todos los hombres, como dijo en la última Cena, tenía una dimensión colectiva. Era una sola muerte, y un solo sacrificio, pero sacrificio del hombre Cristo Jesús, y de la Cabeza de toda la Humanidad.

Uno y único es para Jesús el sacrificio por el cual rinde el máximo tributo de adoración, alabanza, acción de gracias e intercesión: su muerte amorosamente ofrecida como un supremo objeto latréutico, eucarístico, expiatorio e impetratorio. Pero este sacrificio no es ofrecido una sola y única vez. El sacrificio físico tiene lugar, es verdad, una sola vez, en el morir físico de Cristo en el Viernes Santo del año 30. No obstante, el único sacrificio personal-colectivo de Cristo, es renovable, explicitable y actualizable repetidas veces a nivel social. Cuando un fiel cristiano une su personal sacrificio al de Cristo en su muerte, renueva la oblación personal del sacrificio de Jesús. La dimensión social del sacrificio de Cristo es también, por la misma razón, renovable, actualizable y repetible. Es lo que acontece en el sacrificio de la misa. El elemento socializante en esta renovación es la presencia de una persona de función grupal, partícipe de la capitalidad de Cristo, Sacerdote de toda Humanidad. Este personaje social, continuador de la función social del ser de Jesús, es el sacerdote. Por eso, cuando el sacerdote celebra el sacrificio de la misa, lo que realiza es lo siguiente. Prolonga en el tiempo y en el espacio los actos por medio de los cuales Cristo repitió anticipadamente la autooblación de cuanto una y única vez se realizaría en el Calvario. Un único sacrificio, una única muerte anticipada en los actos autooblativos de Jesús en su vida mortal. Una sola ofrenda cuando el fiel cristiano ofrece su morir unido al ofrecimiento que Jesús hizo de todos los sacrificios.

III

DE LA MUERTE A LA NUEVA VIDA

Al morir de Jesús le corresponde —como premio que le otorga su Padre— la gloriosa resurrección y la exaltación a la diestra de Dios. Pero esa resurrección que sigue al morir de Cristo aparece en el N.T. como el instante en que llega a la plenitud su condición humano-divina.

Resurrección y filiación divina

Es en el libro de los Hechos (13,33) donde expresamente se aplica la resurrección de Jesús las palabras del Salmo 2,7: «Hijo mío tú, yo te he engendrado hoy».

Hay en el momento de la resurrección una nueva manera de la a y verdadera filiación. Es la filiación del que, habiendo muerto, però la vida. De la materia virginal de María le sacó en el momento de la Encarnación. Del seno de la madre virgen le llamó en nacimiento. Del cadáver del sepulcro nuevo le llamó el día de Pascua. La sustancia de María se transformó en el cuerpo de Jesús en la primera filiación. La sustancia humana de Jesús se independizó de la actividad del ser maternal de María en la segunda. La sustancia material y corpórea se transformó en gloria, luz y cuerpo espiritual en la tercera filiación.

Pero Jesús a lo largo de su vida anticipó más de una vez, y recibió interiormente ese sacrificio único de su muerte física. Ciertamente anticipó en la Santa Cena. Además de esto, en otras circunstancias renovó el ofrecimiento de todo su ser, incluida su muerte social. Entrando en el mundo dice: «Sacrificios y oblación no quisieron... me has preparado un cuerpo... A hacer tu voluntad ¡Oh Padre yo vengo». (Hb. 10,5-7).

Esta disposición de perfecto acatamiento del querer del Padre referente a la totalidad de su vida, la ha repetido más de una vez Jesús en su existencia. En la oración del Huerto se ha sometido y ha ofrecido su morir según el querer de Dios. Cuando dijo que no había venido a ser servido sino a servir y dar su vida en redención por los hombres, significaba explícitamente la misma disposición. Por tanto, puede decir que Jesús repetidas veces en su vida ha anticipado y actualizado su muerte en una consideración aceptativa y oblativa de sí mismo, bajo la forma de una entera y plena sumisión al querer del Padre.

a) *El morir sacrificial de Jesús prolongado en los hombres*

Cada hombre puede igualmente repetir anticipadamente el ofrecimiento de su muerte, antes de que suceda, haciendo de ella una amorosa oblación, al modo como Jesús la hizo más de una vez en su vida.

Esto en modo alguno obsta a la unicidad del sacrificio. El único sacrificio del morir de Jesús fue repetidamente ofrecido y aceptado por Jesús en su vida, y puede todo hombre, no sólo ofrecer su única muerte como sacrificio personal el más perfecto, sino que puede, siempre que quiera, anticipar, actualizar, renovar, repetir esa oblación de su propia muerte como acto específicamente cultural y sacrificial.

La unicidad del sacrificio de Cristo no queda en modo alguno disminuida y destruida por el hecho de que cada hombre ofrezca su propia muerte como su personal sacrificio perfecto y único, uniéndolo al sacrificio de Cristo. Tal actuación no hace otra cosa que explicitar concienzudamente el acto oblativo universal realizado por Jesús en su ofrecimiento sacrificial cuando dijo: «Esta sangre es la nueva alianza para el perdón de los pecados de vosotros y de todos los hombres». La oblación explícitamente universal de la muerte sacrificial de Jesús se concreta, explícita y actualiza cada vez que un hombre ofrece su vida como sacrificio en unión con el sacrificio de Cristo.

Jesús queda plenamente constituido en Hijo de Dios desde la gloriosa Resurrección. La Encarnación había tenido lugar en carne pasible. La vida terrestre se había desarrollado en la fragilidad, la oscuridad e impotencia de la carne. La muerte puso fin a la pasibilidad, la corruptibilidad, la mortalidad. Con la muerte cesaron las limitaciones reales de la condición carnal. La muerte activó la plena virtualidad del Espíritu en la Resurrección. Expresado el ser carnal de Jesús por la muerte, actuó la dimensión oculta de su Humanidad, su Espíritu de santidad, su fuerza divina, inseparable de su persona trinitaria.

También en la vida terrestre de Jesús hubo acciones del Espíritu que pusieron de manifiesto su condición filial, aunque no con la fuerza, la evidencia, la definitividad de la muerte final y la resurrección. Los momentos de manifestación filial coincidieron con instantes de muerte en su Humanidad. En el Jordán, cuando Jesús murió a su condición de impecabilidad aceptando el pecado colectivo, sumergiéndose en el bautismo de penitencia, fue cuando el Espíritu bajó sobre él y el Padre pronunció la gran revelación filial: «Este es mi Hijo amado, en el que tengo puestas mis complacencias».

En el Tabor, cuando conversaba con Moisés y Elías sobre su muerte que había de tener lugar en Jerusalén, sin duda, Jesús hizo un acto de aceptación de dicha muerte bajo los impulsos interiores del

Espíritu. Pues bien, tras esta conversación y aceptación de la muerte, el Padre de nuevo pronuncia la palabra de revelación filial: «Este es mi Hijo amado, a él escuchadle». A la bajada del monte, Jesús habló de mantener el silencio sobre todo aquello hasta que el Hijo del Hombre resucitara de entre los muertos. Muerte, Resurrección y Filiación están también en el Tabor perfectamente relacionadas.

La voz del cielo que se oyó cuando Jesús habló de su hora y de la necesidad de morir en Jn. 12,24-27, también se relaciona con la muerte, la resurrección y la filiación. Jesús habló con el alma turbada, sobre la necesidad de morir. Aceptó esta necesidad: «Si para esto he venido yo» (Jn. 12,27). Y en este momento habla el Padre y dice: «Le he glorificado ya, y aún le he de glorificar». (Jn. 12,28). La condición referente a la muerte y su aceptación es clara. La promesa de glorificación, que no es otra que la Resurrección, es evidente en la voz del Padre. La condición filial aparece en las palabras de Jesús: «¡Padre! líbrame de esta hora» (Jn. 12,27). A la invocación ¡Padre! responde la persona invocada. Aunque no aparezca la expresión *Hijo*, todo da a entender una condición filial confirmada por la voz del Padre.

Todos estos sucesos demuestran cómo se conectan la muerte, la Resurrección y la filiación. Pero en las palabras Rm. 1,4 hay una indicación particularmente interesante: es la mención de la constitución de Jesús en Hijo, con *poder*. Es una filiación consistente, plena, perfecta. Y esto es paradójico, pues la muerte es el momento de la suma fragilidad y debilidad. Precisamente, las limitaciones de la Encarnación en carne pasible y mortal aparecieron plenamente en el acto de morir. ¿Cómo se relaciona, entonces, la suma fragilidad del morir con la Resurrección que le sigue, y la constitución filial en *poder*?

Esta es la singular paradoja de la muerte. Aparentemente es el momento de la suma fragilidad y en realidad es el instante de la mayor fuerza y energía. En efecto, muchas más energías se necesitan para morir aceptando la ley del final de la vida por cesación, que para ir viviendo la condición vital. Es para morir para lo que se requiere una mayor fuerza, un mayor dinamismo y energía, sobre todo para morir en forma de aceptación de la condición mortal en un acto de auto-oblación del propio ser creado. Ahí está el misterio del resucitar como acto esencialmente conexo con el morir, y la plena adquisición de la

filiación. Se trata de la verdadera condición oculta por la cual el esfuerzo por morir en un acto de amorosa obediencia a la ley del tener que morir, transforma la muerte en resurrección.

2. Resurrección y glorificación

Siendo la muerte el acto más importante de la vida y el instante de la máxima tensión, en el morir es donde el ser da el máximo de acción, el máximo de esfuerzo, el máximo de sus posibilidades. Es en esa tensión máxima donde salta el ser humano a la nueva y definitiva vida.

El Centurión reconoció en el morir de Jesús su condición de Hijo de Dios. Todo es muy misterioso en lo que la muerte revela de sí mismo a los demás. Es también muy misterioso el modo cómo cada hombre llega a descubrir las cosas profundas. ¿Cómo el pagano Centurión vio en el morir de Jesús su condición de Hijo de Dios?

El morir es la hora de la clarificación completa. Todo cuanto en la vida ha estado oscurecido, oculto, deformado, irreconocible, aflora en toda su verdad en el morir. Ya nada resiste a la verdad suprema del tocar fondo en la existencia. Llegar a la muerte es verse enfrentado con la verdad total y cruda de la propia existencia. Igualmente, conocer el morir de alguien, es penetrar a fondo su verdad.

Seguramente el Centurión sorprendió en el morir de Jesús alguna sobrehumana verdad que le hizo exclamar: «Este era verdaderamente el Hijo de Dios».

La muerte es el comienzo de una nueva manera de existencia. Es como un nacimiento en el que se inicia una nueva manera de relación con la divinidad y con toda la creación. Respecto de Dios es la plena realización de la condición filial latente en la etapa terrestre del hombre. Respecto de los propios constitutivos antropológicos, es el instante de la total transformación y glorificación. Es también, el momento en el cual el ser humano alcanza su más llena plenitud. De ahí que la humanidad haya experimentado con insistencia el deseo de anticipar los efectos de la muerte a un instante del más acá del instante final.

LA ANTICIPACIÓN DEL MORIR A LA EXISTENCIA ACTUAL

1. La muerte "filosófica"

La primera forma que ha revestido el anhelo humano de vivir en esta vida determinados efectos positivos del morir, ha sido la llamada «muerte filosófica»²⁹⁵. Recordemos tan sólo la famosa afirmación del neoplatónico Porfirio: «Hay una muerte de todos conocida consistente en que el cuerpo se separa del alma; hay otra —la muerte de los filósofos— cuando el alma se separa del cuerpo»²⁹⁶. La muerte filosófica consiste en esa paulatina separación y apartamiento que el alma lleva a cabo independizándose —en esta vida— todo lo que puede, de las condiciones materiales y limitantes del tiempo para poder acceder en la medida de lo posible al conocimiento absoluto que se realiza en un estado de total autoposesión del ser humano. Este morir filosófico se caracteriza por los efectos de purificación que lleva a cabo en el hombre. Se trata esencialmente de una anticipación de ciertos efectos de la muerte física. De ahí que en esos medios filosóficos surgiera un anhelo de entrenamiento al morir como ejercicio de ascética filosófica requerido por el deseo de llegar a la verdad eterna y pura.

3. La muerte de Cristo en el Cristianismo

Hemos hecho referencia ya a la condición característica de la actitud de Jesús ante su propia muerte haciendo de ella una preocupación constante —la *hora* definitiva— y objeto de una oración especial. Hemos subrayado también el hecho de las motivaciones con que enriqueció Jesús su propio morir futuro. También nos hemos referido a la posibilidad de la anticipación que realmente se dio por vía sacramental en la Cena del Jueves Santo. Veamos ahora las reacciones que surgieron entre sus seguidores en cuanto a la imitación de las actitudes personales de Jesús frente a la muerte.

295. Cfr. HAAS, A. M.: *Mort Mystique*, en *DSp.* vol. X, col. 1777-1778.

296. Citado por HAAS, A. M.: *Mort Mystique*, *DSp.* vol. X, col. 1777-1778.

La muerte de Jesús afectó profundamente a la Humanidad en su manera de mirar cada hombre su propia muerte. El primer efecto de la muerte de Jesús consistió en la liberación que trajo a los hombres, del universal temor a la muerte (Hb. 2,15). La Humanidad estaba sometida a una terrible esclavitud espiritual por la angustia del fin de la existencia humana, sin perspectivas de pervivencia. Cristo realizó una liberación total aniquilando, mediante su muerte, a la muerte (Hb. 2,14; 1 Cor. 15,54-57). Esta victoria consistió en la resurrección gloriosa con que el Padre recompensó su perfecta obediencia. Esta resurrección se convertía también en la esperanza final para todos los que creían en él (1 Tes. 4,14).

No fue únicamente esta liberación del temor a la muerte la novedad aportada por Cristo al ser humano angustiado por el terrible problema de su mortalidad. Después de la muerte de Jesús prendió entre los suyos un vivísimo anhelo de hacerse semejantes a él en el morir (Fil. 3,10). Fue este anhelo tan claramente expresado por Pablo el que cundió en los primeros tiempos del Cristianismo bajo la forma del deseo del martirio, que encontró su más clara expresión en san Ignacio de Antioquía.

Cesado el período de las perspectivas, aquel anhelo por el martirio tomó la forma de otras muertes parecidas o equivalentes. Tal fue el caso de muchos anacoretas, monjes, vírgenes. En el Cristianismo penetró un deseo incontenible de imitar en la forma más perfecta el morir de Jesús. Ahora bien, este anhelo reviste formas variadas. En algunos casos, es el deseo de imitar a Jesús en su morir. Tal parece el caso de Pablo. Cuando este deseo se configura como ansia de martirio hay una especie de concentración del deseo imitativo en el instante último de la vida: en el morir físico. El acto del morir, y del morir como Jesús en su muerte física, acaparan la atención. Esta espiritualidad se colorea rápidamente de otro matiz un poco distinto, si bien complementario del mismo. Es el ansia de morir por Cristo. Más que la imitación de la muerte violenta y martirial como Jesús, interesa el morir *por* Jesús. Es una motivación analógica a la que sirvió a Jesús para afrontar su muerte. Jesús murió por amor al Padre. Los cristianos desean la muerte por amor a Jesús: para ser fieles a la fe en él, para dar testimonio de su Evangelio. Motivaciones bien numerosas que no son sino variedades de un mismo ímpetu místico de amor a Jesús.

Al alejarse las posibilidades de martirio, el modelo del morir cristiano recibe una doble forma. La primera de ellas es el ideal de fidelidad a Jesús, para encontrarse en el momento del morir físico en condiciones de ser admitidos por Jesús como discípulos y seguidores que han mantenido la palabra dada hasta la muerte. Lo que interesa en este caso es que la muerte sorprenda al cristiano en unas condiciones de fidelidad al Evangelio. La otra corriente disocia en Jesús su morir y sus disposiciones espirituales. Al llevar a cabo tal distinción, se abría la posibilidad de imitar en cualquier momento de la vida distinto de la muerte, las disposiciones modélicas de Jesús en su morir. También esto encuentra sus precedentes en Pablo, cuando exhorta a los Filipenses a tener las mismas disposiciones interiores de Jesús (Fil. 2,5). Este principio encuentra en el mismo apóstol numerosas aplicaciones. Así en 2 Cor. 4,10 habla de los trabajos de la vida apostólica como de un «llevar por doquier y siempre el morir de Jesús».

Ya muy pronto en la Iglesia Primitiva se dio un fenómeno singular de anticipación del morir de Jesús por vía sacramental en el bautismo que se interpretaba como un asociarse a la muerte y sepultura de Jesús en un momento anterior a la propia muerte (Rom. 6,3-11). La participación en la Eucaristía potenciaba mucho esa participación en el morir de Jesús renovada en el sacrificio de la misa.

Este característico anhelo cristiano de apropiarse la muerte de Jesús, de vivirla anticipadamente en sus mejores efectos, de modelar la propia vida según el supremo ejemplo de comportamiento dado por Cristo en su morir, ha encontrado un desarrollo sumamente original en la espiritualidad cristiana. Dejando de lado el ideal del martirio y las otras formas de imitación del morir de Jesús queremos aludir a ciertas corrientes espirituales que —por un camino diferente de las anticipaciones místicas del morir de Jesús— valorizan en forma específica la intención de anticipar a la vida ordinaria pretanática la vivencia de las condiciones interiores de Jesús en su morir físico. Nos referimos a la espiritualidad de la muerte mística. Esta espiritualidad, en su pretensión más genuina, busca el morir místico como el acto en que se realiza inseparablemente al nacer místico. Una variante importante de esta espiritualidad es la de san Pablo de la Cruz, que integra en un solo morir, el renacer místico a la vida divina, y la conflagración más perfecta en este mundo con el morir de Jesús en la

cruz. En ella todo está condicionado por el deseo de vivir —ya desde acá y ahora— determinados aspectos de la muerte de Jesús. No se habla de los aspectos místéricos —bautismo y Eucaristía—, tampoco se menciona el martirio como modelo de reproducción física del morir de Jesús en la Cruz. Todo se concentra en la anticipación de las disposiciones de Jesús en su muerte, a la existencia cristiana en cualquier momento de la vida. Además de la muerte mística posible a todo cristiano, Pablo de la Cruz privilegia una manera de vida en la que dicha muerte ocupa como el centro de múltiples anhelos más o menos concientizados. Es la vida religiosa. La existencia consagrada, en efecto, engloba todas las demás maneras de preparación a vivir el cristianismo en imitación y apropiación de los sentimientos interiores de Jesús. Comienza con un acto de muerte al mundo que es la profesión. No sólo es la muerte al mundo, sino a todas las concupiscencias y al propio yo.

He aquí el contexto ideológico que hace comprensible cuanto en el capítulo próximo vamos a desarrollar acerca del contenido de la M. M. en la enseñanza ascético-mística de san Pablo de la Cruz.

B

DOCTRINA PAULICRUCIANA SOBRE LA "MUERTE MÍSTICA"

La M. M. no es otra cosa sino una anticipación al tiempo de la existencia humana anterior al morir físico, de ciertos efectos y valores del morir modélico de Jesús. La M. M. es —por ello— un fenómeno típico del Cristianismo. De dos maneras acontece este morir. Unas veces es un fenómeno de carácter estrictamente místico. Se trata de experiencias supra-normales de identificación del morir de Cristo participado en determinados momentos de la vida del místico. Otras veces, la M. M. acontece de forma íntima, a niveles de actuación profunda de los dones del Espíritu Santo, pero sin el efecto experimental propio de la mística. Sobre este particular la doctrina de san Pablo de la Cruz —lo mismo en las Cartas que en el tratado— es bastante singular. Siendo él mismo un gran místico experimental, nunca describe la M. M. en sus concomitancias experimentales formalmente místicas, al estilo de la M. Agreda y de cuantos se le asemejan en el don de las muertes místicas repetidamente vividas. El fundador de los pasionistas no habla sino de la dimensión espiritual accesible a todos los hombres mediante el ejercicio de las virtudes ayudadas por los dones del Espíritu Santo. En este capítulo trataremos de señalar las características de esta muerte, tal como aparecen expuestas en el tratado.

I. LA PREPARACION

1. La conversión

La M. M., como todos los grandes sucesos que afectan a la historia personal de un alma, conoce una previa y a veces lenta preparación. Esta preparación puede revestir la forma de una conversión, con la consiguiente llamada a iniciar una nueva etapa en la vida, que no es otra sino la M. M. como suceso de muerte y vida, al que sigue luego un estado de muerte espiritual.

El tratado de san Pablo de la Cruz empieza la exposición sobre el místico morir a base de unas consideraciones de tipo genérico aplicables a toda conversión. Sólo que aquí el cambio conversional significa una mutación espiritual específica ordenada a la entrada en el camino de la M. M. A esta conversión-preparación alude en el Exordio del tratado cuando escribe:

«Para no exponerme a perder por humana fragilidad o negligencia mis aquellas luces y santas inspiraciones que Jesús se dignó otorgarme en su infinita misericordia, para que sacudiendo el letargo de mi infidelidad y pereza me elevara a la luz de la divina gracia y emprendiera el camino de perfección que más agrada a mi Señor».

El programa de M. M. que va a ofrecer el escrito paulicruciano empieza por hacer mención de una gracia singular de conversión y de cambio de vida. Estas gracias exigen que el alma salga de una *infidelidad*, supere la *pereza* sacudiendo el *letargo* espiritual en que se encontraba sumida antes de la llamada a entrar por el camino de la *perfección* que más agrade al Señor, que no es otro que el de la M. M. que en el texto se va a señalar.

Esta terminología alude, evidentemente, a una crisis interior, a un fenómeno de conversión, a un tipo de elección de estado o de comienzo de un itinerario espiritual nuevo.

Estas sinceras alusiones a un deseo de cambio de vida y de superación del estado en que vive el alma, pueden entenderse, o bien autobiográficamente, como dictadas en las particulares circunstancias de la vida del santo que hemos referido en su lugar, o del cambio de vida que estaba para emprender la novicia carmelita al emitir la pro-

fesión. Desde luego, el tenor serio y marcado por una dura experiencia, más propio parece de una persona madura que piensa en un definitivo cambio de vida, aunque no sea más que de un renovado fervor. Suavizado el tono y entendido el contenido del tratado como adaptado a sor Angela, lo que se quería obtener era una actitud de entrega generosa al Señor el día de la profesión, y la vida nueva que en tal ocasión inauguraba.

¿Cuáles son las características de esta *conversión*? El exordio no hace sino aludir con palabras breves, pero significativas, a este punto de partida.

El momento de la conversión aparece descrito con unos trazos sumamente sugestivos y esenciales. Ante todo, hay una parte negativa, que consiste en superar tres defectos: *letargo*, *infidelidad*, *pereza*. La situación anterior se describe primeramente como un *letargo*, y expresa muy bien la condición de inconsciencia, de torpor espiritual, de oscuridad de la mente, de inactividad de la voluntad. Se diría que la conversión corresponde, en cierto sentido, al despertar de la razón en el momento en que el ser humano accede a su humanidad consciente. También se podría pensar en la impotencia y esclavitud en que está encadenado lo espiritual del hombre mientras domina la tiranía de la carne o del pecado. Sería un estado de letargia. En el caso de san Pablo de la Cruz más parece una reacción muy propia de la crisis que vivió a raíz de la negativa romana de los votos solemnes. En aquella ocasión atravesó el santo un duro período de depresión y culpabilización que le hizo atribuir el fracaso a la decadencia del fervor en la Congregación. Fue entonces cuando escribió a los religiosos una de las circulares más negativas y pesimistas de su vida. Al dictar el tratado podía verse todavía bajo el influjo de aquellos sentimientos que le hacían reaccionar con una generosa voluntad de entregarse a un servicio más radical al Señor, y a exigir también de sus religiosos la misma disposición.

Aplicadas estas palabras a la novicia, se podían entender como alusivas a su pasado inmediato, tal vez superficial o inconsciente, del cual quería sacarla su santo director.

El segundo aspecto negativo del tiempo anterior a la conversión es la *infidelidad*. Aquí el concepto es claro. Se trata de la incorrespondencia generalizada a las insinuaciones y exigencias de la gracia,

o el estado de una frecuente infracción de pequeños preceptos, propósitos o palabras dadas al Señor.

La tercera nota negativa es la *pereza*, llamada justamente la madre de todos los vicios. Es esa innata dificultad para el esfuerzo espiritual, el natural deseo de vivir de la satisfacción y rehuir el trabajo duro y prolongado.

Los aspectos positivos del cambio de vida aparecen señalados con una serie de expresiones felices que ponen bien de manifiesto el maravilloso mundo nuevo que el hombre convertido descubre: *elevación a la luz de la gracia, camino de perfección, búsqueda del agrado de Dios*.

La primera impresión del alma en este estado es la de una elevación de nivel en la existencia humana. Es como si se accediera a otro mundo, a otra forma de vida. Y esa nueva vida aparece caracterizada por el dominio de la luz. Al torpor y oscurecimiento del letargo preconversional sucede la luz, la iluminación, la visión clara de las realidades. Y en esa iluminación se descubre inmediatamente el misterio de la gracia que es la conversión y el nuevo ser que se ha alumbrado en el momento de la luz.

Al mismo tiempo, el instante de la conversión señala un comienzo nuevo. Es lo que en el tratado se señala cuando se dice: *«emprende aquel camino de perfección»*. El alma tiene la convicción de que empieza una nueva vida, emprende un nuevo camino. Se le abre una nueva ruta. Y ese camino es mejor y más excelente que el anterior. Un camino de mayores exigencias y de valores superiores: es un *camino de perfección*.

Por fin, la vida iniciada en la conversión se caracteriza por una búsqueda continua y seria, *del agrado de Dios*.

2. Las decisiones personales

«Por consiguiente, con el fin de facilitarme este sendero y poderlo recorrer con seguridad, he tomado la resolución de cumplir constantemente cuanto en este escrito se contiene y que me parece exige Dios de mí al presente, de forma que, previa la aprobación de la santa obediencia cuyo mártir y fidelísima hija quiero ser hasta el último aliento de mi vida, me sirva de estímulo para seguir adelante y superar generosamente mis repugnancias». (Exordio).

El momento conversional supone una serie de medidas para mantenerse en el fervor «hasta el último aliento de mi vida». La primera de ellas es poner por escrito dichas luces, para que su efecto iluminador no pase ni se desvirtúe: «A fin de que por humana fragilidad o por negligencia mía no acabe por perder aquellas luces y santas ilustraciones».

En esta primera sección de la M. M. nos encontramos con una interesante enseñanza sobre la función de la fijación escrita de las resoluciones en el orden de la realización sobrenatural.

En efecto, hay quienes piensan que el origen de los escritos espirituales se debe a un intento mágico de aprisionar la palabra de inspiración religiosa con el fin de dominarla, de poseer su eficacia sobrenatural, de poderla utilizar y servirse de ella.

El autor de estas páginas tiene una doctrina diferente. Para él, la fijación escrita, lejos de ser una cosa reprobable, es más bien el primer paso para emprender el camino del cumplimiento de cuanto ha conocido el alma ser exigencia del divino querer. La finalidad que el autor persigue está condicionada por el miedo a perder las santas luces e inspiraciones. El breve escrito tendrá como finalidad dar firmeza y consistencia mediante la redacción y la escritura a todo ese mundo de fugaces intuiciones, de súbitas ilustraciones, de internos estados de ánimo de conmoción gozosa ante el paso de Dios o las locuciones íntimas del Creador. Es la preocupación espiritual que está en el origen, incluso, de la misma Sagrada Escritura.

La decisión de consignar por escrito tiende a una meta ulterior: cumplir resueltamente cuanto en dichos propósitos escritos se contiene.

Para llevar a cumplimiento esta resolución, el texto de la M. M. ofrece dos ayudas: «Facilitarme ese sendero y poderlo recorrer con seguridad».

Las resoluciones escritas en las que se condensan las gracias del tiempo de la conversión, producen dos efectos: «estímulo para perseverar» y fuerzas para superar mediante continuos esfuerzos, el obstáculo grande de las propias dificultades y repugnancias.

Terminan los propósitos con una invocación: «Concédame pues Jesús la gracia de un buen principio y santa perseverancia».

Indiquemos solamente que el comienzo bueno al que alude es la nueva vida que va a empezar la novicia Cencelli cuando haya emitido

La llamada a la M. M. produce en el alma las mismas reacciones que experimentó Jesús ante su propia muerte en Getsemaní. Por eso, al llegar el santo a este punto, establece un paralelismo entre las reacciones de Jesús ante la necesidad de morir en la cruz, y el alma que adivina en el fondo de las exigencias divinas un final terrible de muerte. Para comprender esta tipología de fondo hagamos una pequeña sinopsis del relato evangélico del Getsemaní y la sensación de agonía que experimenta el alma a la propuesta de la M. M.

EL GETSEMANI DE JESUS

- a — La turbación ante la hora que se avecina, (Jn. 12,27) con una reacción de suma tristeza y angustia espiritual (Mt. 26,37 paral.).
- b — La prueba simbolizada en el cáliz (Mt. 26,39 paral.) en concreto es la muerte (Hb. 5,7).
- c — La prueba de la muerte es una obediencia (Fil. 2,8; Hb. 5,8).
- d — La voluntad humana de Jesús siente un fuerte rechazo. (Mt. 26, 39a, paral.).
- e — La tensión dolorosa se resuelve en aceptación del querer de Dios (Mt. 26,39b, paral.).
- f — El espíritu es fuerte, la carne débil (Mt. 26,41, paral.).
- g — La aparición del ángel le conforta. (Lc. 22,43).

EL GETSEMANI DEL ALMA

- a — «Señor, con sólo pensarlo, la humanidad se horroriza, tiembla, se desalienta».
- b — «Queréis que muera con Vos sobre la Cruz, muerta de muerte mística».
- c — «Es necesario morir y obedecer».
- d — «¡Oh Dios, qué violencia!».
- e — «Debo abandonar una tal reflexión para poder correr en fe y a ciegas... a la fuente de las divinas disposiciones...».
- f — «El espíritu está pronto para alcanzarla...».
- g — «Con la infalible certeza de que no faltará vuestra ayuda...».
(E, 13).

Esta tipología de Getsemaní da al tema de la M. M. desde la misma presentación, un enfoque sumamente interesante. Todo el tratado vendrá a ser como un recorrido de los misterios de la Pasión, desde la Agonía hasta la Resurrección. El tema de Getsemaní aparece en la introducción misma, como lo estamos viendo. La Resurrección se

hará presente al final del § XVII: «Para resucitar después con Jesús triunfante en el cielo». La mención del Getsemaní al comienzo mismo o exordio cuadra muy bien con la finalidad de dicha sección orientada a crear en el alma las disposiciones favorables para aceptar el duro programa de la M. M.

Añádase a todo esto que fue en Getsemaní donde Jesús empezó a vivir anticipadamente su Pasión. El abandono del Padre que caracterizaría la muerte en la Cruz, tuvo una experiencia previa y preparatoria en la agonía del Huerto. Allí fue donde realizó el acto de más perfecta sumisión que había de constituir la motivación principal para la aceptación de la muerte en cruz.

La naturaleza de la M. M. queda bien señalada: «Queréis que muera con Vos en la Cruz». Esta confesión del Exordio revela que la M. M. tiene su momento culminante en la reproducción del morir físico de Jesús en una forma espiritual y anticipada. En efecto, continúa la frase: «Muerta de muerte mística». Según esta importante afirmación del Exordio, lo que el alma quiere vivir en el fenómeno espiritual de la M. M. es un estado espiritual que corresponda a las disposiciones con que Jesús aceptó su propio morir físico. Se trata de un *morir ahora* con Cristo, adoptando las interiores disposiciones que animaban a Jesús en su morir sobre la cruz.

Sin embargo no es ésta la única perspectiva del autor. Poco más adelante matiza su pensamiento de la siguiente manera: «Antes debo someterme a mil muertes». ¿De qué muerte se trata aquí? La lógica del texto no tiene otra referencia precedente sino el morir místico actual del alma.

La identificación con las disposiciones de Jesús en su muerte es algo tan perfecto y supremo, que exige una serie de preparaciones o de pequeñas y parciales muertes en número incontable. Sólo después de esta continua muerte se llega al místico morir. Pero creemos que esta explicación no agota las virtualidades del texto paulicruciano. Fácilmente se adivina en el fondo una alusión a la definitiva muerte física del que vive esas muertes parciales en su propia muerte somática. Incluso en la muerte de Jesús, la muerte plena, perfecta y total, fue la que sufrió en la cruz. En el alma llamada a la meta espiritual de la M. M. sucede algo parecido. Puede esforzarse por anticipar y adelantar a momentos anteriores a su propio morir, la participación en el morir de Jesús. Pero también ella vivirá su muerte plena y per-

fecta en el instante último de su vida. Ahora bien, esa muerte no es M. M. sino muerte física. Morir místico es todo morir espiritual en un tiempo distinto y previo a la muerte física de cada cual.

Es menester puntualizar también que la M. M. no es la anticipación sacramental del bautismo, ni la participación en el morir litúrgico de Jesús en la Eucaristía. Tampoco lo son las mortificaciones o privaciones, sino la participación en las disposiciones espirituales del morir histórico de Jesús.

5. Las características accidentales de la M. M.

La primera característica de la M. M. es su *dureza*: «Muerte demasiado dura para mí». Esa dureza tiene una explicación, no sólo en la dificultad objetiva y el dolor sumo de la M. M., sino también en la innumerable serie de pequeñas muertes que la preceden, la preparan y la posibilitan. La M. M. es el final de un proceso. Evidentemente, estamos en presencia de innumerables muertes de tipo *ascético* que llevan al alma a un término de M. M.

La M. M. es paradójica. Es, a la vez, dura y *suave*: «Demasiado dura, pero suave». ¿Cuáles son los aspectos suaves de la M. M.? Ante todo, la compañía y asociación perfecta con el morir mismo de Jesús en la Cruz: «Queréis que muera con Vos sobre la Cruz». Una vez que Jesús ha sufrido el primero la muerte de Cruz, queda facilitado y endulzado el camino para sus seguidores. Esa M. M. es una consecuencia del seguimiento de Cristo. Siempre Jesús va por delante, experimentando el primero, y solo, la dureza del camino. Luego, detrás de él, vienen los seguidores. Mas no es Jesús únicamente el que va primero y antecede a los seguidores, sino también el que está siempre con los imitadores. La necesidad de la Cruz y de la muerte forma parte lógica del seguimiento de Jesús. De ahí que la M. M. sea un morir con Jesús, y como Jesús, en la Cruz. Por esta realidad se convierte la M. M. en algo suave para el que quiere reproducir en sí el morir de Jesús.

El segundo motivo que hace suave esta muerte es la ayuda que el Señor otorga a los que llama a ese camino espiritual: «Si Vos lo queréis, no faltará vuestro auxilio para lograrla». La M. M. supone,

por tanto, una vocación peculiar que incluye las necesarias ayudas para su plena realización.

La suavidad del alivio que produce en el alma la certeza del divino auxilio parece al alma una cosa tentadora, cual si pudiera apoyarse excesivamente en ella. Por eso reacciona inmediatamente: «Debo abandonar una tal reflexión». La única suavidad aceptable es la pura y desnuda convicción en que en esta vocación personal se contiene un singular designio de Dios sobre el alma llamada a vivirla: «Para poder correr en fe y a ciegas con toda indiferencia, como ciervo sediento, a la fuente de las divinas disposiciones, con un abandono total en Vos».

He ahí la única suavidad: pura fe, santa indiferencia, identificación con los eternos designios de Dios. Por eso, el único cuidado y preocupación consistirá en el cumplimiento del querer de Dios. «No buscándome a mí misma, sino únicamente que Dios se complazca en sí mismo, con el cumplimiento de su voluntad».

Nótese que no dice que Dios se complazca en que las criaturas cumplan su voluntad, sino que alude únicamente a la complacencia divina porque sus planes se realicen. El es el principio del querer divino y el fin de su complacencia.

6. El abandono en Dios

El místico morir consiste en abandonarse por completo en Dios. Esta explicitación la tenemos en el siguiente texto:

«... con un abandono total en Vos, dejándome guiar como Vos queréis, no buscándome a mí misma, sino únicamente que Dios se complazca a sí mismo con el cumplimiento de su voluntad».

Es la primera vez que en el tratado aparece la palabra «abandono». En san Pablo de la Cruz tiene esta palabra un sentido preciso, si bien a veces la utiliza como sinónimo de *resignación* y de total unión con el querer de Dios. En el presente texto el abandono significa la forma más amplia y perfecta de la renuncia al propio querer, al propio juicio, a la preocupación egoísta de uno mismo, y el deseo desinteresado de que Dios sea en sí mismo infinitamente dichoso. La primera característica de ese abandono es la «santa indiferencia»; su objeto son «las divinas disposiciones»; los actos concretos:

«dejarse guiar»; el «desinterés» por uno mismo; el motivo final: la suma complacencia de Dios en sí mismo.

La disposición subjetiva del alma frente a este ideal de perfecta muerte por abandono en el querer de Dios, es una ansia incontenible de «correr como ciervo sediento a la fuente de las divinas disposiciones».

II. LA ESENCIA DE LA MUERTE MISTICA

Cuanto acabamos de exponer es el contenido del Exordio en cuanto anticipación de toda la temática del tratado. Por eso se puede tomar esta parte del escrito paulicruciano como la entrada en materia que señala las condiciones previas a la M. M. Veamos ahora en qué consiste la M. M. en acto.

1. La M. M. como retorno a la nada creatural más profunda

«Me anonadaré en mi misma admirando cómo quiere Dios recibir semejante mínima complacencia de una miserable criatura, lleno de defectos y pecados, y con este motivo me humillaré siempre dentro de mi misma estimándome como soy, y tendré un concepto altísimo de Dios, en cuanto Señor de todo, amor inmenso, juez inexorable, bondad sin fin. ¡Ob Dios! (Exordio).

No me moveré en absoluto de mi nada si no soy movida por Dios, primer principio y último fin, y no me alzaré entonces más de lo que Dios quiere, a fin de no llegar a precipitarme y caer por mi presunción. ¡Señor mío!» (§ I).

Al pasar del Exordio a la Confirmación san Pablo de la Cruz se sitúa en el nivel más elevado de la metafísica del ser creado para imponer desde allí su enseñanza acerca del místico morir. En el plano más profundo y esencial esta muerte es un retorno misterioso a la nada creatural donde el alma encuentra el todo del Dios increado. Esta afirmación es de gran importancia. Por ello le hemos de dedicar una atención un poco más detenida.

En la doctrina mística de san Pablo de la Cruz llama la atención su preferencia por el tema del *aniquilamiento* como medio para llegar a la totalidad del ser. Esta preferencia se pone de manifiesto en la gran cantidad de sinónimos de que echa mano para expresar la misma idea, y la multitud de lugares de su Epistolario en que vuelve sobre el tema. Como sinónimos encontramos los siguientes: *abismarse en la nada, anonadarse, arrojarse en la nada, hundirse en la nada, estarse en la nada, permanecer en la nada, desnudez y aniquilamiento interno, etc.*

¿Qué significa para san Pablo de la Cruz *aniquilarse*?

Para comprender el pensamiento del santo sobre el particular situémonos esquemáticamente dentro de la teología católica corriente.

Entre el ser y el no-ser, el hombre aparece como una realidad que participa de ambos en la forma siguiente. Por la conciencia de la nada entitativa de donde surgió su ser, el hombre es susceptible de un retorno concienical a la propia nada. Es lo que san Pablo de la Cruz llama *niente avere* (no tener nada). Es decir, nada poseer de ser: nada ser por sí mismo, ni intentar afianzarse en el ser propio, que es un ser otorgado por don.

Por la conciencia de una sustancial impotencia operativa, es capaz de revivir y actualizar la carencia de todo dinamismo autónomo y sustentado en el propio ser. Es lo que el santo llama *niente potere* (no poder nada).

Por la conciencia de la congénita ausencia de saberes, el alma concienicalmente puede regresar al momento de su pre-ser, mediante una actitud que el santo llama *niente sapere* (no saber nada).

Situado entre el ser y el no-ser, el hombre puede continuamente optar por uno de los extremos de su condición contingente. Por la conciencia de su no-ser se sumerge en su propio pre-ser. En este sentido, se puede decir que se aniquila. Pero esa inmersión aniquilativa en el propio *pre-ser*, es una inmersión en el *siempre-ser* de Dios.

Para san Pablo de la Cruz aniquilarse en sí mismo es aceptar esta nada, situarse en ella.

El acto siguiente a este conocimiento de la propia nada es su aceptación sumergiéndola en la infinitud de Dios.

San Pablo de la Cruz une ambos actos en una singular instantaneidad, cual si no hubiera entre ellos ninguna prioridad. «Cuando

el alma iluminada por la santa fe conoce esta verdad, hace desaparecer su horrible nada en el todo infinito que es Dios». Una sola iluminación revela al instante la esencial referencia entre la nada de la criatura y el todo de Dios. Al ser un conocimiento referencial o relacional, ninguno de los extremos es comprensible sin el otro extremo: *Nada-Todo* son inseparables, se reclaman esencialmente en su mutua comprensión. De ahí que, en el instante en que el alma profundiza en su nada, descubra en ella el todo del ser absoluto. En este sentido cabe decirse que el aniquilamiento de sí mismo no es en modo alguno fin en sí mismo, sino la condición previa para perderse o sumergirse en Dios.

Pero además de esta instantánea comprensión de los dos extremos del ser (finito e infinito) se da, según san Pablo de la Cruz, otra forma más concreta de aniquilamiento propio que es la cesación de los actos concretos por los cuales se afirma el «algo» de la criatura contra su esencial nada creatural. Hay como una relación de causalidad entre el conocimiento de la propia nada, la inmersión en el todo de Dios y la permanencia en esa inmersión cesando voluntariamente los actos afirmativos del propio ser creatural. Se diría que el alma, una vez iluminada respecto de su constitutivo *no-ser*, quiere sacar las consecuencias permaneciendo en un *no-afirmar* el ser contingencial, mediante los actos concretos en los cuales dicha contingencialidad se añanza, consolida, autoafirma, poniendo en peligro la realidad del *no-ser* creatural descubierta en el instante de la iluminación superior. A este respecto el santo se complace en recordar la célebre frase del Señor a santa Catalina: «Yo soy el que soy, tú eres la que no eres».

Según el santo, el alma debe retornar a ese estado del conocimiento de la propia nada, después que la iluminación de la fe la elevó al conocimiento del todo de Dios, permaneciendo gustosamente en ese estado de la consideración de la propia nada.

Para san Pablo de la Cruz esta forma de aniquilamiento es la realidad fundante de toda la existencia espiritual. Cuando habla de él, tiene acentos de elevada inspiración lírica y no acierta a expresar el entusiasmo que tal ejercicio le procura: «¡Oh qué noble ejercicio es éste de aniquilarse en presencia de Dios en pura fe y sin imagen alguna para arrojar esta nada nuestra en aquel Todo que es Dios, y perderse allí en aquel mar inmenso de caridad infinita, donde nada

el alma quedando penetrada por dentro y por fuera de este infinito amor!»²⁹⁷.

¿En qué sentido esta inmersión en la propia nada creatural es M. M.? Entre la nada creatural y el todo de Dios está la realidad intermedia del «yo» humano como **dimensión autodinamizadora del ser contingente del hombre**, tentado de plenificarse desde sí mismo y por sí mismo. Si ese yo se repliega sobre la contingencia creatural para buscar allí su realización, el hombre es contingente en la doble formalidad de su propio constitutivo, y de la fijación concienical en la misma. Pero si su conciencia, desprendiéndose de su tendencia al repliegue sobre su condición finita, se adhiere y se fija en lo infinito e increado de donde procede su soporte existencial, entonces muere a lo creado y nace al infinito increado.

Es este el sentido profundo del aniquilamiento como forma suprema y metafísica del morir espiritual o místico.

Buscando una analogía cristológica a este morir por aniquilamiento y vaciamiento de sí, la encontramos en la kénosis por la cual el Cristo preexistente se concentra en la realidad creada y humana que es la naturaleza de Jesús y alcanza su grado sumo en el despojo obediencial hasta la muerte de cruz.

2. La M. M. como renuncia a la actividad autónoma del querer

«Permaneceré resignada y pronta al divino querer, no anhelando ni rehusando nada e igualmente contenta con cualquier querer suyo. Me despojaré de todo con un total abandono de mi misma en Dios, dejando enteramente a El mi cuidado; él sabe y yo no, lo que me conviene, y no obstante recibiré con igual resignación tanto la luz como las tinieblas, tanto las consolaciones como las calamidades y las cruces, tanto el sufrir como el gozar; en todo y de todo le bendeciré y más que nada por la mano que me azota, fiándome enteramente de El. Y si acaso me quisiera agraciar con su presencia, o sólo con los efectos de la misma, o con el acto práctico y continuo, no me aficionaré jamás al gusto del espíritu, ni me afligiré por el temor de verme privada del mismo, sino que muy dispuesta a la pena merecida por sus abandonos, le brindaré siempre el don de la pura y desnuda voluntad mía, ofreciéndole a El mismo, un alma Crucificada y muerta, y Jesús Crucificado y Muerto, puesto que a El así le place; contenta y resignada volveré a las tinie-

297. L. I, 484-485.

blas y agonias, cuando así lo quiera, rogándole me permita poder decir: Espero la luz después de las tinieblas; ¡Te adoro, Jesús mío, y me siento morir por no morir! ¡Oh qué santa muerte! ¡Por qué en agonía» (§ II).

La M. M. por la inmersión en la nada creatural es posible gracias al dinamismo de la voluntad que pone en movimiento al entendimiento para no saber sino el todo de Dios y la propia nada, para no buscar ninguna realización por vía de poder. Ahora bien, para que la voluntad realice toda esa muerte, es menester que ella esté en primer lugar muerta mediante una muerte que es la plena identificación con el querer de Dios.

Es en el párrafo II donde el santo desarrolla su doctrina acerca de este morir de la voluntad.

Este párrafo es el más largo y —en cierto sentido— el más decisivo en orden a la realización del místico morir, pues toda actividad procede del querer. Si este primer principio dinámico no sufre su respectivo morir, no hay posibilidad de realizarlo en ningún otro ámbito.

Dejando de lado la exposición de cada una de las afirmaciones del santo en este punto, preferimos señalar la dimensión de M. M. que en este aspecto particular se da.

En la vida de Cristo el acto más difícil de obediencia al Padre consistió en esta perfecta sumisión de su querer al del Padre. El conflicto de voluntades aparece bien en la oración del Huerto: «No se haga mi querer sino el tuyo» (Lc 22,42). Pero también se hace patente la subordinación del querer humano al querer divino, para lo cual es menester muera primero aquél. Pero el momento supremo de la sumisión del querer humano de Jesús al querer del Padre, se dio en la muerte en cruz cuando entregó su espíritu aceptando enteramente la voluntad divina. Todos los otros momentos de la vida de Jesús, en que se exterioriza su ardiente deseo de agradar en todo al Padre, no hacen sino anticipar la plena y perfecta sumisión del momento último. Al decir «mi comida y mi bebida es hacer la voluntad de mi Padre» (Jn. 4,34) o cuando declara abiertamente: «No busco mi querer sino el querer del que me ha enviado» (Jn. 5,30), o también: «He bajado del cielo no a hacer mi voluntad sino la del que me envió» (Jn. 6,38) no hace otra cosa sino descubrir el estado de muerte en que se encuentra el querer humano de Jesús.

La muerte mística de la voluntad acontece en esta cesación de los quererres propios, reproduciendo las disposiciones volitivas de Cristo en su plena sumisión al querer del Padre.

Este morir a la propia actuación de la voluntad aparece en el tratado diferenciado en una serie de concretas muertes que merecen detallarse.

a) *La M. M. a los actos del querer propio*

La muerte a todo querer propio se expresa en las siguientes palabras: «Permaneceré resignada y pronta al divino querer». A continuación se enumeran las muertes que esta decisión conlleva: «No anhelando ni rehusando nada e igualmente contenta con cualquier querer suyo». *Anhelar* y *rehusar* son las formas generales de la actividad volitiva. El anhelo es el deseo; el rechazo y la inaceptación se incluyen en el acto del rehusar. El aspecto de muerte se contiene en aquello de «me despojaré de todo con un total abandono de mí misma en Dios, dejando enteramente a él el cuidado sobre mí».

A la muerte activa de los actos del querer propio se añade otra muerte no menos dolorosa. Es la muerte de las reacciones de descontento o rechazo a las disposiciones divinas que el alma ha de sufrir pasivamente. A ellas alude cuando dice: «Recibiré con igual resignación tanto la luz como las tinieblas; tanto las consolaciones como las calamidades y las cruces; tanto el sufrir como el gozar; en todo y por todo le bendeciré y más que nada por la mano que me azota, fiándome enteramente de El».

b) *La muerte de los apegos*

La M. M. de la voluntad reviste otra forma importante y se refiere a los apegos y apetitos. «Si acaso me quisiera agradecer con su presencia o sólo con los efectos de la misma, o con el acto práctico y continuo, no me aficionaré jamás al gusto del espíritu, ni me afligiré por el temor de verme privada del mismo».

c) *El don de sí*

El despojo del propio querer no sólo lleva a evitar el apego sino que tiende a consumarse en un don perfecto. ¿En qué consiste este

don de sí que el alma realiza en una disposición de total desapego del gozo y del dolor? «Le brindaré siempre el don de la pura y desnuda voluntad». Esta es la meta del desapego y del aniquilamiento: el don de la *pura y desnuda* voluntad. No se trata de ofrecer una voluntad aniquilada o reducida a la nada por la negación de los actos concretos al modo quietista o budista. Lo que el alma ofrece es la voluntad *pura* (reducida al único y puro objeto de querer) y *desnuda* (despojada y desasida de lo que no es el querer de Dios).

Y la ofrenda de la voluntad pura y desnuda se realiza de una manera del todo especial. No es la sustancia de la voluntad la que se convierte en objeto de ofrenda. Tal ofrecimiento sería la entrega de la pura posibilidad de querer. No es ese el tipo de don que realiza la voluntad pura. Lo que ofrece es una realidad ajena al mismo ser de la voluntad; el alma ofrece *El a El*, es decir: *Cristo a Cristo*.

La frase en este lugar se hace oscura y de difícil exégesis. En los párrafos precedentes no hay mención alguna de Cristo. Aquí de repente entra la persona de Jesús sin preparación previa.

Además de esto, la lógica parece sufrir una quiebra. En efecto, se trata del ofrecimiento de la voluntad pura y desnuda, y luego se menciona un objeto de ofrecimiento que no pertenece al ser que hace la ofrenda: «Ofreciendo a El mismo».

d) *La muerte de la voluntad por la divina derelicción*

Una vez que el alma en el estado de gozo espiritual y el pensamiento puesto en la pena merecida hace el ofrecimiento de su pura y desnuda voluntad, se dispone a aceptar las tinieblas y la agonía: «Contenta y resignada, volveré a las tinieblas, cuando así lo quiera».

El estado del alma que sufre en perfecta aceptación las tinieblas y las agonías se denomina «muerte en agonía». El concepto es sutil y lleno de profundas enseñanzas. No se trata de una muerte física. Pero tampoco es una vida de normal existencia, sino una vida de hondo sufrir. De un sufrir que prepara la muerte y la provoca: es una agonía. Es una muerte del espíritu y una agonía del cuerpo. La tensión que ello provoca hace desear al alma el equilibrio entre la muerte espiritual y la muerte corporal. Por eso exclama: «Muerdo por no morir... Me siento morir por no morir». Y en este estado violento el alma tiene que servirse de motivos de esperanza, hasta el

punto de suplicar a Dios le mantenga esta esperanza de poder gozar de la luz después de las tinieblas: «Espero la luz después de las tinieblas». En estas palabras se resuelven las antítesis *luz-tinieblas*, *consolación-aridez*, *padecer-gozar*.

El tema de la muerte de la voluntad en la derelicción del alma de parte de Dios forma el objeto central del párrafo III:

«Si Jesús me quisiera desolada, muerta y sepultada en las tinieblas, reflexionaré que debiendo por mis enormes pecados estar merecidamente en el infierno, ser bondad de mi Dios habérmelo cambiado por tales penas, me asiré fuertemente al áncora de su potentísima misericordia, a fin de no menospreciar su grandísima bondad desconfiando de la misma. ¡Qué bondad la de Dios!».

La muerte del propio querer vivido en el más doloroso de los abandonos de parte de Dios, se introduce con esta clara referencia a la divina voluntad que hace morir el propio querer: «Si Jesús me quisiera...»

Esta condicional estructuralmente se relaciona con: «Y si acaso me quisiera agradecer...» del § II. De esta manera, la parte referente a la muerte de la voluntad por el dolor adquiere un desarrollo importante, sensiblemente igual a la sección en que se expone la muerte en el gozo espiritual.

El tema de la derelicción repite el mismo motivo del párrafo precedente, a saber: la pena merecida por los pecados:

- «Muy dispuesta a la pena merecida de sus abandonos».
- «Debiendo por mis enormes pecados estar merecidamente en el infierno».

Las diferencias son, sin embargo, notables: en el primer caso, la pena merecida son los abandonos espirituales. En el segundo, el infierno. En ambos casos, lo que mantiene el alma en su estado de aceptación, es la esperanza:

- «Rogándole me permita poder decir: Espero la luz después de las tinieblas».
- «Me asiré fuertemente al áncora de su potentísima misericordia».

El abandono de Dios adquiere aquí caracteres trágicos. Se trata de *desolación, muerte y sepultura*: Tenemos aquí un eco de las desolaciones espirituales del autor de la M. M. llamado por algunos autores «el príncipe de los desolados». «Si Jesús me quisiera desolada, muerta y sepultada en las tinieblas».

Habiendo merecido el alma las penas del infierno, la intensidad de los sufrimientos es comparable a la condenación merecida.

En la desolación y derelicción divinas el alma mantiene las disposiciones del abandono bajo la forma de la confianza, superando la tentación de la desesperanza: «A fin de que, desconfiando de su misericordia, no ofenda su grandísima misericordia».

La extensión que en el texto de la M. M. se concede a la exposición acerca de la muerte de la voluntad revela la gran importancia que su autor da a las operaciones propias de esta potencia. Se diría que morir de M. M. supone, como parte muy principal, dar muerte al propio querer. ¿Cómo concibe esta muerte el texto del tratado? No seremos prolijos en esta sección toda vez que el tema ha quedado bastante clarificado en el análisis estructural de los dos párrafos que se le consagran en el tratado. He aquí los principales contenidos:

- a — La etapa primera es la muerte del querer humano mediante la *sumisión o resignación* (rassegnazione: starò rassegnata) a las intervenciones de Dios que contrarían el querer humano en sus decisiones autónomas y apegadas al propio querer.
- b — La *resignación o sumisión* pone al alma en un deseo profundo de llegar a un ideal de plena aceptación del querer divino, cuyas exigencias serían globalmente: *nada anhelar, nada rehusar, igualmente contenta con cualquier querer suyo*.
- c — Este ideal exige una disposición superior de *abandono* de sí mismo en Dios. Un abandono cuyo primer objeto es la superación de los cuidados propios, es decir: el traspaso generoso de la obsesión procuradora de la personal realización.
- d — La piedra de toque de la autenticidad de este abandono y cesión de la responsabilidad de autoperfeccionamiento es la indiferencia para lo agradable y desagradable, el sufrir y el gozar.
- e — En gozo o dolor, la meta del despojo del propio querer es llegar a una condición de voluntad *pura y desnuda* que no tiene nada que ofrecer como querer propio u ofrenda propia, sino

que se identifica con el querer divino-humano de Jesús, y se queda ofreciendo el alma dolorida y sumisa de Jesús al Padre.

- f — Esta es una muerte no física, sino espiritual. Muerte en agonía por la conciencia de la desnudez de los propios quererres y la muerte psicológica y volitiva en que se encuentra puesta el alma. Es muerte espiritual (agonía) que anhela como término final de equilibrio entre el estado interior de muerte espiritual y el estado exterior de vida despojada y desnuda de propios quererres, la muerte corporal. «Me siento morir por no morir».

3. La M. M. y el puro amor

«Me despojaré de todo interés mio propio, no aspirando a pena ni premio, sino sólo a la gloria de Dios y al puro gusto suyo, no buscando permanecer sino entre estos dos términos: agonizar aquí hasta que Dios quiera y morir aquí de puro amor suyo. ¡Oh cuán bendito el amor de Jesús!» (§ V).

«No buscaré ni amaré otra cosa sino sólo a Dios, porque con esto únicamente, gozaré del Paraíso, la paz, el contento y el amor; y me armaré de un odio santo e implacable contra todo cuanto me pudiera apartar de El. ¡Jesús mio, jamás pecado en el corazón!» (§ VI).

Estos párrafos leídos fuera de su contexto podían dar pie para considerar a san Pablo de la Cruz como un autor quietista. En efecto, su pensamiento está formulado en una terminología que bien podría haberla suscrito un partidario del puro amor: «Me despojaré de todo interés mío propio, no aspirando ni a pena, ni a premio, sino sólo a la gloria de Dios y, al puro gusto suyo». Para el autor del tratado hay una indiferencia tal por el premio o castigo, que considera como meta de su obrar sólo la pura gloria de Dios. Los motivos de puro amor aparecen expresados claramente al final del párrafo: «No buscando sino permanecer entre estos dos términos: agonizar aquí hasta que Dios quiera, y morir aquí de puro amor». Pero la expresión es solamente quietista en su tenor material. Lo que podría sonar a posturas fenelonianas es simplemente una concesión oratoria al deseo de amor absoluto. Todo el resto del tratado, particularmente la Parte II, excluye claramente una espiritualidad quietista.

El párrafo VI mira la conformidad con el querer de Dios desde el punto de vista de la exclusión del pecado. Es extraño el propósito referente al pecado en este lugar avanzado ya del tratado. La resolución significa una voluntad firme de evitar el más mínimo pecado, como la realidad que más directamente se opone al divino querer. La M. M. exige, una muerte total al pecado como dice el apóstol san Pablo en Rom. 6,2.10.

Esta M. M. al pecado es consecuencia del puro amor que se describe en la frase primera del párrafo: «No buscaté ni amaré otra cosa sino sólo a Dios... y me armaré de un odio santo e implacable contra todo cuanto me pudiera apartar de El» (§ VI).

El párrafo VII avanza más en la línea de la superación del pecado y de cuanto se opone al puro amor.

«Alejaré de mí todo loco temor que pudiera hacerme pusilánime en su santo servicio, con esta sola máxima de que, siendo fiel y fuerte en Dios, El siempre será mío, le temeré sólo a El, huyendo siempre de cuanto pudiera acarrearle disgusto, y por tanto estaré siempre sobre mí misma, procurando con todas veras no causarle disgusto voluntariamente, por mínimo que fuera, hasta donde me fuera posible con su divina gracia. ¡Oh qué hermosa esperanza!».

Es una resolución que expresa el rechazo de toda imperfección: «Huyendo siempre de todo cuanto pudiera acarrearle disgusto... procurando con todas veras no causarle disgusto voluntariamente, por mínimo que fuera, hasta donde me fuera posible con su divina gracia». La base para tal resolución es la muerte a todo temor o pusilanimidad como fuerza negativa y paralizante en el proceso de la unión con el divino querer: «Alejaré de mí todo loco temor que pudiera hacerme pusilánime en su santo servicio».

La M. M. por puro amor trae como consecuencia el morir a toda morbosa preocupación o complejo de culpabilidad Este punto lo trata el autor en la resolución VIII.

«Si por mi debilidad cayere en cualquier error, me levantaré inmediatamente por el arrepentimiento, reconociendo mi miseria, y lo que soy, y lo que puedo, rogando a mi Dios, cabeza en tierra, con lágrimas en los ojos y suspiros en el corazón, en demanda de perdón y de gracia para no traicionarle más, antes bien, para unirme más establemente a El. No me detendré aquí más de lo que me conviene, a fin de reconocerme miserable a mí misma, sino que tornaré a El diciendo: ¡Dios

«mía, Jesús mío, este es el fruto que puedo daros; no os fieis de mí, soy miserable!».

La superación del complejo de culpabilidad es una de las metas psicológicamente más difíciles de alcanzar. Para ello no basta el perdón sacramental. No basta el abandono en Dios. Tampoco es suficiente muchas veces el recurso al puro amor, pues el recuerdo del pecado y de la infidelidad deja al alma vulnerada. San Pablo de la Cruz incluye esta muerte al recuerdo turbador del pecado como consecuencia del morir en el puro amor. Sólo una inmersión amorosa en la infinita misericordia de Dios en el fondo amargo del propio pecado lleva a la muerte mística, como la inmersión en la propia nada lleva a la pérdida de uno mismo y de la propia nada creatural en la infinitud del acto increado divino. La aceptación de la propia culpabilidad pone al alma en una muerte al propio pecado, que se vive en la gracia infinita del ser de Dios.

4. El con-morir doloroso con Cristo

Las dimensiones de la M. M. que estamos analizando nos han revelado las diversas actitudes espirituales que constituyen la esencia del morir místico. Veamos ahora el elemento característico que hace de este morir no una muerte meramente filosófica o antropológica sino una muerte mística con Cristo y como Cristo. Este tema lo desarrolla el tratado en su párrafo IV:

«Procuraré con todas veras seguir las huellas de mi Jesús, si me hallare afligida, abandonada, desolada, le haré compañía en el Huerto. Si despreciada, injuriada, le haré compañía en el Pretorio. Si deprimida y angustiada en las agonías del padecer, le haré fielmente compañía en el Monte, y con generosidad en la Cruz, con la lanza en el corazón. ¡Oh qué dulce morir!».

El morir místico con Cristo había sido tocado en el Exordio por modo de anticipación. En este párrafo se desarrolla de forma más detallada, si bien dentro del esquematismo de los propósitos del Reglamento de Vida.

En este párrafo IV la M. M. se presenta como un con-morir con Cristo. En los párrafos IX-X continúa la misma idea, por eso expo-

nemos en forma seguida estos tres párrafos señalando los puntos comunes relacionados con el morir por medio de la participación en los sufrimientos de Cristo.

Ya en el § II se había hablado de un estado de total identificación con Cristo Crucificado como el punto culminante del morir místico por la aceptación del querer de Dios. Ahora aparece dicho morir como un acompañamiento a Cristo en el curso de toda su Pasión hasta realizar en la cima del Calvario la muerte mística con la lanzada en el corazón.

En el párrafo IV son tres los momentos de la Pasión del Señor que atraen particularmente la atención del autor: *Getsemani*, el *Pretorio*, el *Calvario*. Y en cada uno de ellos descubre una singular ejemplaridad. En el Huerto de los Olivos: motivos para superar la *aflicción*, el *abandono* o *derelicción* y la *desolación espiritual*. En el Pretorio, la ejemplaridad es doble: *desprecios* e *injurias*. Los sufrimientos que son a la vez corporales y espirituales, encuentran sus motivos de superación en el Calvario y son los siguientes: *depresión física*, *angustia espiritual*, *agonías del alma*. Por fin, la *muerte* con la lanzada al corazón.

Esta enseñanza se prolonga en el párrafo IX:

«Fundamentaré siempre mi corazón en Dios, apartándolo con todo mi poder, con fuerza, de la tierra y de todo lo que no sea El. Quiero que sea habitación de Jesús y convertirmelo en un Calvario de penas, como la bienaventurada Clara de Montefalco, entregando su llave sólo a El, a fin de que sea su dueño absoluto para habitar allí a su gusto y poner en él lo que le plazca. Mi corazón no será ya mio, porque ni siquiera soy yo mia, mio sólo será Dios. ¡He aquí mi amor!».

Este texto es particularmente significativo, más que por las exposiciones nuevas, por la tipología espiritual que en tal número se contiene. Los grandes místicos han escogido cada cual su montaña preferida para encontrar en su cima aquella plenitud o perfección peculiar de su espiritualidad. Los taboritas, palamitas y hesiquiastas han idealizado el Monte Tabor como la montaña de la perfección. La tradición sináitica del A.T. y de la época cristiana han enaltecido el simbolismo del Sinaí. Entre los grandes místicos recientes san Juan de la Cruz inmortalizó el Monte Carmelo. Para los atonitas el monte de la perfección es el Athos. Para san Pablo, de la Cruz no hay otro monte

de perfección que no sea el Calvario. El ideal que persigue el autor del tratado es convertir su propio corazón en un místico Calvario, donde nuevamente se verifique la muerte, no de Jesús, sino de la propia alma.

El párrafo es, a primera vista, repetitivo. En realidad es la conclusión recapitulativa de toda la Parte I. No obstante su tenor reiterativo, contiene afirmaciones de gran interés para conocer el alcance de la M. M. No se habla explícitamente de tal muerte, pero el morir que tan insistentemente se menciona, no es otro que la M. M.

«Moriré del todo a mí misma para vivir sólo en Dios. Y ciertamente moriré, porque sin Dios no puedo vivir. ¡Oh qué vida! ¡Oh qué muerte! Viviré, pero como muerta, y con esta reflexión pasaré mi vida situándola en una continua muerte. Quiero resolverme a morir por Obediencia. ¡Bendita Obediencia!» (§ X).

Es de gran importancia el enunciado principal del comienzo: «Moriré del todo a mí misma para vivir sólo en Dios y para Dios». Esta afirmación del tratado corresponde a los textos del Epistolario que unen inseparablemente muerte mística y vida nueva en Dios.

Este dato es de singular interés, ya que la ausencia de referencias a la nueva vida en Dios ha sido uno de los puntos atacados como razón decisiva contra la autenticidad paulicruciana, como lo hemos visto más arriba.

La frase segunda del párrafo es también de gran valor. Explica de manera muy profunda las razones por las cuales el alma busca el morir místico. Es porque «sin Dios no puedo vivir». No se trata de una detestable necrofilia, sino de un incontenible ímpetu que para vivir niveles más divinos de existencia anhela entrar por el camino del morir místico.

La frase tercera es también de gran alcance. Expone claramente de qué tipo de muerte se trata cuando se habla del morir místico: «Viviré, pero como muerta». Es un estado de muerte que coexiste con la vida en la carne. Las expresiones que parecen un juego de palabras expresan con gran viveza este hecho. «Pasaré mi vida situándola en una continua muerte». Como la muerte física no coincide con la muerte espiritual, es menester seguir viviendo (físicamente) pero en un estado de muerte mística. Se trata de un estado muy particular, pues mientras el hombre vive en este mundo, hay siempre peligro de que el hom-

bre viejo reviva. Por eso se afirma que se va a transcurrir la vida (física) en una continua muerte. Una muerte continua en el sentido de un estado de muerte en que se pone el alma por la muerte al propio yo; pero al mismo tiempo un morir activo de mortificación que mantiene la condición básica de la M. M.

Por fin, el párrafo se cierra con una afirmación resuelta: «Quiero resolverme a morir por obediencia». Es la conclusión que corresponde al enunciado principal del Exordio.

Probablemente, estamos en la conclusión del material dictado por san Pablo de la Cruz de donde proviene la redacción actual de la M. M. Si el santo se hubiera dejado llevar de su preocupación habitual cuando trataba el tema, hubiera prolongado la exposición desarrollando la nueva vida, o el renacer del alma en Dios. Pero las circunstancias para las cuales encarga este escrito, le obligan a modificar el plan. El texto va a ser mandado a una joven novicia que hace su profesión. La vida religiosa es una verdadera muerte mística. Por este motivo se inicia a continuación una parte segunda en que se desarrolla — no la idea del renacer del alma en Dios— sino la realidad de la vida religiosa como estado de muerte mística.

Recogiendo ahora las ideas sobre la relación que media entre la M. M. y la Pasión de Cristo podemos resumirlas en los siguientes puntos.

- 1.º — La M. M. es, ante todo, una muerte por el aniquilamiento de sí mismo: un morir por inmersión en la propia nada y en el todo de Dios.
- 2.º — Es una muerte por el aniquilamiento del propio querer. Es morir a uno mismo para vivir sólo de Dios y en Dios, es decir: morir por el abandono de todo cuidado y preocupación propia en Dios, no viviendo sino de los intereses y querer de Dios.
- 3.º — Es una muerte por obediencia, es decir: la aceptación de otro querer —el de Dios— que sustituye, suplanta, anula y elimina el propio querer.
- 4.º — Es una muerte en Cristo y como la de Cristo.

Aniquilamiento, muerte del querer propio, obediencia, Cristo, son las cuatro dimensiones de la M. M. según san Pablo de la Cruz.

De estas cuatro dimensiones, sólo queda por desarrollar la obediencia. La dejamos para cuando toquemos el voto de obediencia, en la sección siguiente.

III. LA VIDA CONSAGRADA COMO FORMA PRIVILEGIADA DE LA M. M.

1. La vida religiosa como M. M.

Una vez que el santo ha expuesto la naturaleza de la M. M. en sus elementos esenciales aptos para ser vividos en cualquier estado, pasa a detallar las condiciones de la misma tal como se la puede vivir en la vida consagrada, considerada como una forma de vida privilegiada para realizar el ideal de la M. M. La transición de la doctrina general a las aplicaciones, la expresa con las siguientes palabras:

«Ponderaré esta máxima fuerte de espíritu de la muerte mística en los tres Votos Religiosos, de Pobreza, Castidad y Obediencia».

Máxima se entiende aquí por *axioma* o principio evidente que tiene valor de autoridad primera en la demostración. El principio importante no es aquí una afirmación concreta explícita. Es más bien el concepto sobreentendido en todo el razonamiento, a saber: la profesión religiosa es una muerte mística. O también: la vida religiosa, con sus tres votos, es un estado de muerte mística. El desarrollo del razonamiento parte de este implícito axioma, que es el principio primero y supremo que condiciona todo el resto de la exposición.

La vida religiosa como muerte, tiene una gran originalidad en el tratado de san Pablo de la Cruz. Desde siglos era conocida la doctrina sobre la ruptura con el mundo, la mortificación de las pasiones, la vida nueva que iniciaba el fiel cristiano al ingresar en la vida religiosa. Los autores clásicos han elaborado sobre el tema tratados de gran valor doctrinal. Son de todos conocidas las ideas maestras de esta teología, tales como *estado de perfección, vida religiosa, vida consagrada, estado de consejos evangélicos, testificación evangélica, etc., etc.*

San Pablo de la Cruz aporta a esta rica teología su personal concepción de la vida religiosa como estado de Muerte Mística.

La idea básica del santo es muy sencilla: el que ha profesado ha muerto al mundo. La consagración religiosa es como un segundo bautismo, con sus característicos fenómenos de inmersión en la muerte y resurrección de Cristo. Sin embargo no se detiene en dejar asentada esta doctrina. Más que la teoría de la vida consagrada como M. M., le interesan las aplicaciones de la doctrina básica que supone recibida y aceptada por su destinataria. En otro lugar hemos expuesto la historia de esta idea del santo sobre la vida religiosa. Señalemos ahora algunos puntos de mayor interés para comprender la exposición sintética que a continuación vamos a realizar sobre los votos religiosos como forma de M. M. El razonamiento parte del supuesto de que el profeso es un muerto. Inmediatamente se sacan las consecuencias de este principio.

La exposición tiene la estructura de un silogismo implícito cuyos términos se pueden explicitar en la siguiente forma. El religioso ha muerto en la profesión. Es así que un muerto está despojado de todo (pobreza), se hace insensible (castidad), no ofrece resistencia al querer ajeno (obediencia); luego, el religioso ha de comportarse como despojado de todo, insensible, sin resistencia alguna. En las demás virtudes que constituyen la parte segunda del tratado, el razonamiento tiene la misma estructura, sólo que aplicado a alguna otra virtud. Como se ve, en este punto, la M. M. se toma en el sentido de un estado de muerte. Ese estado de muerte exige que el alma esté en todo momento bien atenta a mantener su vida en estado de cadáver impidiendo el que puedan revivir las disposiciones de su vida anterior a la muerte de la profesión religiosa.

Con esta aclaración preliminar podemos señalar algunos detalles importantes en cada uno de los apartados que dedica al tema de la M. M. en los votos y en las virtudes típicas de la vida religiosa.

2. La M. M. en la pobreza

«Me figuraré muerta en la Pobreza. El muerto, me diré a mí misma, no tiene sino aquello que se le pone encima, no se ocupa de que sea bueno o malo; nada pide y nada quiere, porque no es ya de este mundo e incluso por no ser ya de esta tierra. Seré pobrísima como el muer-

to, y en cuanto me fuere posible, no tendré cosa alguna junto a mí, con esta sola reflexión, que no debo tener nada y toda cosa para mí es de más, como para el muerto, que es superflua toda cosa que se le pone encima, sin lamentarme nunca, sino que lo tendré siempre pro excesivo, por no merecer yo nada. No pediré nada, a no ser por extrema necesidad, y lo que se me diere, lo recibiré por caridad, siendo remisa en volverla a pedir, a fin de experimentar y sufrir así las incomodidades de la santa Pobreza. En la comida y en el vestido procuraré siempre lo peor, muriendo a todo deseo y gusto del sentido, no exigiendo ni reteniendo jamás nada sin licencia de mis Superiores. Y rogaré a estos que sean siempre conmigo rigurosos, satisfaciéndome menos de lo que pueden, entregándome toda a Dios. Trataré de imitar en esto a Jesús pobre en todo; siendo el Señor del cielo no desdeñó abrazar esta extrema Pobreza, llevando una vida pobrísima y abyecta en todo por mi amor y ejemplo. Me despreciaré a mí misma y gozaré de verme despreciada por los demás y pospuesta a todos. El muerto es el verdadero pobre de Jesús, no se cuida de los honores y desprecios, y no demostraré ni siquiera deseo o inclinación a cosa alguna, a fin de no verme complacida, intentaré por fin ser pobrísima, verme privada de lo que tengo, porque no es mío, y ser siempre más pobre para hacerme semejante a Jesús pobrísimo. ¡Moriré pobre en la Cruz como Vos!». (§ XI).

Comienzan las deducciones en un tono meditativo: «Me consideraré a mí misma como muerta en lo que se refiere a la pobreza». El concepto que rige la lógica de este propósito es que la realidad de la M. M. pertenece a un mundo misterioso e inexperimentable de la fe. Para actuar en la vida espiritual contra fuerzas y tendencias que son de un orden inmediato, concreto y sensible, la mente humana ha de esforzarse por dar, mediante la actividad de la imaginación y del raciocinio, una manera de concientización a esa convicción de fe, de modo que la voluntad encuentre la fuerza suficiente para actuar en consecuencia y luchar contra las tendencias no sometidas a esa realidad sobrenatural de la M. M. actuada en pura fe.

a) *El despojo total propio del cadáver*

El despojo afecta ante todo a los bienes materiales que sirven a la vida de la persona consagrada: vestido, comida, objetos de uso personal.

Respecto de estos objetos se empieza por describir las disposiciones propias del cadáver: a) No tiene más que lo que lleva puesto; b) No se preocupa de su calidad; c) No tiene acto alguno de voluntad. La razón es que ya no pertenece a este mundo. A continuación

se sacan las consecuencias de estos datos referentes al cadáver. El enunciado fundamental es el siguiente: «Por no ser yo tampoco de este mundo, seré extremadamente pobre». Es evidente la alusión a la salida del mundo por la profesión.

Las consecuencias morales que se extraen de estos principios son de dos tipos. Ante todo, la desposesión actual: «En cuanto me sea posible no tendré cosa alguna en mi posesión». Este no tener nada significa desprenderse de todo lo superfluo, como el pobre al cual todo le sobra.

b) *Desasimiento interior de las cosas*

La desposesión interior exige determinadas disposiciones interiores. La primera que se menciona es contentarse con lo que se recibe en comunidad evitando toda queja y considerándose indigna de todo. En el caso de que la persona necesite algo que no entra en lo que comúnmente se da, y se vea precisada a solicitarlo de los superiores, la muerte en la pobreza exige limitarse en estas peticiones a lo que es de extrema necesidad.

La iniciativa referente a solicitar algo que no entra en la vida común debe tener en cuenta el criterio de extremar las posibilidades de poder prescindir de esas cosas necesarias, con el fin de sentir con más realismo las incomodidades de la vida pobre.

Lo referente al vestido y la comida que ha constituido el tema de esta parte primera se cierra con un propósito relativo a la muerte de todo deseo y gusto sensible.

Todavía quedaba un punto sin tocar en este rápido repaso de las condiciones de la pobreza religiosa: el uso obediente de las cosas. En este tema se fija la atención en dos aspectos. Primeramente se propone el alma no recibir ni tener nada sin licencia de los Superiores. En segundo lugar la disposición francamente manifestada a los mismos de querer prescindir al máximo de las concesiones. El alma debe indicar a los Superiores, no sean fáciles en otorgarle tales permisos, aun cuando a veces la tendencia natural le lleve a acudir en demanda de cosas para utilidad personal.

c) *La ejemplaridad de Cristo pobre*

La parte segunda del párrafo dedicado a la pobreza, comienza con la frase: «En todo buscaré la manera de imitar a Cristo pobre». De

la pobreza de Jesús se señalan tres aspectos: a) La suma pobreza material; b) La suma abyección; c) El motivo de amor que le movió a abrazar la vida pobre desde su altísima condición de Señor del cielo.

El ejemplo de Cristo sirve al santo para introducir el segundo aspecto de la pobreza: el despojo de todos los honores y vanidades que crean en el alma una disposición de posesión espiritual.

Como conclusión al desarrollo sobre la pobreza se retoma el símil del cadáver. Para ello se unen dos ideas muy queridas a la espiritualidad de san Pablo de la Cruz: *los pobres de Jesús y la muerte*. En efecto, es sabido que el primer título dado a su Congregación era *Los Pobres de Jesús*. Para el santo, el místicamente muerto es, por excelencia, el pobre de Jesús.

3. La M. M. en la castidad

«Moriré en la Castidad sujetando mi cuerpo a toda suerte de dolores y sufrimientos por amor de mi Dios, y para que no se rebele haciéndome empañar un lirio tan bello, huiré toda ocasión y guardaré mis sentimientos con una vigilancia, de manera que no entre por ellos cosa que sea mala. El muerto no tiene sentimientos, igualmente yo tampoco quiero tener ningún sentimiento con ofensa de mi Dios.

Evitaré también toda mínima ocasión de apego, porque Jesús quiere ser sólo El el único dueño de mi corazón; y pura de intenciones, gloria de Dios, salud del alma; pura de afectos, nunca amor a las criaturas, ni a otra cosa; pura de deseos y no buscar nada sino a Jesús, que se apacienta entre lirios inmaculados. Quiero así morir a todo placer de mí misma, sacrificándome siempre en la Cruz purísima de mi Esposo Jesús. ¡Oh Muerte santa de quien vive casta por Vos, Jesús mío!».
(§ XII).

El número que se consagra a la M. M. en la castidad sigue el siguiente desarrollo conceptual. Comienza por una afirmación tajante que es como la tesis de toda la sección: *Moriré en la castidad*. De este propósito fundamental se deducen las siguientes consecuencias a modo de exigencias morales concretas del mismo: a) *En cuanto al cuerpo*: toda suerte de mortificaciones; b) *En cuanto a la afectividad*: control de los sentimientos, que se realiza de la siguiente forma:

a — Huida de toda ocasión de turbación.

b — Muerte a todo sentimiento que ofenda a Dios.

c — Huida de toda ocasión de apego.

La parte segunda describe las motivaciones que ayudan al alma a realizar la M. M. en la castidad: a — Pureza de intenciones; b — Gloria a Dios; c — Salvación de las almas; d — Pureza de afectos; e — Pureza de deseos y aspiraciones. La conclusión consta de dos frases. Ante todo se hace un resumen o recapitulación de todo el tema: *Morir a todo sacrificándome a la Cruz de Cristo.*

Las ideas fundamentales que condicionan toda la sección son las siguientes. Ante todo, el amor como idea totalizante. El alma se somete a todos los sufrimientos del cuerpo, por *amor a Dios*. Este amor es el que condiciona toda la ascética exigida por este número XII. En segundo lugar, el motivo cristológico: Jesús es el absoluto dueño del corazón. En tercer lugar, la muerte. La finalidad inicial expresada como un anhelo de muerte en la castidad se explica como una tensión hacia la imitación del morir de Cristo: *sacrificándome a la Cruz de Cristo.*

Toda la dureza de las negaciones, las mortificaciones y el dominio de sí mismo está animada por un profundo deseo de amor: el amor de Cristo y de Dios que ostenta el absoluto primado en este tema de la castidad.

La síntesis mejor de todo el párrafo se tiene en la exclamación final: *¡Muerte santa de quien vive casta por Jesús!*. Vivir en castidad es una muerte, no por necrofilia, sino por amor a Jesús.

4. La M. M. en la obediencia

«Moriré en la Obediencia. ¡Oh qué santo sacrificio! ¡Oh santo martirio de pura voluntad! dándome totalmente en ella, aquí se ha de terminar por morir sometiendo la propia voluntad y vencéndola en todo hasta que se vea del todo muerta, sin exhalar siquiera un suspiro. Estaré con la gracia del Señor pronta e incansable en la obediencia, a ciegas, sin réplica, y si me fuera mandado alguna cosa ardua y difícil y de suma repugnancia para mí, un mirada a Jesús en la Columna, otra en el Huerfo, en la Agonía de su oración, otra en la Cruz en la que expiró por obediencia al Eterno Padre; en la primera de las advertencias que me haga diré: bendita Obediencia, santa Obediencia, me haces morir, me haré santa y por fin bienaventurada; así me haré dulce y suave la Obe-

diencia y la cumpliré con alegría. ¡Oh feliz muerte la del que muere por Obediencia! Como lo hizo Jesús, querido Esposo de mi alma. No sólo obedeceré además a quien debo, sino también a los iguales e inferiores, procuraré ser toda de todos, a fin de que todos me puedan mandar con libertad; permaneceré indiferente en todo, no mostrando desagrado o amargura en cosa alguna, para dejar una santa libertad de mandarme. Estaré sobre mí misma siempre para no dar a entender la mínima inclinación para que no me sea satisfecha, ni a esto ni a aquello, incluso bajo el título de mortificación, queriendo también en esto hacer que languidezca el amor propio, haciéndolo morir en todo; y más que nada contenta con aquellas repugnancias de modo que se me mande siempre contra mi querer y voluntad, conociendo por luz de Dios que consiste en este fuerte punto la sólida virtud y la Obediencia que se llama verdadero sacrificio del espíritu. Caminaré siempre así contra mí misma, para nunca fiarme de mí y pisotear así mi mala inclinación, soberbia y pasiones, privándome siempre del propio gusto tanto en lo temporal como en lo espiritual, y estar en todo dispuesta a dejar al mismo Dios por Dios, con aquella santa libertad de espíritu y depurada intención que debe tener una Religiosa muerta a sí misma hasta el último aliento. ¡Oh santa Muerte que hace vivir del verdadero espíritu de Jesús! ¡Santa Obediencia! ¡Santa Muerte! ¡Santo Amor!» (§ XIII).

La obediencia ocupa un lugar tan primordial en la doctrina paulicruciana de la M. M. que el místico morir consiste precisamente en esta virtud.

Cuando se descubrió el manuscrito de la M. M. hubo quien se declaró contra la paternidad paulicruciana del mismo por la exagerada doctrina sobre la obediencia, que denota más bien una espiritualidad ignaciana que pasionista. Otros han llegado a pensar que este capítulo fue compuesto con ocasión de algunos Ejercicios Espirituales practicados según el método de san Ignacio, que le pusieron en contacto más estrecho con dicha espiritualidad. Nuestro modo de pensar es algo diferente. Creemos que la doctrina paulicruciana de la M. M. por la obediencia, más que a ninguna de las diversas escuelas de espiritualidad, es deudora a su propia experiencia mística de la Pasión.

La estructura de este párrafo XII es muy sencilla. El marco expositivo está señalado por las cuatro exclamaciones que jalonan todo el número.

Empieza la sección con una exclamación: «¡Oh qué santo sacrificio!». Se cierra con la frase: «¡Oh santa muerte que haces vivir de

verdadero espíritu!». En la parte central: «¡Bendita obediencia, santa obediencia que me haces morir...!» Y «¡Dichosa la muerte del que muere por obedecer!».

Señalado así el marco expositivo, indiquemos la conexión de las ideas. La sección se sitúa en el plano de la M. M. como meta. De ahí la afirmación programática: *Moriré en la obediencia*. Todo el párrafo se encuentra orientado por esta afirmación que le da un sentido grandemente dinámico en dirección hacia la realización de dicha M. M. Las tres primeras frases no hacen sino desarrollar el pleno sentido de esta afirmación inicial. La frase 1 aclara que el ideal de la M. M. supone una vida de martirio. No es un estado pasivo el que aquí se propone, sino un programa duro y exigente: un verdadero martirio. La frase 2 termina por señalar todos los aspectos del ideal:

- 1.º — Hay que llegar a un final de muerte; hay que terminar de morir.
- 2.º — La M. M. es una cesación del propio yo en la voluntad, en el juicio, y en los deseos.
- 3.º — La meta es la muerte total: sin dar siquiera un suspiro.

Es de notar el elemento pasiológico de la obediencia. Lo que lleva al alma a mirar a la Pasión de Cristo es el esfuerzo requerido para obedecer. Los misterios de la Pasión que se recuerdan son: la *Flagelación*, *Getsemani*, la *Cruz*. En el centro de la atención está la muerte de Cristo por obedecer al Padre.

Los modos de vivir la obediencia como M. M. son los siguientes:

- a — Obedecer a todos, incluso a los iguales e inferiores.
- b — Disponibilidad interior para ser mandado por todos.
- c — Indiferencia interior para crear dicha disponibilidad.
- d — Evitar la exteriorización de las preferencias.
- e — Dar muerte al amor propio actuando contra la voluntad propia, prefiriendo más lo repugnante que lo dulce.

Así resulta la obediencia un sacrificio del espíritu.

Merece subrayarse la jaculatoria final: «¡Oh santa muerte que hace vivir del verdadero espíritu de Jesús! ¡Santa obediencia! ¡Santa muerte! ¡Santo morir!».

Una sencilla estadística de la frecuencia de las palabras de este párrafo revela bien cuáles son sus ideas dominantes, y de qué naturaleza es la muerte que en él se analiza:

- La raíz morir (morir-muerto-muerte) aparece en este párrafo diez veces.
- Las palabras «obediencia / obedecer»... aparecen también diez veces.
- Es el único lugar en que la M. M. se define como *sacrificio del espíritu*.
- La obediencia es llamada también *martirio, santo sacrificio*.
- Se llama también *santa muerte*.
- Se le identifica con el *santo amor*.
- Las referencias cristológicas son más abundantes que en ningún otro párrafo.
- Es el párrafo más largo de toda la M. M.

5. La M. M. en el silencio

«Me guardaré del excesivo hablar permaneciendo también en este punto fuerte y constante, porque Jesús descansa en las almas solitarias, gustando sólo hablar con Dios, de Dios, por Dios, a fin de que El hable conmigo. No me perderé en palabras vanas, superfluas e inútiles, a fin de que el excesivo hablar no me haga faltar a la caridad y no me sumerja en el ocio; queriendo morir también del todo en el hablar; y quiero que sea considerado, poco, prudente y santo, a fin de que la lengua me sirva únicamente para ejemplo y nunca para escándalo. El muerto no habla, y la religiosa muerta a sí misma no debe hablar sino con Dios sólo y por Dios. ¡Silencio!». (§ XIV).

La parte primera de este párrafo presenta la estructura de la M. M. como meta, para la cual el silencio es un medio provechoso y de particular eficacia: «Evitaré el hablar excesivo». La motivación no es la M. M. sino la simple unión con Cristo: Jesús se complace en las almas solitarias». Luego la referencia a Cristo se completa con otra a Dios Padre con el cual entabla el diálogo el alma silenciosa.

Las consecuencias negativas de la locuacidad: disipación del espíritu, faltas de caridad, ociosidad, hacen apreciar más la muerte por el silencio. «Queriendo morir también en el hablar». La mención de

la muerte aparece sin ninguna referencia pasiocéntrica. La razón de tal modo de muerte se explica en la frase: «El muerto no habla; tampoco la religiosa muerta».

6. La M. M. en la humildad

«Me mantendré siempre reservada en las del Instituto, como cosa no buena, y de nada, no ingiriéndome en nada, llevando así mi propia nada; jamás daré mi parecer, dejando todo a quien debe hacerlo, porque así lleva mi nada. Estimarme nada, y esto sólo saber y entender; el no saber ni entender nada, sino sólo desear, saber y entender la vida de Jesús humilde, despreciada y no conocida. Este es el camino, la verdad y la vida. ¡Santa Humildad, quiero morir con ella! ¡Oh santa Muerte!». (§ XV).

La M. M. en la humildad forma un duplicado con lo que se ha dicho más arriba (Exordio y párrafo I), pero no se trata de una mera repetición. Allí se trataba de la humildad en el sentido profundo del aniquilamiento del hombre por la inmersión en su nada creatural. Ahora se trata de la virtud de la humildad que rige los comportamientos sociales de la vida común. El programa de ocultamiento en la comunidad que ofrece este número (mantenerse reservada en todo lo referente al monasterio, no entrometerse, no intervenir dando el propio parecer fuera de lugar, tenerse en nada, mantenerse en una humilde ignorancia de cuanto no le incumbe) conduce al ideal del conocimiento íntimo de Jesús: sólo desear saber y entender la vida de Jesús. Es esta discreción e ignorancia de todo lo que no es Jesús, lo que se designa en este párrafo la M. M. por la humildad.

7. La M. M. en la caridad

«Tendré caridad con todas y en particular con aquellas hacia las que sintiera alguna antipatía: con las defectuosas, impacientes, soberbias; y diré: Señor, he aquí mi ganancia, he aquí mi paz, vencerme a mí misma, devolviendo bien por mal, amor por odio, humildad por desprecio, y paciencia por impaciencia. Quien está muerto no se resiente; así quiero hacer yo. Cuanta más caridad con el prójimo tanto más la tendrá Jesús conmigo: aquí no yerro. La caridad roba el corazón a Je-

sús, con ésta puedo ser una gran santa. Si, quiero serlo. Quiero morir a mí misma» (§ XVI).

La M. M. en la caridad sigue la misma lógica que las demás virtudes de la parte segunda. El punto central lo señala la afirmación de la frase: «Quien está muerto, no tiene resentimientos». La imagen central es la muerte física. La profesión deja al alma en una condición espiritual de cadáver. Luego, el esfuerzo ascético consistirá en mantener esa condición de cadáver. A ello se orientan todos los propósitos centrados en esa meta del mantenimiento del estado de muerte a base de grandes esfuerzos mortificativos: caridad universal para con todos, especialmente con los más difíciles de carácter.

La parte segunda del párrafo pondera la predilección de Cristo por las almas caritativas: «la caridad roba el corazón de Jesús».

El tema concluye con una expresión un poco oscura: «Sí, quiero morir, para morir a mí misma». ¿De qué muerte se trata en la afirmación primera? Seguramente se refiere a la condición de cadáver que forma el punto saliente del párrafo: esa condición de cadáver en que ha quedado el alma religiosa en la profesión, y tiene continuamente la tentación de recuperar la vida. Querer morir es querer mantenerse en estado de muerte mística. Ese morir significa la muerte al egoísmo: «Morir a mí misma».

8. La M. M. por la mortificación

«No sentiré ninguna compasión de mi misma, llevando así el estado de una persona penitente que quiere ganar el Cielo a fuerza de violencia. Me fatigaré incansable por la gloria de Dios y por la santa Religión, para aliviar en sus fatigas a las demás, me ofreceré a hacer cuanto pueda, y entregarme toda en mi oficio, dejaré la dirección a mi compañera, estando yo allí sólo para trabajar, para servir, para humillarme, y ser mandada como la menor del Monasterio, para ser como decía, (y lo decía de corazón) la gran Magdalena de Pazzi, noble y delicada joven, pero gran penitente y humildísima: quiero ser el estropajo del Monasterio. ¡Dios mío! esto y lo demás haré con vuestra gracia; pero si os apartáis un tanto de mí, causaré un mal mayor al bien que ahora propongo hacer; a fin de que esto no me sobrevenga para mi desgracia, lo que mucho temo, pero mucho más confío en Vos. Procu-

raré estar siempre unida a Vos y temeré apartarme un instante de Vos, ya que un sólo momento apartada de Vos puedo perderos, y perdiéndolos a Vos, todo lo pierdo». (§ XVII).

Este párrafo cierra el tratado con un tema muy estrechamente relacionado con el místico morir. Ya la misma semejanza temática *muer-te-mortificación* revela la importancia del párrafo. Si bien el contenido principal se centra en la mortificación abundan en este párrafo los temas ascéticos: deseo del cielo, gloria de Dios, alivio caritativo de los trabajos de los demás, humildad, etc. Hay en este párrafo una mezcla del exagerado voluntarismo: «... Una persona penitente que quiere ganar el cielo a fuerza de violencia», y profunda desconfianza en sí misma: «si os apartáis un poco de mí causaré un mal mayor que el bien que ahora propongo hacer».

El punto culminante del párrafo está en las frases siguientes:

«Quiero verme reducida así con estos santos sentimientos a una agonía espiritual, con la que quiero destruir todo mi amor propio, inclinaciones, pasiones y voluntad. Deseando morir así en la Cruz con aquella santa Muerte de Jesús, con la que mueren en el Calvario con el Esposo de las Almas enamoradas, y mueren con una muerte más dolorosa que la del cuerpo, para resucitar después con Jesús triunfante en el Cielo». (§ XVII).

Este denso párrafo recoge todos los aspectos esenciales de la mortificación como disposición espiritual productora de la M. M. Se trata de destruir todo el amor propio, inclinaciones naturales, pasiones y voluntad. Esta doctrina viene a ser el resumen de todo cuanto se ha expuesto a lo largo del tratado. Pero esta meta del morir total no es asequible en esta vida en que todavía existimos en la carne. Esto hace que la vida mortificada —en su tendencia— sea una muerte, pero en la vivencia del esfuerzo diario, resulta más que muerte, una agonía.

9. Muerte y Resurrección final

La tendencia final de toda esta vida mortificada es llegar a morir con Cristo en la Cruz. El ideal es la muerte de Jesús. Pero esa muerte no se identifica con el morir físico de Jesús, sino con aquel logro

supremo que es el modo de muerte de las almas perfectamente enamoradas. No la muerte física de estas almas dichosas, sino aquel grado de identificación con las disposiciones de Cristo en el Calvario, a la cual llegan las almas perfectas. No es la muerte física del final de la vida, sino otra anterior y más dura: la continua muerte del alma, más dolorosa que la muerte del cuerpo.

Pero no es esta muerte el absoluto al cual tiende el alma enamorada de la M. M. La meta absoluta es la resurrección con Cristo. Aquí es menester hacer una puntualización. ¿Habla el autor, de la resurrección final del cristiano místicamente muerto con Jesús?

A primera vista parece determinante la mención de la resurrección de Cristo para pensar, sin más, en la resurrección corporal del fiel cristiano. Hay para ello una cierta base en la fuerte asociación terminológica: «muerte del *cuerpo*, para resucitar *después* con Cristo triunfante en el Cielo».

Una lectura más atenta descubre que hay en esta frase una superposición de planos, que es menester distinguir muy bien para no dar un juicio precipitado.

Fijémonos —en primer lugar— que la muerte de que se trata no es la muerte corporal. A la muerte física de Cristo en la Cruz se le contraponen la muerte de las almas enamoradas. Una muerte —que sin ser corporal— es más dolorosa que aquélla. La mención de la muerte corporal se introduce para establecer un parangón entre la muerte espiritual —toda hecha de dolores íntimos del alma— y la mera muerte corporal con sus desgarros materiales que son de orden sensible inferior al de las terribles agonías del alma. No se habla *in directo* de la muerte corporal. Con esto queda clarificado uno de los puntos que pueden proyectar oscuridad en la comprensión del texto.

Vengamos a la resurrección. El problema está en el sentido que se le dé al *después*. La cercanía a la muerte del cuerpo parece dar a entender que el *después* se refiere al paso de la muerte corporal a la resurrección. Ahora bien, el término de comparación es la muerte espiritual en la cruz, de las almas enamoradas: muerte a la cual sigue un fenómeno de resurrección espiritual correspondiente a la naturaleza de la muerte que se ha expuesto. El adverbio *después* alude a la posterioridad en el orden de la sucesión entre el morir de las almas enamoradas y su resurrección espiritual. La mención de *Jesús triun-*

Evidentemente, este final está condicionado por la naturaleza de la peroración en la cual fácilmente el predicador alude a la muerte o la gloria final, como ya hemos señalado en el comentario a la resurrección en gloria. A partir de este momento, todas las ideas se centran en la muerte física. Se habla de las últimas palabras del moribundo, del último aliento. La muerte mística sirve de preparación excelentísima a la muerte somática que pone fin a la vida humana.

CONCLUSION

Han transcurrido diez años desde el descubrimiento del manuscrito de la M. M. en el monasterio de las MM. Pasionistas de Bilbao.

A celebrar este decenario he consagrado la edición de este libro. Ciertamente, en estos diez años se ha hecho más por difundir y estudiar el texto paulicruciano que en los largos años de su sepultura histórica. Al concluir ahora la edición crítica y el comentario doctrinal del breve tratado se puede resumir el resultado de todo el estudio en las siguientes conclusiones.

Desde el punto de vista de la autenticidad, no hay duda alguna de que el texto descubierto corresponde al original perdido de san Pablo de la Cruz.

Tampoco hay duda alguna de que es el escrito mandado o llevado personalmente por el santo al Carmelo de Vetralla. No hay tampoco reparo serio que oponer desde el punto de vista histórico a la persuasión común entre las Carmelitas de Vetralla que atribuían al P. Pablo la autoría del librito.

Las objeciones esgrimidas contra su autenticidad se basan en las dudas expresadas por la M. Luisa María Cencelli en el Proceso de Vetralla sobre la paternidad literaria del santo, y en problemas de orden lexicográfico y doctrinal. Estas dificultades tienen la suficiente fuerza y seriedad como para no conceder ingenuamente al santo una redacción total y definitiva del tratado que lleva su nombre.

Sin negar la verdad de estas razones no parece —sin embargo— se pueda llegar al extremo de negar toda paternidad a san Pablo de la Cruz. Las razones decisivas en favor de una paternidad sustancial

son las siguientes: la doctrina de la profesión religiosa como M. M.; el marco literario del Reglamento de Vida; las coincidencias de fondo sobre el con-morir con Cristo, la doctrina sobre el querer de Dios y la obediencia como formas de muerte mística; el lugar singular otorgado al aniquilamiento propio y el puro amor.

Teniendo en cuenta esta complejidad de datos, se impone una posición moderada sobre el grado de atribución del tratado a la persona del fundador de los Pasionistas.

En el curso del trabajo se ha visto la solución de las dificultades en la hipótesis de una colaboración redaccional atribuida al secretario particular y pro-secretario general de la Congregación, P. Juan María Cioni, C.P.

En lugares importantes del tratado se advierten alusiones de neto carácter autobiográfico. Sin embargo no tiene el escrito un enfoque formalmente místico-experimental, sino espiritual-cristopático, tan característico de Pablo de la Cruz.

No se detectan influencias doctrinales, fuera de la inspiración agrediana de la Parte Segunda, que bien puede atribuirse al redactor.

En cuanto al lugar que la intuición totalizante de la M. M. ocupa en el sistema espiritual del santo, no hay dificultad en suscribir las tesis del P. Cayetano Reynders, CP, y del P. Constante Brovetto, CP, que lo consideran como la clave doctrinal de todo el pensamiento místico y la experiencia personal de san Pablo de la Cruz.

Entre los escritos del santo, la M. M. tiene un lugar importante por su carácter preponderantemente sistemático. A diferencia del *Diario* que es esencialmente autobiográfico y descriptivo de los propios estados místicos, este escrito es objetivo y doctrinal, aunque condicionado por el género literario de los reglamentos de vida. Las *Cartas* son textos de dirección, con referencias maravillosas a los problemas espirituales y desarrollos profundos de ciertas ideas místicas queridas a su corazón. Pero todas ellas son productos ocasionales, sin intención de ofrecer un todo coherente en algún punto doctrinal concreto. La M. M. es un texto que pretende tratar con cierto sistema un único tema. Y este tema da coherencia y unidad a todos los puntos esenciales de su sistema ascético-místico. Sólo un punto importante queda ausente de esta síntesis: el divino nacimiento del alma de Dios, y de Dios en el alma.

Al resumir los contenidos doctrinales de la M. M. es menester distinguir entre la enseñanza del tratado —centrada exclusivamente en el místico morir que es la vida religiosa— y la doctrina completa sobre dicho morir como aspecto correlativo al divino nacimiento.

En cuanto a lo primero plácenos remitir al lector a la síntesis que del tratado hace el Dr. A. M. Haas: «Es una introducción a la vida espiritual en el marco de los consejos evangélicos, bajo la forma de un *reglamento de vida*. Este tratado —escrito para una religiosa— alcanza su cima en la idea de la participación mística en el morir de Jesús sobre la Cruz. El que ha optado por el camino de los consejos debe mantenerse en su nada delante de Dios, esforzándose por conseguir una entera conformidad con la voluntad de Dios. Es una *muerle en el amor de Dios*, que lleva a la vida en Dios por medio de la práctica de los tres votos»²⁹⁸.

En cuanto a la doctrina general sobre el místico morir y el divino nacimiento, la originalidad del santo está en haber aplicado a la vida mística la analogía del morir y del nacer sobrenatural que tiene lugar en el bautismo, según la enseñanza de san Pablo. Según Rom. 6,3-10 la nueva vida del cristiano comienza con la reproducción del morir y resucitar de Cristo. Según san Pablo de la Cruz, el acto místico es una realidad espiritual en la que intervienen un morir y un nacer místicos. Este acto se prolonga luego en un estado que sigue incluyendo inseparablemente los mismos elementos del comienzo, a saber: el morir y el nacer místicos. Desde esta concepción de la vida mística surge el ideal de una existencia concebida como una tensión continua hacia la reproducción de las disposiciones espirituales de Jesús en su muerte física. Para expresar adecuadamente utiliza la categoría mística de la *agonía*, que no es sino un vivir doloroso y divino en espera del morir definitivo —el somático— que prepara el triunfo con Cristo en la gloria.

298. HAAS, A. M.: *Mort Mystique*, DSP. X, col. 1789.

o universal. Lo particular significa aquí un singular derivado de la encarnación de la verdad revelada, en una institución, que la vive, y la objetiva en un contexto homogéneo, configurado por los elementos propios de dicha institución. Esa concreción supone cuatro momentos constitutivos: la inspiración fundante de la experiencia espiritual, la aprobación eclesiástica de la respectiva institución, la vivencia de la inspiración originaria y la reflexión concientizadora de la misma. El sentido que damos a la Pasiología como una particular Sistemática de la Pasión, completada en la Pasiopatía, como una particular Mística de la Pasión.

INDICE
DE LA TEOLOGÍA DE LA PASIÓN

Introducción

I-LA MEMORIA PASSIONIS

Capítulo I: ¿Qué es la Memoria Passionis.....	3
Introducción.....	3
1. Memoria – Memorial en el AT.....	4
2. Memoria y memorial en el NT.....	7
3. La memoria de la Pasión en NSP.....	11
Conclusión.....	13

Capítulo II: Una misión personal para la memoria de la Pasión..... 15

I. Estudio del vocabulario. Diversidad de expresiones en torno a la vivencia de la Pasión en los Textos paulicrucianos.....	19
II: La teología sobre la memoria de la Pasión.....	30
III: La memoria de la Pasión en la espiritualidad y apostolado de San Pablo de la Cruz.....	36
Conclusión.....	40

Capítulo III: La Memoria de la Pasión en las Constituciones..... 42

La «Memoria de la Pasión» espina dorsal de las Constituciones.....	42
La «Memoria de la Pasión» en los Fundamentos de Nuestra Vida (n. 6).....	43
La «Memoria de la Pasión» en el Apostolado (n. 62).....	43
La «Memoria de la Pasión» en la Formación (n. 96).....	44
La «Memoria de la Pasión» en la Constitución de la Congregación (n. 100).....	45
La «Memoria de la Pasión» en la historia de las Constituciones.....	45
«Memoria Passionis» y espiritualidad pasionista.....	46
Raíces bíblicas de la memoria.....	46
¿En qué consiste la memoria?.....	47
La «Memoria de la Pasión» en San Pablo de la Cruz.....	50
Las tres dimensiones de la memoria pasionista.....	55
Conclusiones.....	57
Notas.....	58

I- PASSIO IN CORDIBUS

La Pasión de Cristo en el corazón nuevo según San Pablo de la Cruz.....	65
Introducción.....	65
Capítulo I: De la memoria al corazón.....	67

Mas no parece que en Hb 2, 10 se hable de ciertas cualidades concretas y de perfeccionamientos puntuales. Teniendo en cuenta el contexto más amplio de toda la carta en la cual se utiliza con frecuencia la expresión «perfección» (teleiôsis, del verbo teleion, con sustantivos como teleiôtês y adjetivos como teleiôs) alude al estado en que Jesús queda en la resurrección gloriosa. Por eso, la perfección a que alude en 2, 10 se refiere sin duda a aquella plenitud final a que llega Jesús pasando por todas las posibilidades concretas de penalidad propias de su condición encarnada-pasible y, de modo singular, los sufrimientos de la Pasión y de la muerte. Por tanto la perfección que procura a Cristo el sufrimiento es la condición gloriosa de la resurrección que supera y elimina lo negativo de la pasibilidad.

a- El Señor de la muerte

La doctrina de Hb 2, 9-10 no alcanza a iluminar del todo el enigma de la muerte dolorosa de Cristo. Es en los vv. 14-16 donde ofrece la visión más global sobre dicho misterio. La enseñanza de estos versículos se concreta en la idea de que el mayor dolor del hombre antes de Cristo, era el miedo a la muerte. Cristo supera ese dolor, sometiéndose él mismo a dicho misterio.

Como ya se ha dicho, Hb 2, 11-13 establece el hecho de la unidad específica de naturaleza humana. En el v. 14 desarrolla las consecuencias de dicho principio. La pertenencia a la misma naturaleza es la que posibilita una acción por la cual un ser humano superior (Jesús) actúa con toda su fuerza de salvación sobre todos los hombres, sus hermanos dotados de la misma naturaleza. Es así como logra eficazmente aniquilar mediante la muerte al señor de la muerte, es decir, al diablo. La afirmación es una variante de la doctrina precedente de los vv. 9-10 sobre la aceptación de la muerte para conseguir la propia exaltación. Aquí entra más adentro en la conexión causal entre el morir y obtener la total salvación humana que es la destrucción de la muerte.

La aportación más importante de este versículo está en su doctrina acerca del morir doloroso de Cristo que libera al hombre de la esclavitud en que le tenía el temor a la muerte. Esta es la razón que explica el porqué del morir doloroso de Jesús. Esta doctrina se ilumina relacionándola con el drama del Paraíso. Adán quedó vencido por la tentación del diablo y sometido al castigo de la muerte. Cristo aniquila la obra de Adán. La actuación

salvadora de Cristo aparece así como una terrible lucha y la correspondiente victoria sobre el señor de la muerte. La victoria tiene como medio de realización precisamente el mismo instrumento de la dominación. El diablo -señor de la «muerte»- tenía dominado y esclavizado al hombre por el miedo a la muerte. Jesús, mediante la aceptación de la «muerte» derrota al señor de la muerte. Evidentemente, la muerte es la de Jesús. Pero también se deja entrever que la victoria de cada hombre contra el señor de la muerte tendrá lugar en el ámbito de la muerte, al estilo de la victoria de Jesús.

Esta finalidad del morir doloroso de Cristo es doble: a- reducir a la impotencia al señor de la muerte (Hb 2, 14b); b- liberar a los hombres de la tiranía del miedo al morir (Hb 2, 15). Ambos efectos los consigue Cristo por medio de su muerte dolorosa.

El sentido global de los enunciados que forman estos versículos está condicionado por una retórica alusiva al modo cómo entró en el mundo la muerte. Según el relato de Gn 3, 1-15 fue la serpiente la que intervino seduciendo a la primera pareja y procurándoles la muerte. No hay duda alguna sobre el sentido simbólico de la presencia de la serpiente en el relato del Génesis. La Carta se inspira en la doctrina Sab 2, 24 que identifica a la serpiente paradisiaca con el diablo. Más aún, la acción seductora llevada a cabo por el diablo se atribuye -en esa época- a la envidia: «Por la envidia del diablo -dice Sab 2, 24- entró la muerte en el mundo». Esta sencilla constatación del Libro de la Sabiduría ilumina no poco los enigmas alusivos de Hb 2, 14-15. La sumisión del hombre a la muerte se debe a la caída de Adán y Eva, y en el origen de todo no hubo -de parte del diablo- sino un terrible acto de envidia.

Con esta primera clarificación se puede preguntar sobre el sentido de la expresión señor de la muerte aplicado al diablo. La Carta tiene ante su mente la historia de los orígenes que atribuye a la serpiente la iniciativa de la tentación y la caída que procuró la muerte de los primeros padres. Es significativo el hecho de que Jn 8, 44 llame al diablo homicida desde el principio, y también mentiroso y padre de la mentira. El sentido de la expresión homicida es discutido entre los exégetas. Podemos, reconstruir con gran verosimilitud los momentos de la terrible lucha que otorgó al diablo el señorío de la muerte. El diablo empieza -según Gn 3, 4- mintiendo al desautorizar a Dios que había amenazado con la muerte a Adán y Eva si transgredían el precepto (Gn 2, 17). El diablo les persuade, mentirosamente, de la falsedad de aquella amenaza. Con esto, los primeros padres creen al diablo y no a Dios.

Comen del árbol y pierden la inmortalidad (Gn 3, 19b). Con su mentira el diablo procuró la muerte a Adán y Eva. El diablo es, por tanto, señor de la muerte, en cuanto que él ha introducido la muerte en el mundo induciendo mentirosamente a Adán y Eva al pecado. Aquí no vale -repetámoslo una vez más- la mera gramática para entender el sentido de la frase. Tratándose de un lenguaje retóricamente alusivo, es necesario -para captar verdaderamente su sentido- tener en la mente la historia genesiaca que narra el modo cómo el diablo procuró la muerte a los primeros hombres. El demonio es señor de la muerte porque la procuró a los primeros padres y, por ellos, a todos los hombres. El efecto primero de la victoria de Cristo consiste en reducir a la impotencia al diablo, arrebatándole el poder que tiene de instrumentalizar la muerte haciendo que los hombres, mediante el pecado, incurran en ella. Pero esto se realiza por un medio bien paradójico: por la muerte del mismo Cristo. Según Hb 2, 14-15 el Hijo, por su muerte, despoja al diablo del poder sobre la muerte. Aquí llega al clímax la afirmación de 2, 10 sobre la salvación a la cual lleva el Hijo, perfeccionado por el sufrimiento. El sufrimiento es -principalmente- el de la muerte. La salvación es la superación de esa muerte. Pero es de advertir que ni en Hb 5, 7 ni en Hb 2, 14-15 narra de qué manera se logró el triunfo. En 5, 7 se limita a afirmar que "fue escuchado". Ciertamente en la resurrección. Asimismo se da como realizada la obra de salvación por la muerte obediente del Hijo. A ello se alude en Hb 5, 8-9: "y llegado a la perfección, se convirtió en causa de salvación eterna para todos los que le obedecen, proclamado por Dios Sumo Sacerdote a semejanza de Melquisedec". Jesús llega a la perfección en la resurrección, es proclamado Sumo sacerdote cuando entra en el templo celestial.

b-La victoria sobre la muerte

Si quisiéramos detallar los pasos por los cuales llega Cristo a la victoria sobre el diablo nos encontraríamos con la siguiente sucesión: 1º- El Hijo se somete por amorosa obediencia al Padre, a la penalidad de la muerte en la cual se encuentran los hombres; 2º- El demonio reporta sobre Cristo la victoria de la muerte corporal que le inflige; 3º- El morir merece a Cristo la gloria de su entronización gloriosa -como resucitado- a la diestra del Padre; la muerte del Hijo despoja al diablo de todo señorío sobre la muerte.

El morir del Hijo -ante todo- es una victoria. Aunque la generalidad de los comentaristas no desarrollan el tema, es bien probable que en esta victoria haya una alusión al oráculo final de Gn 3, 15b: «Él te pisará la cabeza, mientras tú acechas su calcañal». El contexto del oráculo es la enemistad perpetua entre la descendencia de la serpiente y de la mujer. Según la traducción griega de los LXX es el Mesías el que pisa la cabeza de la serpiente. Con toda probabilidad Hb 2, 14-15, en la presentación de la lucha a muerte entre el Hijo y el diablo, alude al vaticinio del Génesis. El señor de la muerte procura la muerte al Hijo. Este con su muerte, asesta un golpe mortal al señor de la muerte.

Este es el sentido global de la victoria de Cristo -por la muerte- sobre el señor de la muerte. No termina la victoria de Cristo con la derrota de la muerte en su resurrección. La impotencia a la cual queda reducido el señor de la muerte tiene un efecto ulterior: es la liberación de sus esclavos, los hombres, del temor a la muerte. He aquí una victoria bien significativa que es menester analizar bien. De ella habla en el v. 15 que continúa el mismo estilo alusivo. El demonio, en los descendientes de Adán, ejerce su poder de muerte manteniéndolos en un estado de esclavitud procurado por el temor a la muerte. Ese miedo al morir no parece que sea el miedo al Dios que ha castigado al hombre con la muerte. Es la realidad misma de la muerte -con su temible séquito de males- el agente que provoca el miedo. El poder del demonio está, no solo en haberla procurado a los hombres induciéndoles al pecado, que es su causa, sino también manejando luego hábilmente el miedo a la muerte para mantenerlos en una penosa esclavitud, toda vez que por sí mismo el hombre no puede superar la muerte que le procuró el diablo. Esta convicción de la inexorabilidad de la muerte es la causa del miedo que provoca. Y ese miedo, según Hb 2, 15 trae como consecuencia inevitable la esclavitud espiritual en que vive todo aquel que tiene miedo a la muerte. El tener que morir es un dolor grandísimo: la causa principal de todas las tristezas. En efecto, la tristeza deprime al hombre por un mal que amenaza su existencia. Y el mayor mal es la muerte. Entonces, el miedo a la muerte hace al hombre esclavo del miedo. Es el miedo el que domina al hombre. Y el mismo Cristo vivió ese miedo y esa tristeza en Getsemaní (Hb 5, 7-8). La liberación aportada por Cristo en esta situación tendrá una doble vertiente: 1º- Jesús asumió, padeció y venció, en su propio ser humano, el miedo a la muerte, y la realidad misma de la muerte corporal; 2º- La victoria reportada sobre la muerte en su resurrección gloriosa.

Estas preguntas hacen extremadamente interesante este texto, toda vez que lo esencial de la aportación salvífica de Jesús la entiende el autor en el contexto de la liberación del miedo a la muerte. La clave de su comprensión está en dicho contexto. El hombre del que habla la Carta es el hombre anterior a la salvación de Cristo. La condición de este hombre era bien trágica. Creado a semejanza de Dios y poseedor de su espíritu, aunque no en la forma perfecta del instante de la insuflación creadora, sino disminuida por el pecado, el hombre había contraído la pena de la mortalidad, pero seguía siendo susceptible de una existencia eterna, sin muerte definitiva. Era una condición bien trágica la suya. Hecho para la inmortalidad, y -sin embargo- destinado a la muerte, no podía menos de anhelar desesperadamente la vida perdurable. Pero la realidad inexorable de la mortalidad universal le hacía mirar su existencia como una vida condenada sin remedio a la muerte. Y el señor de la muerte -el diablo- se servía de esta antinomia del deseo de vida perdurable y la constatación de una mortalidad universal para infundir en el interior del hombre una persuasión atormentadora de estar destinado irremisiblemente a la muerte. Ese desear la vida perdurable y ser consciente de un destino de muerte le ponía en una ansiedad que le hacía buscar en este mundo la solución al problema angustioso de la muerte. El hombre se debatía, por la acción oscurecedora del señor de la muerte, entre una llamada a vivir perpetuamente y una respuesta que le decía estaba irremediabilmente destinado a morir. El diablo, padre de la mentira desde el Paraíso, dominaba al hombre con la mentira de un destino inexorable de muerte, cuando su ser le hacía presentir un futuro posible de vida perdurable. Esta es la realidad existencial que describe magistralmente en estos primeros versículos el autor de la Carta.

Una tan original y profunda descripción sobre la condición desesperada del hombre sometido a la esclavitud del miedo a morir, es el marco de comprensión de una última y decisiva pregunta: ¿cuál es el sentido de la muerte de Cristo? Y la respuesta es: liberar al hombre del miedo a la muerte, que era el mayor dolor del hombre caído. Podemos cerrar ahora estas reflexiones señalando el sentido concreto que tiene en Hb 2, 9-10.14-15 el morir de Cristo. El pensamiento de la Carta ha ido desarrollándose en forma progresiva y, no sin repeticiones, desde Hb 2, 9-10. Primero había insistido en la razón de premio que tiene la gloria por haber sufrido la muerte. Luego había afirmado el hecho de la muerte por el bien de todos (2, 9). Por fin en 2, 14-15 expone el meollo de su pensamiento.

El designio de Dios era liberar, por la muerte, de la esclavitud en que por miedo a la muerte estaban sumidos los hombres. Con esto queda del todo claro el pensamiento del autor. La preocupación esencial de Hb 2, 14-15 es revelar el contenido concreto de los designios de Dios sobre la encarnación pasible y mortal del Hijo, que se realizaron en la liberación humana por la muerte del propio Hijo. Aquello que estaba señalado previamente en el designio de amor (Hb 2, 10) y fue dócilmente aceptado por el Hijo, alcanzó su realización cuando el Hijo, sometido a la muerte, por esa muerte libertó a los hombres de la esclavitud del miedo a la muerte en que los tenía sometidos el diablo. Ese, y no otro, es el sentido del morir de Cristo amorosamente aceptado en sumisión al designio del Padre. Lo que lleva a cabo la liberación humana es la actitud obediente de Jesús que acepta la muerte, y enseña al hombre cuál ha de ser su propia actitud liberadora frente al dominio del diablo que le esclaviza por el temor a la muerte: la aceptación de la propia condición sometida al castigo de muerte. Y esta liberación es el motivo de su muerte angustiosa. No pretende señalar el texto ninguna finalidad referente a su propia liberación, sino la liberación de los hombres, de la esclavitud del miedo a la muerte. Otra cosa diferente es la liberación de la angustia mortal que le embargó en la muerte, y de la cual hablan los textos de Getsemaní.

A la luz de esta profunda reflexión sobre la muerte de Cristo aparece también clara la naturaleza de la experiencia de la Pasión en Cristo. Fue el terror de la muerte vivido en plena aceptación de los designios salvíficos del Padre. Merecen también subrayarse algunos otros aspectos secundarios tales como: la correspondencia antitética entre el orden del pecado y el curso de su liberación: la experiencia de la muerte como un gusto «amargo» de muerte que expía el gusto «agradable» del pecado; la eficacia singular de la muerte para producir la perfección; el oscuro nexo entre lo negativo del dolor y la positividad de sus efectos.

Resumiendo cuanto hemos expuesto, constatamos que en la Carta a los Hebreos el centro de la preocupación es el sentido que dio Jesús a su morir. Se trata de un morir concreto, doloroso y violento. Además del sentido del morir, y en estrecha conexión con la misma, aparece sometida a una profunda reflexión, la realidad del dolor en la vida histórica de Jesús. El orden lógico escalonado de los 5 textos que hemos analizado, es el siguiente. El punto de partida está en 1, 3, ampliado en 10, 5-9. En ellos, el dolor está implícito en el sacrificio que supone esencialmente el dolor de la muerte por inmolación de las víctimas.

La referencia al cuerpo en 10, 5 es una alusión al cuerpo pasible-mortal, como la dimensión nueva del ser humano donde Jesús sufrió el dolor de la muerte. Igualmente, se menciona la obediencia al Padre que le pedía la muerte de Cruz, y fue el mayor esfuerzo moral para aceptar la voluntad del Padre, y el mejor recurso espiritual para integrar lo positivo que se encerraba en lo doloroso de la muerte. En 12, 2, el dolor se hace presente bajo la forma de una opción generosa que le hace preferir la muerte ignominiosa de la cruz, a un gozo inmediato que excluía tal ignominia penosa. En 2, 18, el sufrimiento es la forma de la prueba, es decir: la negatividad que suscita la tentación de su rechazo al tener que morir. En 5, 7-8 el sufrimiento se presenta como el mayor conflicto entre el miedo a la muerte, y el querer del Padre. En 2, 9 la sumisión a la muerte procura a Jesús el premio de la exaltación. En 2, 10 se hace presente el dolor como el medio de la perfección total de Jesús que será la resurrección. Por fin en 2, 14-15 aparecerá el duelo mortal entre Jesús y el diablo, que se resuelve en derrota del diablo, y liberación total de los hombres de la esclavitud máxima del miedo al dolor. Este es el triunfo de Cristo sobre la muerte como mal del mundo

Relacionando esta doctrina con lo que hemos expuesto en el Cap. V sobre infinitud-finitud-falibilidad, podemos añadir lo siguiente. La finitud inocente original de la creación, el hombre la convirtió, por instigación del diablo, en finitud culpable. La respuesta de la amorosa infinitud divina consistió en consentir en el intento pecaminoso de pretender cambiar la finitud creada en infinitud por rebeldía. El Hijo de Dios -aceptando asumir la humanidad pecadora de Adán- recondujo su finitud rebelde, mediante la obediencia hasta la muerte, en finitud inocente renovada que recompusiera el designio divino de un universo, a la vez, finito e infinito unificado en la Encarnación.

Capítulo III

EL ABANDONO DE LA CRUZ.

Si la experiencia del Huerto fue una dura anticipación de la angustia de la muerte, la real y verdadera, fue la que Jesús experimentó en la muerte física. Por eso la angustia total y verdaderamente mortal fue la de la cruz. Y en la proximidad inmediata de la muerte de Jesús, la constelación de los motivos angustiosos se concentró en un solo punto: el abandono del Padre. La suprema angustia la experimentó Jesús cuando gritó "¡Dios mío, Dios mío! ¿por qué me has abandonado?" (Mc 15, 34 y Mt 27, 46). Este fue el grito de dolor más exasperante que brotó de labios de Jesús en su Pasión. Era la expresión exterior de la experiencia más honda de la derelicción divina, y se elevaba a lo más sumo de la Divinidad en un grito de dolor indecible que recuerdan Marcos y Lucas: "Jesús, dando un fuerte grito, dijo: "Padre, en tus manos pongo mi espíritu" y, dicho esto, expiró " (Lc 23, 46; Mc 15, 37). El grito de dolor, dirigido a Dios, era el salto de religación más significativo, que elevó todo el ser de Jesús a lo más profundo de la Divinidad en cuyas manos confiaba su espíritu. Mas este salto no fue como el acto de sumisión al querer de Dios pronunciado en el Huerto, al que siguió una calma recuperadora, sino que fue el final de todo. La angustia que le precedió fue la última y la más grande que Jesús experimentó en su vida. Por eso todo cuanto hemos expuesto acerca de la Pasión como sentimiento, adquiere en este momento su pleno sentido.

Advertimos desde un principio, que el abandono de la cruz fue un estado de abandono psicológico, no ontológico, de parte de Dios. Le sigue como respuesta, el definitivo y total abandono de Jesús en las manos del Padre que cede el paso a la muerte misma. Para captar el sentido de la verdadera del abandono del Padre en la cruz hay que distinguir diversas formas del abandono de Dios, de que son susceptibles las almas piadosas. Por eso,

el contenido de este capítulo se basa metodológicamente, en el caso de los abandonos experimentados por los místicos. Hay un primer abandono que con frecuencia experimentan las almas buenas, a modo de una presencia dolorosa de Dios que hace sentir al alma los efectos verdaderos de un abandono que no tiene tal carácter sino en los niveles meramente psicológicos superficiales. Una primera y elemental forma de abandono es la simple ausencia o alejamiento de Dios. Es como si súbitamente hubiera desaparecido la Divinidad. Como se apaga la llama de un cirio, desaparecen el gozo y la satisfacción que produce la presencia divina en el alma. Los efectos de tal alejamiento y desaparición son de extrañeza y sorpresa desagradable, de algo no previsto ni imaginado. Lo que se creía que había de ser una perpetua compañía, súbitamente cesa. En su lugar sobreviene la oscuridad. El abandono de Jesús por el Padre es una misteriosa forma de presencia, que no tiene paralelo sino en las almas místicamente más probadas. Se trata de una ausencia de Dios, y un abandono que ponen al alma en unas penas parecidas a las que sufren los condenados.

1-En el abandono y mutación de Dios

La primera sensación de abandono que experimenta el alma a niveles profundos consiste en una terrible impresión de que Dios ha cambiado en sus relaciones con el alma, quizá para siempre. Es como si Dios la hubiera dejado del todo. Es un abandono fundamental, y quizá el más dañino de todos. Consiste esta prueba en sentir las disposiciones de Dios como cambiadas respecto de ella. El cambio de Dios es la cosa que más terriblemente afecta al alma. La persona humana -en su búsqueda de absoluto, de firmeza y de fijeza que no pasa-se adhiere a Dios como a roca firme que nunca se muda. «Todo se pasa, Dios no se muda», decía santa Teresa. Todas las hermosas expresiones de los Salmos: «Yahvé mi roca firme, mi baluarte, mi alcázar», etc., tienen ese profundo sentido de apoyo firme que el hombre busca en Dios. Sobre la inmovilidad de Dios puede el hombre construir su propia existencia. Todo el orden moral se basa en esta firme esperanza de que Dios es fiel a lo que ha prometido. Él nunca fallará. La fe se apoya en este atributo de la fidelidad de Dios: «Sé en quien he creído y estoy seguro» (2Tim 1, 12). El apoyo en la Palabra del Señor tiene como convicción primera aquella frase de Jesús: «Cielo y tierra pasarán, mis palabras no

pasarán» (Mt 24,35). Si de alguna manera empieza a tambalear la creencia en la inmovilidad de Dios, la existencia del hombre queda sin base.

No hay duda de que Jesús pudo sufrir esta forma de tentación. Si fue tentado en todo sin caer en pecado, ninguna tentación queda excluida del combate de Jesús con el maligno. Es, por tanto, posible esta infernal sugerencia de que el Padre ha cambiado respecto de él. De esto se siguen luego las demás horribles consecuencias. En el Desierto, a cada tentación pudo Jesús reaccionar rápidamente oponiendo una respuesta tomada de la Palabra de Dios. Ahora la tentación aprieta su falsa argumentación sin dejarle respirar y apresurándose a llegar a las últimas consecuencias, que no son otras sino que su situación no tiene solución. Si en el desierto le tentó de idolatría: «Todo esto te daré si, postrándote, me adoras» (Mt 4, 9) ¡cuánto más pudo sufrir esta suprema tentación en que Satanás ensaya las peores sugerencias que nunca había empleado en el resto de la vida del Salvador!

2-La falsa imagen de Dios

Terrible sufrimiento causa en el alma la tentación de la mudanza de Dios. Esa tentación se funda en la capacidad que tiene de falsear la realidad. Si Jesús vivió el dolor de sentir que Dios había cambiado, fácilmente se puede pensar que experimentó la tentación de las falsas imágenes. De muchas formas pudo sufrir Jesús la tentación de la tergiversación. Una primera y más inmediata pudo ser la falsa presentación de su conducta. ¿Había obrado bien en todo? Es cierto que en la vida pública preguntó un día: «¿Quién de vosotros me argüirá de pecado?» (Jn 8, 46). En aquel momento demuestra Jesús tener una conciencia clara de inocencia total. Pero en la noche de la prueba la tentación pudo tratar de oscurecer aquella conciencia y hacerle ver que todas sus actuaciones, o muchas de ellas, estuvieron bajo el signo del pecado y de la infidelidad moral. Esta tentación tenía que producir en Jesús un tormento durísimo, siendo como era un hombre que en todo quería servir a su Padre y obrar el bien en todo momento. Esta deformación presentaba a la conciencia de Jesús toda su existencia pasada como un gran error, una terrible desviación, una existencia al margen de la ley divina y sometida a la acción y seducción del maligno.

Otra muy dolorosa de tentación pudo sufrir Jesús en lo tocante a su propia identidad. La tentación deformadora podía centrarse en esta conciencia decididamente reivindicada por

Jesús. Su condición filial era el punto de apoyo más firme de su actuación pública. En la invocación ¡Padre! tan frecuentemente utilizada por Jesús se expresaba claramente su experiencia existencial de Hijo. Ahora la tentación se aprovecha de la oscuridad psicológica de Jesús y del alejamiento del Padre para sugerirle una terrible duda. Si fuera el Hijo, bien vendría el Padre a sacarle de su angustia. Si una tentación impura, grosera, causa dolorosa repugnancia y asco a un alma de pureza virginal, las propuestas deformadoras de la tentación tenían que crear en el alma de Jesús una reacción mucho más decidida de repulsa e indignación. Pero la molesta e insistente repetición de la misma sugestión no podía menos de provocar en Jesús una situación de espanto, pena indecible y rechazo fortísimo. Ciertamente, en condiciones normales, aquellas tentaciones eran impensables. Pero era llegado el momento de la prueba, y la tentación supo escoger el momento oportuno. Las insinuaciones deformantes eran mordeduras de alacrán en el alma de Jesús; eran agujeros de venenoso áspid que se clavaban en su delicada carne. El estado de fragilidad psicológica por la angustia, la oscuridad y la depresión del Salvador hacían que la tentación se clavase con saña fácil en su pobre y desvalida Humanidad.

En Getsemani Jesús venció la tentación. Se mantuvo fiel a sus más personales experiencias y convicciones de los días de clara conciencia filial. Aunque no sintiera los dulces efectos de tal condición, en el corazón de la más dolorosa prueba, no hace sino gritar en el lenguaje infantil de sus días de Belén, Egipto y Nazaret: «Abbá». En la cruz la tentación supera todos los límites.

3-El abandono del maldito

La experiencia del alejamiento y silencio de Dios empieza poco a poco a tomar formas cada vez más dolorosas pasando del simple alejamiento al trato duro y desdeñoso de Dios que aplasta al alma y la deja como en un infierno de combate desesperado. La tentación avanza. En la negrura de la noche empieza a notarse como uno de esos «agujeros negros» de que hablan los astrónomos: agujeros terribles y misteriosos que devoran las estrellas. El alma empieza a persuadirse no solo de que Dios se ha alejado de él, sino que tiene asco de ella: la desprecia, la detesta. Lo que caracteriza el dolor de esta nueva forma de abandono es el cambio que empieza a darse en el alma. La esperanza de que Dios volviera y solo se irataba

de esperar, se torna en angustia profunda e incluso nace una especie de desesperanza. Justas razones han forzado a Dios a desentenderse del alma y a alejarla de sí. No es un mero alejamiento temporal de Dios. Es un abandono. Ya el alma no interesa a Dios. Más bien, la menosprecia y la aparta de sí. Aquella firme persuasión de que Dios amaba al alma con un amor personal empieza a sufrir como un hundimiento. Todo se ha desvanecido. La personal relación con Dios ha terminado.

Jesús en la cruz ha sufrido todos los abandonos. Ninguna amargura del cáliz queda sin que la guste. Él no tiene pecado. Siempre ha sido plenamente consciente de ello. Pero ha asumido todo el pecado mundial. ¿Por qué se sumergió en el agua bautismal del Jordán? ¿Fue una hipocresía? ¿Una actitud doble? Quien no tenía pecado ¿cómo decidió bajar al agua formando un grupo único con los hombres pecadores que se bañaron en el Jordán cuando la predicación del Bautista? No hubo en ello ninguna hipocresía o duplicidad. Si bajó al agua purificadora era porque también él tenía algo que purificar. Era pecador, sí, pero con un pecado colectivo. Había asumido, personalizándolo, todo el pecado del mundo. Desde aquel momento su condición pecadora tenía graves consecuencias en su vida. Una identificación con el pecado mundial ya la había llevado a cabo en el momento mismo de la Encarnación. Muchas veces en su vida había renovado aquel acto de personalización del pecado mundial. Pero en el Jordán tenía un sentido nuevo y definitivo. Comenzaba su vida pública -etapa definitiva- y se ponía a salvar a los hombres mediante una forma de acción propiamente pública y oficial.

Los efectos de esta identificación hubieron de ser terribles. Jesús debía sufrir todas las consecuencias del pecado humano. Cuando una alma víctima se ofrece a expiar los pecados de otro hombre o de un grupo de hombres, ya nada importa su inocencia personal precedente en lo tocante a los efectos que su condición de nueva personalidad asumida en el momento de la entrega victimal le va a deparar. Si en las almas víctimas actúa así la personalización del pecado de otros ¿qué sería el estado en que Jesús se vio por su voluntaria asunción de la condición pecadora de los hombres?

El abandono de la cruz manifiesta que en Jesús se debía cumplir la medida de todo el pecado del mundo. Sin tener pecado alguno estaba destinado a sufrir en sí todas sus consecuencias. Una de ellas era el abandono en que se pone el pecador frente a Dios gravemente ofendido por sus culpas. El amor a Dios y al hombre le había hecho cargar

sobre sí todo el mal moral de la Humanidad. Ahora, cuando siente la lejanía y el abandono de Dios, le invade la persuasión de que la maldad humana es demasiado grande como para ser asumida por él. Dios se aleja de él, porque el pecado supera el perdón. Él no es capaz de contrapesar tanta maldad. Con justicia le abandona Dios porque el peso del mal es superior a sus posibilidades. Dios desprecia su gesto porque es incapaz de asumir la totalidad del pecado. Dios deja y abandona con entera justicia al que no puede compensar con su poca aportación toda la malicia humana. Con razón se aleja de él el Padre: no hay posibilidad de expiar el pecado en el modo como él lo había asumido. El golpe del gusano aplastado por un martillo pilón sería menor que cuanto Jesús vivió en el momento en que con lucidez superior concientizó el peso de su responsabilidad.

4-Abandono y desdén de Dios

Tiene el abandono de Dios unas dimensiones todavía más profundas que es menester considerar para tener una idea cabal de lo que Jesús vivió en la cruz. Ante el desdén o rechazo de Dios el alma se siente profundamente acongojada. El grito confiado de san Pablo: «Si Dios conmigo ¿quién contra mí?», se muda en «Si Dios contra mí ¿quién conmigo?»(Rm 8,31). Cuando el alma triste llega a vivir el desdén de Dios, el abatimiento consiguiente es mortal. La angustia llega a lo profundo del espíritu humano. ¿Qué más queda al hombre por sufrir? Pero ¡cuán grande es la paradoja humana! Cuando el alma cree tocar fondo en el dolor y la pena, es como si el suelo cediera y resultara solo el tejado de un edificio que se hunde. Lo que se creía el suelo firme último del padecer abre nuevos abismos de tristeza.

Hay un grado ulterior al desdén y rechazo de Dios. Es el odio de Dios contra el alma. El paso de lo anterior a esto último es insensible, pero los efectos son bien diferentes en intensidad y en percepciones nuevas de la negatividad del abandono. El que sufre el desdén de Dios puede refugiarse en reductos últimos de esperanza. Dios es fiel, y cambiará su desdén en nuevo amor. Cuando el desdén se cambia en odio ha sucedido algo cualitativamente nuevo. El resto de esperanza se eclipsa. El abandono de Dios aparece en toda su absurda profundidad. Si Dios abandona, no se debe solo a la infidelidad humana. Si

actúa con desdén, no es solo porque ya nada espera de la respuesta humana. Es que Dios detesta al alma. La odia. La quiere destruir. El Dios amor ha pasado sin explicación posible, a Dios odio. De desdenguoso, Dios ha pasado a vengativo. Su infinita justicia aniquila al hombre, que nada tiene en donde apoyarse. Es como un retorno a la nada constitutiva del hombre, pero desde una acción vengativa de Dios contra el alma. Así vive el alma esta misteriosa derelicción o abandono divino.

Que Jesús haya bajado hasta este profundo abismo de abandono no solo es posible, sino que parece lo más lógico, pues debía asumir todas las consecuencias del pecado. Y una de esas consecuencias es la necesidad de reparar todo lo que el pecado contiene de odio contra Dios.

Cuando el apóstol san Pablo habla de que Dios no perdonó a su propio hijo, tiene ante su vista el caso de Abrahán. Al Patriarca no pidió Dios el sacrificio de su hijo hasta la muerte. Se satisfizo con su obediencia, y no le exigió la inmolación de Isaac. En la Pasión, el Padre fue más lejos. Lo que no permitió en el caso de Abrahán, lo realizó en su propio hijo dejándole morir en la cruz. «No le perdonó», es decir: no le evitó los peores dolores. He aquí la razón justificante más poderosa para mirar en la cruz el abandono de Dios hasta percibirlo psicológicamente como una reacción de odio con que Dios persigue al alma. No es menester indicar que no hay tal odio. Es el funcionamiento psicológico del hombre sometido a la tentación que llega a percibir el horroroso estado de tristeza en que se ve sumido como un efecto inexplicable del odio de Dios.

Si Jesús fue tentado en todo al igual que los demás hombres, no se le escatimó este dolor de verse como perseguido por la inexorable justicia de Dios hasta lo más doloroso de su ser, cual es el verse tratado en odio colérico por su Padre. La tentación se ha servido del silencio total de Dios y de su completa ausencia e inoperancia para representarle su dolor como debido al odio del Padre.

En el combate supremo de la cruz, nuestro Redentor no se vio abandonado del Padre de modo que le faltara su presencia verdadera llena de amor, que le proporcionaba las ayudas necesarias para triunfar. Jesús pudo reaccionar recurriendo siempre a su elemental experiencia filial. El Padre es Padre, y si odia, lo hace como Padre. Por tanto, incluso al Padre colérico que pide justicia vengativa, hay que serle fiel. Y aceptó incluso todo el odio de su Padre que no le perdonaba. Dios le ayudaba, sin dejarle sentir su ayuda, de modo que

la Humanidad de Jesús hiciera su acto de aceptación sin concientizar que lo hacía por el amor con que el Padre le ayudaba, sino en una respuesta de amor filial de total desinterés y fidelidad. Como el hombre normal realiza el acto de adhesión a Dios, ayudado por la gracia a la cual consiente, pero creyendo actuar por sí solo y en total autonomía, Jesús en la Cruz reaccionó respondiendo al rechazo de Dios con un supremo acto de obediencia y sumisión al Dios iracundo que le aniquilaba: «A tus manos encomiendo mi espíritu» (Lc 23,46). Estaba dada la motivación suprema de todos los dolores que habían de abatirse sobre Jesús en el curso de su Pasión. La tentación quedaba vencida. Al odio de Dios que le sugirió Satanás como respuesta a la cólera implacable del Padre, Jesús respondía amando incluso al Padre iracundo que le perseguía con todo el rigor de la justicia.

El odio a Dios que incluye el pecado, exigía como reparación sentir los efectos de ese odio desastroso que procura al alma. Cuando Dios trata con odio al alma no hace otra cosa sino revelarle todo el horror que se contenía oculto en su odio a Dios. Dios no odia nada de lo que ha creado. Solo el alma que ha odiado siente en sí los efectos de su propio odio. El odio a Dios se convierte en odio de Dios en su conciencia pecadora. Y Jesús asumió esta consecuencia del pecado humano. La Humanidad había odiado a Dios, Jesús sentía lo que procura al hombre los efectos destructores del odio a Dios como odio de Dios. Toda la historia de la Humanidad se concentró en el frágil ser humano de Jesús en la oscuridad del viernes santo. El hombre ha rechazado a Dios desde Adán hasta el último pecador que ha cometido un simple pecado venial. Jesús ha cargado con las consecuencias de todo ese rechazo. Ha vivido en sí los infernales efectos del rechazo de Dios. Pero ha destruido el odio respondiendo con un sí de amor. La cruz es el lugar donde el amor de Dios al hombre que le odia, se transformó en amor del hombre al Dios que le trata, misericordiosamente, con efectos de odio.

5-El abandono del pecador

Un último peldaño que le quedaba por descender a Jesús en la escala del abandono: la impresión de la reprobación eterna de parte de Dios.

El alma que llega a sentir el odio de Dios puede terminar en una impresión final de que el rechazo de Dios es sin vuelta. Que está decidido a condenar al alma arrojándola de sí por

oda la eternidad. Es ésta una forma de abandono que han sufrido muchísimas almas y siguen todavía en nuestros días experimentándola con harta frecuencia. Según las confesiones autobiográficas de tales almas, esta pena es de una intensidad desesperante. Todo se puede soportar en esta vida menos la conciencia de estar para siempre condenado sin remisión. Es el recurso supremo utilizado por Dios para purificar el amor de las almas llegadas a muy alta perfección.

Esta tribulación se origina a veces por la fijación de la mente en los decretos eternos de Dios referentes a la predestinación. San Pablo de la Cruz vivió algún tiempo esta tentación, y en san Francisco de Sales alcanzó una particular virulencia. Como prueba espiritual, es la suprema. Es como una vivencia del infierno en este mundo. Quienes caen bajo esta pena pierden todo apetito, toda gana de vivir, no encuentran sosiego alguno en nada. Ni siquiera el pensamiento de la muerte, que en todas las demás angustias trae alivio, les procura suavización alguna en su dolor. No pueden pensar ni siquiera en el suicidio. El mal que les atenaza es la experiencia de la condenación eterna que no sufre alivio alguno ni siquiera con el pensamiento del final de la vida. Los instantes de tentación intensa les reducen a las puertas de la locura.

¿Pudo vivir Jesús esta angustia en Getsemaní?

No hay duda alguna de su posibilidad. Si ha habido místicos que han llegado a experimentar esta pena, no hay por qué excluir del alma de Jesús esta forma suprema de abandono. En la tentación y prueba a que fue sometido Jesús el único límite que se excluye es el pecado. Ahora bien, esta forma de abandono no es pecado. Es una experiencia psicológica de la terrible justicia de Dios que termina por descargar su ira castigando el pecado con las penas del infierno. Quien cargó con la culpabilidad del pecado mundial estaba destinado a sufrir por su expiación las más dolorosas angustias. Y es lo que sucedió en el curso de la Pasión. Las angustias espirituales las vivió de modo especial en Getsemaní.

Si es aceptable que Jesús soportó esta manera de angustia por el abandono del Padre, no es fácil imaginarse en qué forma afectó al ser humano de Jesús esta experiencia de la reprobación eterna. El supuesto básico es la asunción verdadera de la culpabilidad de todo pecado. Las consecuencias hay que mirarlas en un orden no de verdadera reprobación, sino en la dimensión psicológica de Jesús donde se viven los sentimientos del yo dolorido. Pudo

el Padre procurar a la Humanidad de Jesús todos aquellos estímulos que procuran dolor psicológico martirizando al máximo el alma sensible de Jesús, permitiendo luego al maligno sugerirle el pensamiento de que tales terrores obedecían a la acción del Padre que le entregaba a la condenación eterna dejándole para siempre en manos de su terrible enemigo. Causa vértigo pensar cuán profundamente pudo quedar afectada la Humanidad de Jesús por tales estímulos dolorosos y depresivos, y hasta qué límites concedió al tentador libertad para sugerir a Jesús semejantes interpretaciones.

Hay dolores en la persona humana que le ponen al borde de las posibilidades de todo aguante. Pero sucede que luego sobrevienen otros dolores mucho más intensos, y el hombre los soporta sin que llegue todavía el colapso del sistema nervioso. Incluso brilla a veces el pensamiento aliviador de que ya más no se puede sufrir. Pero ¡oh engaño de la psicología humana! se abaten aún sobre el alma extenuada de tanto sufrir nuevos tormentos, y con desesperante sorpresa ve el alma que aún no ha muerto de dolor. Pero pronto será ya el final de la resistencia en la elasticidad finita de la sensibilidad humana. Más no es así. Quien creyó que no podría sufrir fuertes dolores físicos sin morir llega a aguantar meses y meses unos tormentos que de solo pensarlo le hubieran matado en otras épocas de su vida. En los dolores psicológicos es más sorprendente esta capacidad de sufrimiento casi infinito que el ser humano posee.

Ante esta terrible ley de las enormes capacidades de sufrimiento espiritual que hay en el hombre ¡qué pensar de la Humanidad de Jesús puesta en experiencias dolorosas hasta el límite de lo humanamente posible! Y en el caso de Jesús no es un punto de comparación la sensibilidad normal del hombre. Puede, sí, comprenderse que la finura de su sistema nervioso le hacía capaz de grandes dolores. Pero hay casos en los cuales unas singulares ayudas prestadas a la psicología humana por los espíritus angélicos, hacen que el alma alcance intensidades de aguante increíbles. Si en este mundo saben los conocedores de la tortura hacer sufrir a los hombres dolores agudísimos sin peligro de muerte ni señales notables de tales torturas ¡de qué no serán capaces los seres superiores puestos a provocar intensidades de sufrimiento que no deshacen el compuesto humano! Podemos imaginarnos que el espíritu del mal con toda su inteligencia puede extremar hasta límites inconcebibles las posibilidades de dolor espiritual en un hombre. Pero en el caso de Jesús aún hay más. Es

su misma divinidad la que sostiene el físico de Jesús otorgándole misteriosas maneras de subsistencia sin colapso, en experiencias de dolor agudísimas que a cualquier otro ser le llevarían en un instante a la disolución de su constitutivo humano.

La actitud de Jesús en la cruz nos es conocida. Lleno de angustia, en el horror de la tentación, eleva su plegaria confiada al Padre. La diferencia entre las penas de los condenados y las de Jesús en la cruz está en que aquéllos responden al dolor de la ausencia de Dios con una blasfemia, y odian al que descarga sobre ellos la cólera que su pecado merece. Jesús sufre el más terrible dolor de la cólera divina, sin maldecir, sin blasfemar. Antes bien, sometiéndose hasta la muerte. Una muerte total: sobre todo la muerte de una pena totalmente desintegradora de la sicología humana. Jesús obedece al Padre que ha establecido que las penas del infierno merecidas por el hombre pecador queden perdonadas y reparadas por el dolor de abandono sufrido hasta sus últimas consecuencias por el Hombre-Dios que es Jesús.

En la cruz fue donde Jesús vivió el horror de un abandono y una cólera divina comparables a la de los condenados. Fue la cruz donde el infierno espiritual de Jesús cerró para el hombre arrepentido las puertas que se abrieron en el jardín del pecado primero. ¡Oh infierno! ¿Dónde está tu victoria? Tiene un nombre tu derrota: la cruz.

El placer del pecado de Adán, que le mereció la muerte, fue rectificado por el gusto más amargo de la muerte de Jesús. El abandono de Dios por el hombre, que es la esencia del acto pecaminoso, quedó abundantemente colmado en el abandono de Jesús, por Dios. En el grito final de Jesús: "Todo está consumado" (Jn 19, 30) quedó saldada la deuda. Todo quedó cumplido.

EL ÚLTIMO DOLOR. LA MUERTE EN CRUZ

1- Un morir único

Para captar el tipo de angustia vivido por Jesús en su morir físico, hay que cambiar de parámetro y referirse al nivel de conciencia divino-humana donde acontecía el sufrir de Jesús por encima del dolor natural de la angustia de muerte. En otras palabras, en la comprensión de este misterio hay que tener en cuenta que el modo de morir de Jesús no tiene un paralelo humano²⁵. La angustia del momento mismo del morir, fue un acto de totalidad en que recapituló todo lo vivido a lo largo de su existencia histórica, en un instante intemporal unificado más allá de toda conciencia humana concreta, en su condición de Humanidad hipostáticamente elevada. Su morir debió de tener unas condiciones totalmente singulares y personales.

Por otra parte la angustia de la muerte no es la muerte misma. Tal angustia señala el máximo dolor de la inmediatez más próxima al morir físico. El dolor del morir es otra cosa. La angustia última la vivió Jesús en una totalidad iniciada en el momento mismo del morir físico²⁶. El final de los dolores puntuales de su vida histórica, probablemente no conoció la experiencia del gozo correspondiente. Esto, solo la vivió en el más allá. La donación de sentido por las motivaciones superiores -en el instante del morir- consistió solo en la suprema confianza y abandono en las manos del Padre. La respuesta

²⁵ En la muerte angustiosa de Jesús hay que distinguir tres momentos: la inmediatez preparatoria (Getsemaní y el Calvario), la muerte consumadora, y el más allá de la muerte. En ese dolor puro hay en el caso de Jesús un hecho que le diferencia de todos los demás. En él la muerte no supone una interrupción concienical. Hay, sí, una interrupción duracional del tiempo terrestre, que separa el antes y el después del morir temporal y abre el paso a la gloria. Esto le permitió asumir concientizadamente el morir mismo.

²⁶ La muerte acontece en tres momentos distintos. Primero es la *muerte clínica* cuando los médicos constatan el paro cardíaco y el cese de toda actividad eléctrica en el cerebro. Mas no es la muerte verdadera. De esta muerte clínica hay frecuentes retornos a la vida normal, precedente. Hay una segunda muerte que se puede llamar *somática*. Acontece cuando la degradación del compuesto bio-psíquico humano transpone una frontera de la cual no hay un retorno a la vida normal precedente si no es por un milagro, como en los casos de resurrección de los Evangelios. Hay una tercera etapa en el morir que señala su momento *definitivo* y se da cuando se traspone la frontera de la existencia terrena, y se da el paso al más allá.

consoladora le vino del más allá de la muerte. Fue la resurrección. La angustia de Jesús fue, pues, total, en el sentido de que, hasta el final, se mantuvo firme en el don de sí por motivos de amorosa obediencia. Así llegó al momento fatal del morir mismo, cuya angustia se suavizó -quizá- en una experiencia de confianza cuando dijo: "¡En tus manos encomiendo mi espíritu!" En la sucesión de muertes que empieza con la muerte clínica, no se sabe en qué momento cesa el dolor físico y la angustia síquica²⁷.

Es el dolor atemporal puro, sin antes ni después. Además, con el morir cesa toda comunicación con los supervivientes que le rodean en el acto último del morir. Tampoco estos poseen la capacidad de acompañar confidencialmente en lo que al difunto le sucede más allá de la muerte.

2- La luz de la gloria

En el morir angustioso de Jesús, sucedió que la máxima angustia de la cruz se transformó en la máxima alegría de la Pascua por la resurrección. Es lo que hace afirmar a Hb 2, 15, que con la muerte Jesús venció el miedo a la muerte -su propio miedo y el de sus seguidores- y tras la expiación de los pecados, fue elevado a la diestra de Dios (Cfr., 1, 3). La muerte de Jesús es el caso singular en que la angustia máxima de la muerte se muda en la alegría más grande de una nueva vida. Por eso, la alegría salta en la continuidad existencial discontinua pero idéntica del mismo que murió, y permanece, vivo y glorioso, en la duración del más allá.

Y en aquel instante del sufrir puro, saltó la chispa de la vida gloriosa.

El último momento de la vida histórica de Jesús coincidió -ciertamente- con el acto más confiado de entrega al querer del Padre: "¡Todo está consumado!" (Jn 20, 30). "¡A tus manos encomiendo mi espíritu!" (Lc 23, 46) Así terminó la existencia histórica de Jesús.

Es la transformación misteriosa de la angustia de Jesús en felicidad plena. Es la exaltación, desde la misma cruz, a la gloria, como lo dice S. Juan. El miedo terrible a la muerte y la angustia suma del morir se juntan en la mayor alegría y gozo. A la máxima angustia en el sentimiento, sucede la felicidad más grande, en un estado cuya característica más relevante es la plena fruición. El gozo de la visión intelectual, y el amor perfecto de la voluntad se completan en la fruición total dando cumplimiento al anhelo expresado por Jesús al final de su vida: "Glorifícame, junto a ti, con la gloria que tenía a tu lado, antes de que el mundo existiese" (Jn 17, 5). Era la fusión entre la gloria eterna del Verbo, y la glorificación creada de la Humanidad de Cristo.

²⁷ Tampoco se sabe en qué momento tuvo lugar su muerte somática. Menos aún, se conoce el momento de su muerte definitiva que le procuró la entrada en el paraíso, como recuerda Lc 23, 43. La única constatación es el testimonio de las mujeres de que en la mañana de la pascua, tuvieron la certeza de que Jesús estaba vivo, porque había resucitado.

3- Conmorir con Cristo

La dimensión dolorosa del morir de Jesús que acabamos de describir no es sino la meramente exterior del mismo. Su íntimo misterio solo aparece en la consideración mística de su muerte. Para comprenderla es menester elevarse al mundo de lo místico. En efecto, la primera experiencia de la muerte mística fue la que vivió Jesús, que luego se aplicó a las almas que la han vivido por gracia especial²⁸.

La muerte puso fin al dolor. Solo entonces le llegó el premio de la exaltación a la diestra del Padre. De la gloria pascual retornó a los suyos en la resurrección. Mas no inauguró una era milenarista de cuerpos resucitados y gloriosos. Antes bien, su historia de dolor debía de ser repetida y personalizada, como se había repetido la existencia pecadora de Adán. Cada hombre debía rehacer la historia humana de Jesús en una vida nueva que comenzaba con la reproducción de su muerte y su resurrección: "¿O es que ignoráis que cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús, fuimos bautizados en su muerte? Fuimos, pues, con él sepultados por el bautismo en la muerte, a fin de que, al igual que Cristo fue resucitado de entre los muertos por medio de la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva. Porque si hemos hecho una misma cosa con él por una muerte semejante a la suya, también lo seremos por una resurrección semejante; sabiendo que nuestro hombre viejo fue crucificado con él, a fin de que fuera destruido este cuerpo de pecado y cesáramos de ser esclavos del pecado" (Rm 6, 3-6).

Ese Conmorir es el ideal de la vida cristiana: "Conocerle a él, el poder de su resurrección y la comunión en sus padecimientos hasta hacerme semejante a él en su muerte, tratando de llegar a la resurrección de entre los muertos" (Flp 3, 10-11). Desde entonces, el vivir cristiano es un morir con Cristo: "Porque habéis muerto, y vuestra vida está oculta con Cristo en Dios. Cuando aparezca Cristo, vida vuestra, entonces también vosotros apareceréis gloriosos con él. Por tanto, mortificad vuestros miembros terrenos: fornicación, impureza, pasiones, malos deseos y la codicia, que es una idolatría," (Col 3, 3-5); una vida en la comunión con los padecimientos de Cristo: "alegraos en la medida en que participáis en los sufrimientos de Cristo, para que también os alegréis alborozados en la revelación de su gloria." (1Pe 4, 13).

Esa muerte y resurrección se viven en forma sacramental y en forma mística. La forma sacramental es el bautismo. La forma personal, reviste la forma de una existencia

²⁸ "Padre mío, ¡Padre mío!, hágase tu voluntad. Y luego diga: *A tus manos. Señor, encomiendo mi espíritu.* Y luego muera de aquella muerte mística que es más preciosa y deseable que la vida. Abandone su espíritu en las manos de Dios y verá las maravillas de amor que S.D.M. realizará en él." (A Ana María Calcagnini, el 31.12.1768. L. III, 819-820). "En aquel abandono hizo [Jesús] el gran sacrificio y lo perfeccionó con las últimas divinas palabras que dijo, que fueron: *Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu.* Y, dicho esto, expiró su alma en las manos del Padre Eterno, cumpliendo la obra de la humana Redención. Haga Vd. así, hija bendita. Ahora está en agonía sobre el riquísimo lecho de la Cruz. ¿Qué le queda por hacer sino expirar el alma en el seno del Padre celestial diciendo: *Padre mío, encomiendo mi espíritu.* Y dicho esto, morirá felizmente de aquella preciosa muerte mística de la que le hablé otras veces. Una vez muerta de esta forma, vivirá una nueva vida; más bien, renacerá a una vida nueva divina en el divino Verbo Cristo Jesús". (A Ana María Calcagnini, del 09.07. 1769. L. III, 825-826).

en Muerte Mística y en conrucifixión con Cristo (Ga 2, 19-20), mediante la infusión de las penas de la Pasión. Esta vida es la que estudia la Pasiología Mística o la Mística de la Pasión.

EPÍLOGO

La espiritualidad de Pablo de la Cruz se caracterizó por una singular abundancia de dones místicos especialmente de los padecimientos infusos del Redentor. Esta experiencia fue una especie de "estigmatización espiritual", que actualizó en su persona toda la Pasión de Cristo. Con justicia su sistema espiritual ha sido llamado "Mística de la Pasión".

Esa espiritualidad, la plasmó en una familia espiritual. La nueva Congregación tenía como pretensión moldear su espiritualidad, según las características de la experiencia fundante de Pablo de la Cruz. Desde el principio la nueva familia religiosa tenía sus diferenciadores especiales. La fundación se debió a un don místico, que no aparece explícitamente en ningún otro fundador. Fue la infusión de la forma de la Regla que debían observar sus seguidores, los Pobres de Jesús. Este don estuvo acompañado de una redacción velocísima de la misma Regla, igualmente carismática.

Todo ello tuvo como resultado el hecho único hasta él, de un fundador que escribe la Regla antes de haber iniciado ninguna forma de contacto fundacional de compañeros.

Era también original la característica del estatuto jurídico con que nació; pues la Congregación así fundada, fue la primera en ser aprobada en la Iglesia como una Congregación de *votos simples*. Fue la primera Congregación *de la Pasión*, y hasta ahora la única que ha ostentado semejante título. Esta unicidad tuvo otro momento de singularidad cuando, tras la supresión napoleónica de todas las órdenes religiosas, la primera en ser reconocida de nuevo por Pío VII, fue la Congregación Pasionista.

En los años '50 fue la primera orden religiosa que llevó a cabo la acomodación de las Constituciones, aprobada el 1 de julio de 1959, con las letras apostólicas "Salutiferos Cruciatu", antes de la universal renovación de las Reglas después del Vaticano II.

Estas condiciones especiales de su origen y orientación han hecho de la Congregación de Pablo de la Cruz un *unicum* notable cuya presencia ha sido como un pequeño pero eficaz fermento en el concierto de las órdenes religiosas en sus casi 300 años de historia.

Más importancia que estas peculiaridades fundacionales tuvo el hecho de que fuera la primera fundación cuya misión se centrara en una verdad dogmática concreta: *La Pasión de Cristo*. Las fundaciones precedentes tenían finalidades genéricas de crear un determinado "estado de perfección" espiritual o reforma de costumbres. Con los Pasionistas aparecen las familias espirituales que se fundamentan en una verdad concreta de fe que actúa como un objeto preferencial de contemplación, un modelo de comportamiento, y una peculiar forma de apostolado. La Congregación de la Pasión escogió como centro de su vida y de su espiritualidad el dogma de que Cristo "por nosotros y por nuestra salvación... fue crucificado, muerto y sepultado". De esa opción fundamental, de contemplación y de vida, surgió una original "teología particular": la PASIOLOGÍA.

En efecto, cada instituto religioso tiene un *derecho particular*, una *historia* y una *espiritualidad* propias. Pero también posee una *teología particular*, que explica y justifica su propia naturaleza. El primero en estructurar la teología particular de un orden fue Francisco Suárez, S.I. en su tratado *de Religione Societatis Iesu*, (Coimbra 1608). En dicho tratado explicó y justificó teológicamente la naturaleza de la Compañía de Jesús. Siglos más tarde el padre José de Guibert, en el IV centenario de aprobación romana de la misma compañía (1540-1940) completó la *teología sistemática* de Suárez, con una obra de teología espiritual: *La Espiritualidad de la Compañía de Jesús*. Estos dos tratados han realizado, en forma separada, toda una teología particular de la Compañía de Jesús.

¿Cómo se estructura una teología particular? No es tan fácil acertar con la metodología adecuada. Una teología particular no se produce al modo de la división de la teología en tratados parciales como la Trinidad, la Creación, la Cristología, la Mariología, la Sacramentología, la Eclesiología, etc. Tampoco obedece su diferenciación a las características propias de ciertos métodos o comprensiones diferentes del trabajo teológico, como la Teología de los Padres, la Escolástica o la Teología monástica. Los tratados de Teología se construyen en torno a una verdad revelada principal que actúa a modo de un «artículo de fe» cuyas virtualidades se explicitan luego como conclusiones concretas. Estos tratados son posibles por la divisibilidad del objeto de la fe en diversos enunciados concretos y particularizados. Otras veces la selección diferenciada de unas verdades se debe a la opción de un dogma que actúa como un principio operativo regulador de la conducta humana. Este es el caso de la *teología particular*. De esta manera es como las diversas familias religiosas optan por un determinado misterio cristiano como una realidad digna de particular atención en el orden del conocimiento o de la práctica religiosa. Lo particular no se opone aquí a lo general sino más bien a lo genérico o universal. Lo particular significa aquí un "singular" derivado de la encarnación de una verdad revelada, en una institución, que la vive, y la objetiva en un conjunto doctrinal homogéneo, configurado por los elementos propios de dicha institución. Es una especie de "encarnación" por la concreción vital de un misterio de la fe que supone cuatro momentos constitutivos: la *inspiración fundante*

centrada en una experiencia espiritual, la *aprobación eclesiástica* de la respectiva institución, la *transmisión viva* de la inspiración originaria y la *reflexión concientizadora* de la misma. Este es el sentido que damos a la Pasiología como teología particular y espiritualidad de la Congregación de la Pasión.

Basado en la investigación que ofrezco en la obra, tengo la convicción de que la Pasiología -entendida como la Teología particular de la Congregación de la Pasión- es una aportación notable para el conjunto de la Teología Católica. La aportación más actual de la Pasiología -en cuanto teología particular- consiste, no en una doctrina nueva sobre la Redención, ni en una teoría espiritual nueva sino en la síntesis de ambas desde el realismo de una vivencia.

Esta teoría de la teología particular, ofrece una utilidad grande para captar de qué manera las familias espirituales nacen de una experiencia, se estructuran en una institución y florecen en un sistema de pensamiento. Ahora bien, si nada se conserva sin una continua creación, la refundación de las familias espirituales ha de iniciarse desde una nueva experiencia que conecte con los orígenes, madure como refundación en una nueva vida, y se objective en una síntesis doctrinal también nueva que sea una teología particular. En esta decisiva tarea, para cuya realización intenta esta obra abrir un camino, se ofrece un ensayo útil para que las diversas familias religiosas se autocomprendan y revivan, desde la conciencia nueva que les procura su respectiva Teología particular.

Capítulo III

PASIÓN DE CRISTO Y "ANGUSTIA DE MUERTE"

1.- Angustia mortal y sentimiento

La inminencia de la muerte de Cristo aparece en los textos de Getsemaní como la causa de un conjunto de sentimientos penosos como son la tristeza (Mt 26, 37.38), la angustia (Mt 26, 37; Mc 14, 33) el espanto (Mc 14, 32); la agonía (Lc 22, 44), y la turbación (Jn 12, 27). Estos sentimientos son, en parte, diferentes del miedo a la muerte del que habla la Carta a los Hebreos (Hb 2, 15). Pero todos coinciden en su condición de sentimientos. Esto nos lleva de la mano a afrontar la realidad de la Pasión de Cristo desde los sentimientos, y especialmente de la angustia de muerte que experimentó en Getsemaní, y el abandono de Dios que vivió en la cruz (Mc 15, 34; Mt 27, 46)

La presencia del sentimiento doloroso en la muerte de Jesús no es un mero accidente penoso en la historia de la Pasión, carente de particular relevancia. ¡Todo lo contrario! Siendo todo pecado una opción en favor de la satisfacción desobediente contra la justicia de la obediencia, la destrucción del pecado tenía que acontecer en un movimiento contrario que optara por el dolor de la obediencia, en vez de la satisfacción de la insumisión. Todo el drama de la Pasión consiste en llevar a pleno cumplimiento esa opción salvadora. Cuanto hemos expuesto en los capítulos precedentes sobre la problemática del mal del pecado y del temor de la muerte, encuentra en el presente capítulo su adecuada solución. En efecto, todo el drama de la Pasión está en esa exigencia de aceptar el dolor de la mortalidad, para recuperar el estado de justicia nueva perdido por la desobediencia. Y, como el nudo del problema es el pecado como opción por el placer prohibido, y su destrucción está en la aceptación del dolor, el tema central de este capítulo es la concreción del sentimiento doloroso extremo, en la angustia mortal por la que Jesús supera el mal de la desobediencia primera, que mereció la muerte humana. La aportación principal de este capítulo está en la teoría general de que la angustia de muerte es la que destruye el placer pecaminoso que

atrajo sobre el hombre la muerte dolorosa, y esa angustia, pertenece al orden del sentimiento.

Un tratamiento particular del dolor de la Pasión como sentimiento no ha sido afrontado todavía, quizás por considerarlo como un tema carente de entidad teológica en razón de su condición sentimental. Por otra parte el conflicto del pecado más se miraba desde el orden de la satisfacción de la ofensa divina o de la expiación penal, que en el ámbito del gusto-disgusto como espacio donde acontece la caída primordial del hombre. Por eso creemos llegado el momento de completar los dos capítulos precedentes con un tratamiento especial del lugar que ocupa el sentimiento en el pecado, y en el combate por su destrucción.

2- El enigma del "sentimiento"

Una importante razón para justificar el descuido del sentimiento al estudiar la Pasión - además de los planteamientos inadecuados que acabamos de referir- puede haber consistido en la falta de una satisfactoria filosofía del dolor como sentimiento. La metafísica reciente ha desbloqueado esta situación llegando incluso a situar el sentimiento entre los mismos trascendentales de la metafísica clásica. Como la verdad es el objeto de la inteligencia, y la bondad, lo es de la voluntad, al sentimiento se le atribuye la percepción de lo grato y su fruición. Es verdad que los mejores representantes de esta tendencia -Roldán y Zubiri- hablan como filósofos. Pero las aportaciones de ambos son de gran valor en algunos tratados teológicos como la Pasiología. Por otra parte en la extensa gama de los sentimientos, la angustia ha adquirido una actualidad llamativa gracias al interés general suscitado en la cultura reciente por las ideas de Kierkegaard. Esta es la razón por la cual el tema de la Pasión lo enfocamos desde el sentimiento y, más en particular, desde el más trágico de ellos cual es la angustia de muerte.

Después de haber desarrollado los aspectos místicos del sentimiento en el capítulo primero. cerramos así el tratado de la Pasiología, aclarando las bases teológicas de dicha doctrina. Partiendo de la metafísica del sentimiento, creemos que es posible establecer un

fundamento científico nuevo para la Pasología y la Mística de la Pasión, porque el sentimiento como transcendental es el concepto clave para plantear los problemas del pecado y de su eliminación.

3- La Pasión como sentimiento doloroso

La Pasión de Cristo, comenzó desde Getsemaní siendo una tristeza de muerte (Mt 26, 38; Mc 14, 34), y culminó en la más trágica angustia mortal en el abandono de la cruz.

Los testimonios evangélicos sobre lo doloroso de la Pasión se remontan a un episodio del Domingo de Ramos referido por san Juan, en el cual se alude a una dura prueba espiritual que Jesús describe como turbación, que irrumpe en su espíritu como un súbito sentimiento doloroso procurado por el pensamiento de la hora: "Ahora mi alma está turbada. Y ¿qué voy a decir? ¡Padre, líbrame de esta hora! Pero ¡si he llegado a esta hora para esto!" (Jn 12, 27). Esta alusión a lo penoso de la Pasión, en este momento histórico de Jesús señala el comienzo de un estado de ánimo doloroso que preludia la secuencia de los sentimientos tristes que harán presa en Jesús durante su Pasión, y puede considerarse como el punto de partida de todo lo trágico de las últimas horas de su vida. Los Sinópticos se detienen más en describir la secuencia de los sentimientos dolorosos de la Pasión. No es solo la turbación sino también la tristeza, el pavor y la angustia.

Tanto la tristeza como el pavor y la angustia pertenecen al orden del sentimiento. Por eso es necesario aclarar un poco el valor del sentimiento de esa realidad común a todas las percepciones anímicas penosas que formarán el conjunto de la agonía de Getsemaní, y se prolongará en todo el resto de la Pasión de Cristo. El sentimiento engloba un todo anímico no meramente emotivo o pasional, sino sensible e intelectual a la vez. En efecto, las afecciones humanas, ya desde la fase sensitiva forman un todo plenamente integrado. En el pavor y la tristeza no se trata de puras afecciones o pasiones, sino de un todo sensible-intelectivo que es el sentimiento. Ahora bien, el sentimiento es una forma de adecuación o conformidad con la realidad, igual a la que se da en la mente y el corazón, con la cosa en sí,

bajo la forma de verdad o de bondad. Lo distintivo del sentimiento es que la "adecuación" tiene como objeto lo grato o penoso de la realidad. En la Pasión de Cristo el sentimiento doloroso es la fusión entre la realidad dolorosa de los acontecimientos, y la capacidad humana de Jesús, para percibir lo sensible-intelectivo que le tocó vivir en el curso de su Pasión. Por eso el dolor de la Pasión es una adecuación o conveniencia entre los sentimientos de Jesús y realidad sumamente disgustosa del final de su vida

4- Los sentimientos penosos de la Pasión

El momento en que se inicia la experiencia de la angustia mortal de Cristo es la agonía de Getsemaní. Es verdad que en la vida de Jesús hubo numerosos momentos en que se vio sometido a la prueba de la angustia, como lo sugiere la Carta a los Hebreos (Hb 5, 7), pero en Getsemaní es donde la angustia de muerte aparece descrita por los Evangelios con detalles significativos y expresiones fuertes, cual si se esforzaran en describir lo indescriptible de la Pasión. Además de la turbación mencionada por (Jn 12, 23) Marcos en versículos sucesivos utiliza tres expresiones fuertes para describir la profunda conmoción que domina el ánimo de Jesús (Mc 14, 33-34). Mateo repite las mismas expresiones de Marcos, con ligeras modificaciones como la sustitución de *ademonēîn* por *lypeîsthai*. Ciertamente el momento de la mayor tristeza en la historia de la Pasión, según los Sinópicos, fue la agonía del Getsemaní.

a- La turbación

El hombre tiene una estructura anímica compleja en la cual, si las cosas no están en su lugar, se crea sin más un desorden y una perturbación. Desde el pecado primero, la turbación reina en el mundo como consecuencia del desorden moral. Esta situación desordenada fue la que Jesús tomó sobre sí cuando se hizo hombre. La Encarnación asumió las consecuencias de una inmersión salvadora en un mundo turbado y en desorden. Jesús, por su condición impecable, no podía vivir el desorden interno de la rebeldía de las pasiones a la razón, de la voluntad a la moral. Pero fuera de esta turbación y desorden pecaminoso, las demás turbaciones eran en él bien posibles. Cuando el Evangelio describe

a Jesús turbado, alude a esta misteriosa realidad del Salvador que quiso someterse a la penosa ley de las turbaciones en sus efectos más dolorosos, sin pecado alguno. Es este singular dolor el que Jesús experimentó en Getsemaní, cuando toda su Humanidad se vio de súbito cambiada, agitada, presa de una turbación espiritual que provocó en su estado sereno y tranquilo, una mutación penosísima. La angustia, el pavor, el ansia, la tristeza que cayeron como una bandada de buitres sobre el campo de su conciencia, fueron la causa de la turbación. Se diría que en la agonía de Getsemaní nada estaba en su lugar en la psicología de Jesús. Agitación, tentación, movimientos de rebeldía interior, dificultad de someterse al querer del Padre, en una palabra: sensaciones las más extrañas y dolorosas se adueñaron de su ser. El diablo, -padre del desorden, de la tentación, y de la turbación- como espíritu eternamente inquieto y rebelde, había obtenido del Padre licencia para atacar a su Hijo en todo cuanto pudiera sufrir de tentación, y de ataque turbador. Y Jesús se vio en un estado psicológico difícil de imaginarnos. Si la carta a los Hebreos insiste en que convenía que se asemejara Jesús en todo a nosotros, era lógico asumiera la turbación, sin llegar al desorden moral. Getsemaní nos muestra a Jesús cargado con las consecuencias nefastas del pecado en la dimensión de la turbación. El que con una sola palabra era capaz de imponer calma al mar agitado, y sosegar a los endemoniados, fuera de sí por la posesión, en Getsemaní se ve presa de la turbación. Las olas de los sentimientos encontrados se encrespan y se levantan hasta el cielo de su alma como en la tempestad del lago. Su Divinidad podía pronunciar -solo ella- la palabra serenadora sobre aquel mar en tumulto. Pero en esta horrorosa tempestad, la Divinidad enmudecía, y Jesús sufrió el peso angustioso de la peor de las turbaciones: el conflicto espiritual entre su querer y el querer del Padre.

b- La tristeza

La tristeza que experimentó Jesús al entrar en Getsemaní fue un acceso súbito de abatimiento general, con el acompañamiento de sentimientos de pesimismo, desesperanza y desamparo. Hay un detalle de la narración de Getsemaní que describe el abatimiento, la parálisis psicológica y la pesadumbre de su ánimo. Dicen los Evangelistas que Jesús, "caído en tierra oraba" (Mc 14, 35). La psicología de Jesús estaba en lo más hondo de su abajamiento, y el cuerpo tomó la postura hundida del alma. Una dolorosa expresión de

Jesús resume toda la penosa situación espiritual en que se halla sumida su Humanidad:
«Triste está mi alma».

La tristeza es una de esas emociones fundamentales del ser humano al estilo del gozo, la ira o el miedo. En el hombre alcanza el nivel propio del sentimiento. La persona toda es la que toma conciencia del estado depresivo que le afecta. Cuando Jesús dice «triste está mi alma», lo que dice a través de su expresión semítica es: «Triste estoy yo»; en otras palabras: «me percibo a mí mismo en cuanto afectado por el mal de la tristeza». La tristeza es el sentimiento negativo generado por la percepción de un mal actual que ataca al yo. Es distinto del miedo que mira un mal futuro. Es el presente doloroso e insoslayable el que sume al yo en el sentimiento triste. La percepción angustiada del mal presente produce en el hombre una serie de efectos negativos que pueden provocar la parálisis total de las actividades anímicas. Comienza por la pérdida de la serenidad. El cielo del alma se cubre de nubes oscuras. El alma se sumerge en las tinieblas. Desaparece la tranquilidad y la apacibilidad de los momentos gozosos. Poco a poco viene luego el resto de los estados negativos. El cese de las actividades por una especie de inhibición o parálisis general es una de las inevitables secuelas del estado de tristeza. Al igual que en la oscuridad no se puede ni caminar ni volar, el alma en tristeza ya no sabe qué hacer ni cómo reaccionar. Al mismo tiempo se apodera del alma una pesada impresión de impotencia y debilidad. Es como si la persona humana súbitamente se viera privada de su normal vitalidad. En estas condiciones la actividad muscular se hace difícil, el tono vital desciende en forma alarmante, se modifica en manera irregular el funcionamiento de los sentidos y el cuerpo se ve como insensibilizado. Fácil es que en tal estado el hombre triste piense en la muerte y en el retorno a la nada para poner fin al inaguantable estado en que se ve sumergido.

En el Sermón de la Montaña Jesús había proclamado la bienaventuranza de los tristes. Ahora en Getsemaní vive en su propia carne el peso de la tristeza.

Un efecto doloroso de la tristeza es el oscurecimiento de la mente impidiendo el uso lúcido en que habitualmente actúa el hombre. Es verdad que la tristeza produce una concentración singular de la atención y, en consecuencia, una percepción muy aguda del propio yo

dolorido. Pero esa percepción es distinta de la claridad de la mente. La tristeza, por la concentración excesiva en la experiencia del yo dolorido, produce fácilmente el efecto negativo del oscurecimiento de la mente. Del mismo modo que paraliza la vida síquica e incluso llega a encoger los músculos, agarrota con frecuencia el funcionamiento de la mente. Es el efecto llamado de la obnubilación o entenebrecimiento de la inteligencia. Este estado es grandemente negativo porque crea la fijación mental en el objeto doloroso perturbando a veces excesivamente el siquismo humano. Un efecto inmediato es la incapacidad de inclinar la mente a la búsqueda de motivos compensadores de la fijación triste. La razón queda como hipnotizada o en estado de vértigo y no es capaz de retraer la atención del yo dolorido hacia pensamientos que contrapesen la experiencia dolorosa. En este estado puede el hombre traspasar el límite normal y llegar a la pérdida de la razón.

En Getsemaní este efecto de la profunda tristeza experimentada por Jesús hubo de ser fuerte y doloroso. El hecho de que en las tres horas no haga otra petición sino la de verse libre del cáliz pone en evidencia que la tristeza había hecho en la psicología de Jesús su efecto obnubilador. Solo una cosa le obsesiona, en una manera de fijación imposible de superar. No ve más que el horror de su muerte; las exigencias desmedidas del querer del Padre se le presenta como desagradables y negativos como nunca. La obnubilación en Jesús tiene unos correctivos que en cierta medida aumentan el dolor. No es una fijación que disminuye la fuerza de la razón lúcida. Es una obsesión perfectamente consciente, si bien con efectos de difícil retracción de la mente para pensar en otras cosas.

Hay otro efecto negativo de la tristeza: es la pesadez de ánimo. Del mismo modo que el peso excesivo hace lentos y difíciles los movimientos, la tristeza -junto al oscurecimiento de la mente- produce un efecto análogo en las facultades volitivas. La intensa percepción del yo en dolor hace difíciles las reacciones de la voluntad. De ahí que el hombre en tristeza no se sienta capaz de producir esfuerzo alguno. Todo entra en un estado de repliegue y pesadez. Todo esfuerzo resulta imposible y quien es víctima de la tristeza, no quiere sino estarse a solas, quieto y abatido en su estado depresivo.

Es en esta obnubilación de la mente y la pesadez del ánimo cuando se presenta la tentación de la desesperanza. Nada se puede hacer; nada se puede querer; todo está paralizado; el esfuerzo es imposible para salir del estado deprimido: es el momento de la desesperación. El hombre triste solo cuenta consigo mismo para salir de su estado doloroso. Si él mismo en nada se puede ayudar ¿cómo podrá salir del laberinto infernal?. No hay salida para el dolor; no hay solución para la situación de frustración en que se encuentra. Este estado del hombre triste es posible porque la mente -por la fijación invencible de la razón- no funciona adecuadamente. Si, además la pesadumbre de ánimo hace imposible el esfuerzo por sustraerse al mal, el hombre está preparado para buscar el fin de todo: la muerte anticipada del yo dolorido sin posible alivio.

Añadamos todavía otro efecto negro de la tristeza profunda: es la lucidez de la auto-culpabilización. Ciertamente que la obnubilación puede llegar a límites muy últimos; que la pesadumbre de ánimo lo paralice todo. Pero hay en el hombre triste, por esa profundidad a que le lleva la experiencia de su yo dolorido, una luz última que ilumina su conciencia dándole a entender que él es la causa de su propio mal. Este efecto es algo horrible. La conciencia de la propia responsabilidad, es decir: el riesgo de realizarse o frustrarse, acompaña al hombre hasta el mismo umbral de la locura, y se extingue la última claridad racional. Mientras haya un resplandor de conciencia, el hombre se cree el responsable de su propia realización o frustración. Esta conciencia en el hombre triste asume la forma peligrosa de creerse el único responsable de su estado dolorido y frustrado. Un mal funcionamiento de la conciencia puede aumentar de tal modo esta percepción de culpabilidad que llegue el hombre triste a atribuirse toda -absolutamente toda- la responsabilidad de lo que le sucede a su propio yo: a algo que está o estuvo en su mano el evitarlo o ponerlo por obra. Es el momento en que la existencia del hombre triste puede realizar el mayor crimen de su vida: maldecirse y maldecir al autor de su ser. Es también el momento supremo de la propia salvación. En el paroxismo de la experiencia frustrada del yo, puede el hombre recurrir al autor de su yo y pedir clemencia. Quien así vence la tentación del suicidio o de la automaldición pasa del infierno de la tristeza a la felicidad de una victoria humanamente imposible.

Podremos seguir a Jesús en estas etapas supremas de su tristeza? Muy escuetos son los textos evangélicos, pero las afirmaciones bíblicas referentes a la tentación total de que fue objeto Jesús nos hacen pensar que nuestro adorable Redentor bajó cuan hondo se puede bajar en la experiencia horrorosa de la tristeza humana.

Es sabido que la tristeza obliga al hombre a refugiarse en los ámbitos más profundos de su ser. El hombre vive generalmente perdido entre las cosas que atraen su sed de satisfacción. El agente más eficaz de introversión es el propio yo en cuanto afectado por una experiencia dolorosa. El miembro que duele, en general, concentra en sí la atención de todos los demás. Cuando es el yo el miembro dolorido, todo el hombre se centra en ese núcleo de su ser que está en aflicción. He ahí el misterio de la fuerte carga de interiorización que posee la tristeza. Es el dolor del yo el que llama a todo el hombre a dejar el resto y concentrarse en el punto doloroso. De ahí que el momento de la tristeza sea el momento privilegiadamente interiorizante, al menos en el aspecto puramente fenoménico de la preocupación centrada en el yo afligido. Si miramos a Jesús desde esta constatación, comprendemos que Getsemaní fue en su vida un momento de máxima concentración por la intensidad de la tristeza que afectó a su yo. No es propiamente la persona divina la que sufre. Asume, sí, el dolor de Jesús. Pero lo misterioso de Getsemaní es que el dolor se centra en el principio unificador de su ser humano. Esa naturaleza humana que sin mezcla ni confusión, sin separación ni división, es una totalidad capaz de reaccionar como algo autónomo en el sufrir. Al modo como las sensaciones corporales en su totalidad se ven unificadas en el cerebro, había en Jesús un centro unificante de sus sentimientos y esa misteriosa dimensión de su Humanidad era la que se sentía afectada en su dolor de tristeza. Este fenómeno singular de su funcionamiento psicológico hizo posible el hecho de que en cierto sentido su yo se desdoblara y se expresara con un yo humano que asumía los sentimientos tristes: «No se haga como yo quiero sino como tú».

Fuera del abandono de la cruz, no hubo quizá otro momento de la vida de Jesús en que tan fuerte e intensamente tomara Jesús conciencia del principio autónomo y unificante de su Humanidad como naturaleza distinta del yo divino, y de la respectiva naturaleza divina. No es, sin embargo, la tristeza misma la que da profundidad e interioridad a la actividad humana. Lo que otorga la singular seriedad y concentración psicológica es la percepción

dolorosa de algo profundo. La profundidad está en el principio que hace sentirse triste, no el dolor de tristeza. El yo triste es la realidad profunda, no la tristeza.

Esto exige alguna clarificación ulterior. Todos los sentimientos producen la experiencia del yo. En ese sentido, todos los sentimientos son profundos. En la tristeza hay un elemento específico de profundidad en la percepción del yo dolorido y es la naturaleza del mal la negatividad que provoca el estado triste del yo. Ese mal es algo que dice relación esencial a la frustración del yo. Es ese dolor último y total el que provoca el estado triste. Puede ser la percepción de la muerte como amenaza inmediata, puede ser la pérdida de algo esencialmente conexo con la plenitud del yo. Es el peligro de ese máximo bien del yo lo que provoca la tristeza como afección dolorosa al yo. Es esta percepción profunda y elemental la que se fragmenta luego en las diversas formas concretas de la impresión angustiosa, del abatimiento, del terror, etc.

La medida de la afección dolorosa que interviene en la tristeza la dan los siguientes factores: la excelencia, sensibilidad, superioridad y singularidad del yo afligido; y la excelencia, superioridad y singularidad del tipo de realización que está en peligro. Si relacionamos estas realidades con lo que Jesús experimenta en Getsemaní descubrimos cosas admirables que nos ayudan a sentir estupor grande en la meditación de la oración del Huerto. ¿Con qué excelencia y superioridad se puede comparar el principio afectado en Jesús por los sentimientos tristes de su agonía? Fuera de su persona divina no había en el mundo un elemento humano más excelente y superior que el punto unificante de toda su Humanidad en cuanto naturaleza humana autónoma en el sentir y sufrir. Si pensamos en el bien de realización humana que estaba en peligro, la razón es la misma. Era la vida humana de Jesús la que estaba amenazada. Era la misma misión de su existencia humana la que estaba en juego por la prueba y tentación a que el Padre sometió todo su ser humano en aquel momento supremo del combate de Getsemaní. No era el yo humano el que sufría en Jesús. Tampoco lo era su yo divino, que no podía sufrir. Era el vacío humano del yo asumido por el Verbo el que se revelaba como principio profundísimo de sentimientos dolorosos.

Jesús asumió la condición humana tal como quedó degradada en Adán; y en un estado, no precisamente placentero, gozoso, pleno y feliz, sino en la más dolorosa percepción de un ser humano amenazado de muerte cruel, cuyo horror vive anticipadamente en la tristeza mortal que le domina. Y en la tristeza se libró el más cruel combate entre Satanás y el segundo Adán.

c- Tristeza y dualidad interior

El combate que Jesús sufre en Getsemani tiene dos protagonistas que se disputan el consentimiento de su voluntad. ¡Terrible lucha que se da en el interior mismo de Jesús, que, en cierto sentido, se escinde en dos zonas opuestas! Por una parte su voluntad humana que se resiste al dolor; por otra, su persona divina, la cual, por la unión inseparable con la naturaleza divina, le propone el único querer divino al cual debe someterse la voluntad humana. En las condiciones habituales de la vida de Jesús, su voluntad aparecía en todo sumisa al querer de su persona divina. «Yo las cosas que a Él agradan hago siempre» (Jn 9, 28), «No he venido a hacer mi voluntad, sino la del que me ha enviado» (Jn 6, 38). Toda la complacencia de Jesús estaba en hacer la voluntad de su Padre: era su alimento (Jn 4, 34). Esta sumisión al querer del Padre le era fácil por el amor filial con que aceptaba en una entrega absoluta sus designios. Por eso, la tentación se cebaba siempre en este punto fuerte y débil a la vez, de la sumisión a dicho querer. Punto fuerte, porque en él se concentraba todo el esfuerzo de Jesús por agradar al Padre. Punto débil, porque era la zona fronteriza entre la divinidad y la Humanidad de Jesús preferentemente asediado por el enemigo para introducir en él un conflicto o resistencia entre ambas. Jesús cuidaba de modo particular esta zona de su humanidad para no hacer concesión alguna en ella. Todo pecado acontece en la historia de la libertad humana en este ámbito de decisión. El Salvador, cuya misión era reparar las rebeldías pecaminosas del hombre, debía centrar sus esfuerzos en superar, mediante una adhesión incondicional al beneplácito divino, y expiar de ese modo las desobediencias nuestras. La suerte de la redención humana se jugaba en ese ámbito del querer humano de Jesús, asumido luego divinizadamente por la persona del Verbo.

Dios Padre que había mandado a su Hijo para salvar a los hombres rebeldes, ayudaba de modo singular a la Humanidad de su Hijo para que en todo se mostrara sumiso a sus quereres. Pero esto no sucedía sin dificultad. Bien lo dice la Carta a los Hebreos: «Por cuanto sufrió, aprendió la obediencia» (Hb 5, 8). Lo cual quiere decir que a Jesús no se le ahorró la dureza de la sumisión costosa. El Padre le sostenía y ayudaba; mas él había de poner a contribución todo el esfuerzo voluntario para ser en todo momento fiel a la voluntad del Padre. Era como un equilibrio inestable que en todo momento se mantenía gracias al esfuerzo ininterrumpido de Jesús hombre, y la ayuda que el Padre le ofrecía secundando la buena voluntad del Hijo.

El misterio del conflicto entre las dos voluntades de Jesús que aparece en Getsemani se debió al hecho de haber asumido todas las condiciones de dificultad, resistencia, rechazo que caracterizan la obediencia humana, sin llegar a la rebeldía ni la desobediencia.

Desde la realidad de la Encarnación, que asumió la naturaleza humana con todas sus fragilidades excepto el pecado, la voluntad humana de Jesús era susceptible de las reacciones de dificultad, repugnancia, rechazo, etc. Hasta dónde la pertenencia al orden hipostático facilitara la obediencia humana de Jesús es un profundo misterio. No debió, ciertamente, llegar a un tipo de intervención que excluyera la libertad y el mérito, pero sí debió consistir en una particular presencia para producir en Jesús intensidades peculiares de dificultad y rechazo compatibles con su condición divina, y la magnitud de las desobediencias que había de expiar. Por esto cabe pensar que para Jesús la obediencia fue más dolorosa que para nosotros, en razón de los pecados humanos que debía reparar, y las posibilidades de dolorosa repugnancia que la Divinidad podía procurar a su Humanidad. Seguramente estamos en el error cuando nos imaginamos que a Jesús su condición divina evitaba las dificultades de la obediencia. Quien pensara que la divinidad actuó más bien afinando la sensibilidad y aumentando las posibilidades de dolor, seguramente estaría más cerca de la verdad que quien se imaginara que a Jesús le fue más fácil que a nosotros el obedecer.

3. Angustia y sentimiento

Entre los sentimientos penosos que experimenta el hombre, según la sicología, la angustia campea sobre todos los otros. Por eso la angustia de Jesús en su Pasión toca al corazón de la Teología de la Pasión. En la angustia entran como componentes unas realidades tan profundamente afectantes al ser humano como lo son el problema existencial del ser, del tiempo, la eternidad, la muerte, la nada, la frustración del propio "yo", etc. Conceptos como "experiencia psico-metafísica", o "vértigo del individuo ante las posibilidades contradictorias entre las que debe optar", etc., que se utilizan para su definición, dan a entender la importancia objetiva de la angustia entre los sentimientos.

Aunque en el relato de la oración del Huerto se yuxtaponen casi como sinónimos los sentimientos angustia y tristeza, la angustia tiene características propias y son las que dominan en la Pasión. Merece la pena subrayar esas diferencias. Ante todo, la angustia es un sentimiento complejo, en cuanto que acumula lo propio del sentimiento en la percepción de lo penoso, con la interacción en que se suman las conmociones del entendimiento y la voluntad. En efecto, la angustia actúa como un poder suscitador de reacciones colaterales fuertes en el conocimiento de la verdad y la apetencia del bien. Además, la multiplicidad propia de los sentimientos, la angustia contribuye a aumentar los sentimientos de disgusto por la agrupación de numerosos motivos concretos que en dicho sentimiento provoca generando gran variedad de estados anímicos penosos. Es verdad que la angustia reviste formas diversas, pero en todas ellas está presente en una u otra forma, la percepción del "yo" como mortal, y finito, sometido a una impresión muy viva de culpabilidad moral y de frustración propia. Se diría que la angustia lo agrava todo negativamente por una especie de exasperación debida al mal inminente de una muerte inexorable y próxima. Esta complejidad del sentimiento especial que es la angustia nos obliga a detenernos en analizar más en concreto su estructura singular en el caso de la Pasión. Insistimos en que los efectos de la angustia se deben a la preocupación por algo inminente que se viene encima. La inmediatez no es necesariamente cronológica. En Getsemaní, la Pasión no es una realidad futura. En la anticipación emotiva con que la vive Jesús, es algo ya presente. En el Huerto de los Olivos se viven anticipadamente todos los dolores de la Pasión por medio de la

imaginación y el pensamiento. En el Getsemaní Jesús no vive cronológicamente ni la flagelación ni la coronación de espinas, ni la cruz. Pero todo está en una inmediatez de anticipación. Todo está presente e inmediato cual si los azotes, las espinas o los clavos afectasen al Señor en el mismo instante de su previsión dolorosa.

El dato del futuro inmediato procura otra consecuencia negativa y es la inmovilidad psicológica; todo es inmediato, y no hay lugar para ocuparse del futuro. Es esta paralización psicológica la causa de la impotencia para toda reacción personal que no sea la pura pasividad ante la angustia presente. Distinguiendo en la unidad psicológica del momento angustioso lo que es de la inteligencia y de la voluntad, todo lo que acabamos de describir pertenece más bien a la inteligencia. Esta actúa bajo la angustia, sintiendo la realidad desde la vivencia penosa del sentimiento, no en la pura realidad de la cosa en sí, sino en su tragicidad. La impotencia de la inteligencia deja toda iniciativa en poder de la voluntad. En efecto, es condición esencial del ser, que deba continuar "siendo". Y, como el imperativo incondicional de la vida rige las tendencias incoercibles del ser humano, bajo su mandato empieza a ponerse en movimiento la voluntad, aunque la impotencia amenace aún con agarrotar la tendencia de seguir siendo. Por eso que camina bajo el peso de la angustia hacia el Huerto, apenas llega al cercado, actúa su voluntad tomando la decisión de ponerse inmediatamente a orar: "Salió y, como de costumbre, fue al monte de los Olivos, y los discípulos le siguieron. Llegado al lugar les dijo: "Pedid que no caigáis en tentación." Y se alejó de ellos como un tiro de piedra, y puesto de rodillas oraba" (Lc 22, 39-41).

Con la voluntad se ponen en movimiento las tendencias activas del ser de Jesús. Ahora bien, en las tendencias lo decisivo es poder optar entre ellas, para poder así realizarse el hombre en su empeño de ser. Las opciones son las que hacen ponerse en movimiento la voluntad, pero la angustia impide ver el sentido de las posibilidades de opción, y llegan a faltar las razones para decidir entre ellas, y poder obrar. Es cuando la angustia se muda en tedio de la vida. Este cuadro de referencias resulta muy penoso, pero no es todavía lo peor de la angustia. Si la crisis de la inteligencia acercó al hombre al mundo de las voliciones, también estas acusaron los efectos negativos de la angustia. Y esto es un modo nuevo de angustia. Porque el hombre opta desde las tendencias, y cuando la angustia y el tedio paralizan la voluntad para realizar opciones libres y voluntarias, llega la pérdida de la moral

en su dimensión formalmente humana. Toda situación que pone al hombre en peligro de pérdida de su moral, le coloca en estado de depresión, de parálisis, y sin asidero para poder vivir. El paso siguiente es la tentación de la pérdida de la confianza en sí mismo, y en las posibilidades de realizarse. Con esto se ha llegado al límite que consiste en de la insostenibilidad de la vida.

Al llegar aquí, sufre el hombre angustiado la tentación de dos falsas salidas que ofrecen la liberación de este pozo profundo. La primera es la tentación de agarrarse desesperadamente a la complacencia en la angustia misma. La segunda es el suicidio. Son las desviaciones de la tendencia íntima del ser, que no encontraron oídos en Jesús. Él siguió la voz interior que le llamaba a una tercera posibilidad: la confianza, por la cual se lanzó a pedir la ayuda en la comunicación de su dolorido estado.

1-La hora del poder de las tinieblas

La angustia de Getsemaní no llegó a producir en Jesús la situación del derrumbe moral. Antes bien, actuó decididamente manteniéndose inmovible en la oración, para buscar en ella un motivo de proseguir, a pesar del sin-sentido de lo que está viviendo. El único ancla de salvación que se le ofreció en su dolor fue el recurso a los demás en demanda de ayuda. Los tres Sinópticos insisten unánimemente en que Jesús, en un momento de su angustiosa oración, la interrumpió para encontrarse con los discípulos: "Viene entonces y los encuentra dormidos; y dice a Pedro: "Simón, ¿duermes?, ¿ni una hora has podido velar? Velad y orad, para que no caigáis en tentación; que el espíritu está pronto, pero la carne es débil". [...] Volvió otra vez y los encontró dormidos, pues sus ojos estaban cargados; ellos no sabían qué contestarle" (Mc 14, 37-40). El retorno de Jesús a sus Discípulos da a entender que el Maestro estaba próximo a uno de esos efectos destructivos de la dura ansiedad, pues interrumpe la oración para no sucumbir a algún terrible peligro físico. Pero este recurso confiado a sus Discípulos resultó una nueva frustración. No encontró el alivio en su intento de comunicación. A esta experiencia de soledad por la incomprensión de los suyos, se añadía el motivo doloroso del silencio de Dios. Y cuando el Padre callaba, se hacía presente el poder de las tinieblas.

En el momento del arresto por la tropa de Judas, Jesús pronunció unas terribles palabras: «Esta es vuestra hora y el poder de las tinieblas» (Lc 22, 53). El nombre que Jesús da al agente oculto que mueve los hilos de la Pasión es terrible y muy gráfico. Ante todo, es un «poder» en el sentido de capacidad humana de actuar en el orden de la autoridad. Es el poder de los gobernantes: un poder real de actuación otorgado por Dios al demonio. Es la fuerza que le capacita para intervenir entre los hombres, que él usa en manera perversa, es decir: con pretensiones y motivaciones torcidas. A veces Dios desbarata los planes de esa potestad tan mal utilizada. Otras -por altísimos juicios suyos (como en el caso de Job)- deja moverse a Satanás en sus malévolas acciones. Es ese mundo de perversas intenciones y actuaciones malignas el que Jesús señala cuando habla del "poder de las tinieblas".

¿Qué misterio hay detrás de este mundo pavoroso de las tinieblas que Jesús identifica con la esfera de Satanás? Basta recordar la antítesis entre la realidad gozosa del mundo luminoso y el pánico natural de lo tenebroso. La tiniebla no es solo la carencia de luz, sino es la esfera donde se refugian, rechazados por la luz, todos los animales dañinos y ponzoñosos. Arañas, alacranes, tarántulas, toda suerte de insectos amantes de la oscuridad se refugian en los escondrijos donde no se ve la luz. Y ¿qué decir de los animales dañinos, sabandijas de toda especie, alimañas de todo pelaje que se esconden al amparo de la noche para hacer sus incursiones rapaces y perjudicar a los animales domésticos?

Son todos ellos seres vivientes que -huidos de la luz- se ceban en animales y hombres. Los animales de las tinieblas son los que se aprovechan de la paz de los seres pacíficos para atacarlos de noche, infligirles el mal; sorprenderlos en su dejadez soñolienta y atentar contra su vida. Viven en la oscuridad y se ceban, en las horas de las tinieblas, de quienes viven en la luz y reposan en la oscuridad. Cuando Jesús denomina al enemigo de todo bien «el poder de las tinieblas» alude gráficamente a este modo de ser y de actuar de los animales de la oscuridad. El "poder de las tinieblas, vive en la oscuridad, trabaja en la oscuridad, se esconde en la oscuridad, pero vive y se nutre devorando a los seres de la luz.

La Pasión es la hora de la oscuridad. Todos los seres espirituales dañinos aprovechan la hora tenebrosa del alma para caer como insectos de muerte sobre ella. Jesús sabía de esta horrible ley de los estados de luz y tinieblas, y del poder de la oscuridad, y para sus

seguidores pidió en la Oración Sacerdotal: «Líbralos del maligno» (Jn 17, 15). La última petición del Padre Nuestro, con toda probabilidad, pide que nos libre Dios «del maligno». Detrás del mal está siempre el «malo».

La Pasión es la hora del poder de las tinieblas. Sobre Jesús ha caído la noche: la noche total. Y el enemigo que se oculta en la noche puede saltar impunemente la pobre humanidad de Jesús.

Hay una forma de oscuridad que atormenta sin piedad a Jesús. Es el silencio del Padre que, en la Pasión, hace comprender a Jesús que la muerte no le va a ser evitada. El silencio divino forma parte de un conjunto de experiencias negativas nuevas que descubren en la oración del Huerto unas facetas de la Humanidad de Jesús que nunca aparecieron en su Vida Pública. En dicha etapa histórica Jesús siempre se había sentido acompañado de la Divinidad: “Yo no estoy solo, sino yo y el que me ha enviado” (Jn 8, 16). Pero ahora está solo y debe buscar la compañía entre sus discípulos. Hacer la voluntad del Padre nunca fue para él un problema: “Porque yo hago siempre lo que le agrada a él.” (Jn 8, 29) y en Getsemaní le cuesta hacer la voluntad del Padre. La oración le había sido siempre escuchada: “Padre, te doy gracias por haberme escuchado. Ya sabía yo que tú siempre me escuchas” (Jn 11, 41-42), pero en Getsemaní no se le escucha. En el Templo había pronunciado unas palabras de confianza cuando se sintió turbado: “¡Padre, líbrame de esta hora! Pero ¡si he llegado a esta hora para esto! Padre, glorifica tu Nombre.” Vino entonces una voz del cielo: “Le he glorificado y de nuevo le glorificaré.” (Jn 12, 27-28). En Getsemaní no siente la misma confianza en sí, ni disfruta del mismo talante resuelto. Con esto el ritmo de la ansiedad crece, y llega a un punto en que la angustia parece no conocer la posibilidad de la superación.

Abandonado de los Discípulos, viene en su ayuda el mundo angélico, con la aparición de un ángel del cielo: “Entonces, se le apareció un ángel venido del cielo que le confortaba” (Lc 22, 43). En el esfuerzo que hace por aceptar la voluntad del Padre sugerida por el ángel, le sobreviene la más violenta reacción en cuya superación victoriosa los poros de su

epidermis se abren y suda sangre . Era la perturbación física consiguiente a su terrible angustia.

b- El salto de la religación

La oscuridad y el silencio crean el clímax de la angustia. Muchas veces suele ser el momento propicio para que el angustiado recurra a Dios, en una llamada desesperada. Sucede como un salto de religación radical que le pone en contacto con el ser absoluto. Cuando todo se hunde en la angustia, del seno de las convicciones más profundas, la reacción de la religación aflora en una pureza singular, como un deseo de encontrarse con Dios, como la raíz de cuanto existe. Muchas veces este instante coincide con la misma muerte física. Entonces el salto de religación coincide con el final. En esta terrible situación, el acosado por el horrible mal de la angustia, sufre el desplome de su físico, y muere. Entonces se encuentra cara a cara con su Dios, y se realiza el acto de la llamada opción última, lanzándose al Creador con toda el alma . Este decisivo salto de religación no sucede siempre en el momento de la muerte, sino que a veces se da -sin muerte- en el culmen de la misma angustia mortal, cuando la lucha con la ansiedad alcanza un punto álgido de fatiga. Es con frecuencia la hora definitiva del retorno a la fe, y entonces el hombre acaba por ponerse en manos de Dios. Suele ser el momento privilegiado del comienzo de la superación de la angustia misma, con fenómenos colaterales de conversión y radical cambio de vida. En la oración del Huerto el salto de religación vivido por Jesús no fue el acto previo al instante del morir físico, sino que el abandono en la voluntad del Padre, dio como resultado un estado de serena y decidida calma capaz de afrontar con dignidad el desarrollo del drama de su Pasión. La victoria que reportó sobre su propia angustia coincidió con el grito que lanzó al cielo: "No sea lo que yo quiero, sino lo que quieras tú." (Mc 14, 19). Pero esta reacción victoriosa revela al mismo tiempo, la ruda lucha que tuvo que mantener antes de tal victoria. La entrega total al querer de Dios sobrevino después de una dura lucha que le hizo suplicar a Dios alejara de él el cáliz de la muerte: "¡Abbá, Padre!; todo es posible para ti; aparta de mí esta copa" (Mc 14, 19). En este instante, Jesús debió de verse levantado a lo más alto de la unión divina con el Padre.

que resultó el más grande acto de religación entre su Humanidad y su persona, bajo la forma de un abandono el más absoluto al querer de Dios que se produjo en toda la historia religiosa del mundo. Es llamativo el hecho de que sea la primera vez que en la tradición evangélica aparezca en arameo la invocación ¡Abbá, Padre!

Capítulo IV

EL ABANDONO DE LA CRUZ

Si la experiencia del Huerto fue una dura anticipación de la angustia de la muerte, la real y verdadera, fue la que Jesús experimentó en la muerte física. Por eso la angustia total y verdaderamente mortal fue la de la cruz. Y en la proximidad inmediata de la muerte de Jesús, la constelación de los motivos angustiosos se concentró en un solo punto: el abandono del Padre. La suprema angustia la experimentó Jesús cuando gritó: "¡Dios mío, Dios mío! ¿por qué me has abandonado?" (Mc 15, 34 y Mt 27, 46). Este fue el grito de dolor más exasperante que brotó de labios de Jesús en su Pasión. Era la expresión exterior de la experiencia más honda de la derelicción divina, y se elevaba a lo más sumo de la Divinidad en un grito de dolor indecible que recuerdan Marcos y Lucas: "Jesús, dando un fuerte grito, dijo: "Padre, en tus manos pongo mi espíritu" y, dicho esto, expiró." (Lc 23, 46; Mc 1, 37). El grito de dolor, dirigido a Dios, era el salto de religación más significativo, que elevó todo el ser de Jesús a lo más profundo de la Divinidad en cuyas manos confiaba su espíritu. Mas este salto no fue como el acto de sumisión al querer de Dios pronunciado en el Huerto, al que siguió una calma recuperadora, sino que fue el final de todo. La angustia que le precedió fue la última y la más grande que Jesús experimentó en su vida. Por eso todo cuanto hemos expuesto acerca de la Pasión como sentimiento, adquiere en este momento su pleno sentido.

Advertimos desde un principio, que el abandono de la cruz lo fue en un sentido psicológico, no ontológico, de parte de Dios. Le sigue como respuesta, el definitivo y total abandono de Jesús en las manos del Padre que precede a la muerte misma

Para captar el sentido verdadero del abandono del Padre en la cruz hay que distinguir diversas formas de la derelicción divina de que son susceptibles las almas piadosas. Por eso, el contenido de este capítulo se basa metodológicamente, en los casos experimentados por los místicos. Hay un primer caso que con frecuencia experimentan las almas buenas, a modo de una presencia dolorosa de Dios que hace sentir al alma los efectos verdaderos de un abandono que no tiene tal carácter sino en los niveles meramente psicológicos superficiales. Una primera y elemental forma del mismo es la simple ausencia o alejamiento de Dios. Es como si súbitamente se hubiera ocultado la Divinidad. Como se apaga la llama de un cirio, desaparecen el gozo y la satisfacción que produce la presencia divina en el alma. Los efectos de tal alejamiento y desaparición son de extrañeza y sorpresa desagradable, de algo no previsto ni imaginado. Lo que se creía que había de ser una perpetua compañía, súbitamente cesa. En su lugar sobreviene la oscuridad del ocultamiento. El abandono de Jesús por el Padre es una muy especial forma de presencia, que no tiene paralelo sino en las almas místicamente más excepcionalmente probadas. Se trata de una singular ausencia de Dios, que pone al alma en unas penas parecidas a las que sufren los condenados.

1- Abandono y lamutación de Dios

La primera sensación de abandono que experimenta el alma a niveles profundos consiste en una terrible impresión de que Dios ha cambiado en sus relaciones con el alma, quizá para siempre. Es como si Dios la hubiera dejado del todo. Es un abandono fundamental, y quizá el más dañino de todos. Consiste esta prueba en sentir las disposiciones de Dios como cambiadas respecto de ella. El cambio de Dios es la cosa que más terriblemente afecta al alma. La persona humana -en su búsqueda de absoluto, de firmeza y de fijeza que no pasa-, se adhiere a Dios como a roca firme que nunca se muda. «Todo se pasa, Dios no se muda», decía santa Teresa. Todas las hermosas expresiones de los Salmos: «Yahvé roca firme, mi baluarte, mi alcázar», etc., tienen ese profundo sentido de apoyo firme que el hombre busca en Dios. Sobre la inmovilidad de Dios puede el hombre construir su propia existencia. Todo el orden moral se basa en esta firme esperanza de que Dios es fiel a lo que ha prometido. Él nunca fallará. La fe se apoya en este atributo de la fidelidad de Dios: «Sé en quien he creído y estoy seguro» (2Tim 1, 12). El apoyo en la Palabra del Señor tiene como

convicción primera aquella frase de Jesús: «Cielo y tierra pasarán, mis palabras no pasarán» (Mt 24, 35). Si de alguna manera empieza a tambalear la creencia en la incommovilidad de Dios, la existencia del hombre queda sin base.

No hay duda de que Jesús pudo sufrir esta forma de tentación. Si fue tentado en todo sin caer en pecado, ninguna tentación queda excluida del combate de Jesús con el maligno. Es por tanto, posible esta infernal sugerencia de que el Padre ha cambiado respecto de él. De esto se siguen luego las demás horribles consecuencias. En el Desierto, a cada tentación pudo Jesús reaccionar rápidamente oponiendo una respuesta tomada de la Palabra de Dios. Ahora la tentación aprieta su falsa argumentación sin dejarle respirar y apresurándose a llegar a las últimas consecuencias, que no son otras sino que su situación no tiene solución. Si en el desierto le tentó de idolatría: «Todo esto te daré si, postrándote, me adoras» (Mt 4, 9) ¡cuánto más pudo sufrir esta suprema tentación en que Satanás ensaya las peores sugerencias que nunca había empleado en el resto de la vida del Salvador!

2- La falsa imagen de Dios

Terrible sufrimiento causa en el alma la tentación de la mudanza de Dios. Esa tentación se funda en la capacidad que tiene la tentación, de falsear la realidad. Si Jesús vivió el dolor de sentir que Dios había cambiado, fácilmente se puede pensar que experimentó la tentación de las falsas imágenes. De muchas formas pudo sufrir Jesús la tentación de la tergiversación. Una primera y más inmediata pudo ser la falsa presentación de su conducta. ¿Había obrado bien en todo? Es cierto que en la vida pública preguntó un día: «¿Quién de vosotros me arguirá de pecado?» (Jn 8, 46). En aquel momento demuestra Jesús tener una conciencia clara de inocencia total. Pero en la noche de la prueba la tentación pudo tratar de oscurecer aquella conciencia y hacerle ver que todas sus actuaciones, o muchas de ellas, estuvieron bajo el signo del pecado y de la infidelidad moral. Esta tentación tenía que producir en Jesús un tormento durísimo, siendo como era un hombre que en todo quería servir a su Padre y obrar el bien en todo momento. Esta deformación presentaba a la conciencia de Jesús toda su existencia pasada como un gran error, una terrible desviación, una existencia al margen de la ley divina y sometida a la acción y seducción del maligno. Otra muy dolorosa tentación pudo sufrir Jesús en lo tocante a su propia identidad. La tentación deformadora podía centrarse en esta conciencia decididamente reivindicada por

Jesús. Su condición filial era el punto de apoyo más firme de su actuación pública. En la invocación ¡Padre! tan frecuentemente utilizada por Jesús se expresaba claramente su experiencia existencial de Hijo. Ahora la tentación se aprovecha de la oscuridad psicológica de Jesús y del alejamiento del Padre para sugerirle una terrible duda. Si fuera el Hijo, bien vendría el Padre a sacarle de su angustia. Si una tentación impura, grosera, causa dolorosa repugnancia y asco a un alma de pureza virginal, las propuestas deformadoras de la tentación tenían que crear en el alma de Jesús una reacción mucho más decidida de repulsa e indignación. Pero la molesta e insistente repetición de la misma sugestión no podía menos de provocar en Jesús una situación de espanto, pena indecible y rechazo fortísimo. Ciertamente, en condiciones normales, aquellas tentaciones eran impensables. Pero era llegado el momento de la prueba, y la tentación supo escoger el momento oportuno. Las insinuaciones deformantes eran mordeduras de alacrán en el alma de Jesús; eran agujones de venenoso áspid que se clavaban en su delicada carne. El estado de fragilidad psicológica por la angustia, la oscuridad y la depresión del Salvador hacían que la tentación se clavase con saña fácil en su pobre y desvalida Humanidad.

En Getsemaní Jesús venció la tentación. Se mantuvo fiel a sus más personales experiencias y convicciones de los días de clara conciencia filial. Aunque no sintiera los dulces efectos de tal condición, en el corazón de la más dolorosa prueba, no hace sino gritar en el lenguaje infantil de sus días de Belén, Egipto y Nazaret: «Abbá». En la cruz la tentación supera todos los límites.

3- El abandono del maldito

La experiencia del alejamiento y silencio de Dios empieza poco a poco a tomar formas cada vez más dolorosas pasando del simple alejamiento al trato duro y desdeñoso de Dios que aplasta al alma y la deja como en un infierno de combate desesperado. La tentación avanza. En la negrura de la noche empieza a notarse como uno de esos «agujeros negros» de que hablan los astrónomos: agujeros temibles y misteriosos que devoran las estrellas. El alma empieza a persuadirse no solo de que Dios se ha alejado de él, sino que tiene asco de ella: la desprecia, la detesta. Lo que caracteriza el dolor de esta nueva forma de abandono es el cambio que empieza a darse en el alma. La esperanza de que Dios volvería y solo se trataba de esperar, se torna en angustia profunda e incluso nace una especie de desesperanza. Justas

razones han forzado a Dios a desentenderse del alma y a alejarla de sí. No es un mero alejamiento temporal de Dios. Es un abandono. Ya el alma no interesa a Dios. Más bien, la menosprecia y la aparta de sí. Aquella firme persuasión de que Dios amaba al alma con un amor personal empieza a sufrir como un hundimiento. Todo se ha desvanecido. La personal relación con Dios ha terminado.

Jesús en la cruz ha sufrido todos los abandonos. Ninguna amargura del cáliz queda sin que la guste. Él no tiene pecado. Siempre ha sido plenamente consciente de ello. Pero ha asumido todo el pecado mundial. ¿Por qué se sumergió en el agua bautismal del Jordán? ¿Fue una hipocresía? ¿Una actitud doble? Quien no tenía pecado ¿cómo decidió bajar al agua formando un grupo único con los hombres pecadores que se bañaron en el Jordán cuando la predicación del Bautista? No hubo en ello ninguna hipocresía o duplicidad. Si bajó al agua purificadora era porque también él tenía algo que purificar. Era pecador, sí, pero con un pecado colectivo. Había asumido, personalizándolo, todo el pecado del mundo. Desde aquel momento su condición pecadora tenía graves consecuencias en su vida. Una identificación con el pecado mundial ya la había llevado a cabo en el momento mismo de la Encarnación. Muchas veces en su vida había renovado aquel acto de personalización del pecado mundial. Pero en el Jordán tenía un sentido nuevo y definitivo. Comenzaba su vida pública -etapa definitiva- y se ponía a salvar a los hombres mediante una forma de acción propiamente pública y oficial.

Los efectos de esta identificación hubieron de ser terribles. Jesús debía sufrir todas las consecuencias del pecado humano. Cuando una alma víctima se ofrece a expiar los pecados de otro hombre o de un grupo de hombres, ya nada importa su inocencia personal precedente en lo tocante a los efectos que su condición de nueva personalidad asumida en el momento de la entrega victimal le va a deparar. Si en las almas víctimas actúa así la personalización del pecado de otros ¿qué sería el estado en que Jesús se vio por su voluntaria asunción de la condición pecadora de los hombres?

El abandono de la cruz manifiesta que en Jesús se debía cumplir la medida de todo el pecado del mundo. Sin tener pecado alguno estaba destinado a sufrir en sí todas sus consecuencias. Una de ellas era el abandono en que se pone el pecador frente a Dios gravemente ofendido por sus culpas. El amor a Dios y al hombre le habían hecho cargar sobre sí todo el mal moral de la Humanidad. Ahora, cuando siente la lejanía y el abandono

de Dios, le invade la persuasión de que la maldad humana es demasiado grande como para ser asumida por él. Dios se aleja de él, porque el pecado supera el perdón. Él no es capaz de contrapesar tanta maldad. Con justicia le abandona Dios porque el peso del mal es superior a sus posibilidades. Dios desprecia su gesto porque es incapaz de asumir la totalidad del pecado. Dios deja y abandona con entera justicia al que no puede compensar con su poca aportación toda la malicia humana. Con razón se aleja de él el Padre: no hay posibilidad de expiar el pecado en el modo cómo él lo había asumido. El golpe del gusano aplastado por un martillo pilón sería menor que cuanto Jesús vivió en el momento en que con lucidez superior concientizó el peso de su responsabilidad.

4- Abandono y desdén de Dios

Tiene el abandono de Dios unas dimensiones todavía más profundas que es menester considerar para tener una idea cabal de lo que Jesús vivió en la cruz. Ante el desdén o rechazo de Dios el alma se siente profundamente acongojada. El grito confiado de san Pablo: «Si Dios conmigo ¿quién contra mí?», se muda en «Si Dios contra mí ¿quién conmigo?» (Rm 8, 31). Cuando el alma triste llega a vivir el desdén de Dios, el abatimiento consiguiente es mortal. La angustia llega a lo profundo del espíritu humano. ¿Qué más queda al hombre por sufrir? Pero ¡cuán grande es la paradoja humana! Cuando el alma cree tocar fondo en el dolor y la pena, es como si el suelo cediera y resultara solo el tejado de un edificio que se hunde. Lo que se creía el suelo firme último del padecer abre nuevos abismos de tristeza.

Hay un grado ulterior al desdén y rechazo de Dios. Es el odio de Dios contra el alma. El paso de lo anterior a esto último es insensible; pero los efectos son bien diferentes en intensidad y en percepciones nuevas de la negatividad del abandono. El que sufre el desdén de Dios puede refugiarse en reductos últimos de esperanza. Dios es fiel, y cambiará su desdén en nuevo amor. Cuando el desdén se cambia en odio ha sucedido algo cualitativamente nuevo. El resto de esperanza se eclipsa. El abandono de Dios aparece en toda su absurda profundidad. Si Dios abandona, no se debe solo a la infidelidad humana. Si actúa con desdén, no es solo porque ya nada espera de la respuesta humana. Es que Dios detesta al alma. La odia. La quiere destruir. El Dios amor ha pasado sin explicación posible, a Dios odio. De desdeñoso, Dios ha pasado a vengativo. Su infinita justicia aniquila al

hombre, que nada tiene en donde apoyarse. Es como un retorno a la nada constitutiva del hombre, pero desde una acción vengativa de Dios contra el alma. Así vive el alma esta misteriosa derelicción o abandono divino.

Que Jesús haya bajado hasta este profundo abismo de abandono no solo es posible, sino que parece lo más lógico, pues debía asumir todas las consecuencias del pecado. Y una de esas consecuencias es la necesidad de reparar todo lo que el pecado contiene de odio contra Dios.

Cuando el apóstol san Pablo habla de que Dios no perdonó a su propio hijo, tiene ante su vista el caso de Abrahán. Al Patriarca no pidió Dios el sacrificio de su hijo hasta la muerte. Se satisfizo con su obediencia, y no le exigió la inmolación de Isaac. En la Pasión, el Padre fue más lejos. Lo que no permitió en el caso de Abrahán, lo realizó en su propio hijo dejándole morir en la cruz. «No le perdonó», es decir: no le evitó los peores dolores. He aquí la razón justificante más poderosa para mirar en la cruz el abandono de Dios hasta percibirlo psicológicamente como una reacción de odio con que Dios persigue al alma. No es menester indicar que no hay tal odio. Es el funcionamiento psicológico del hombre sometido a la tentación que llega a percibir el horroroso estado de tristeza en que se ve sumido como un efecto inexplicable del odio de Dios.

Si Jesús fue tentado en todo al igual que los demás hombres, no se le escatimó este dolor de verse como perseguido por la inexorable justicia de Dios hasta lo más doloroso de su ser, cual es el verse tratado en odio colérico por su Padre. La tentación se ha servido del silencio total de Dios y de su completa ausencia e inoperancia para representarle su dolor como debido al odio del Padre.

En el combate supremo de la cruz, nuestro Redentor no se vio abandonado del Padre de modo que le faltara su presencia verdadera llena de amor, que le proporcionaba las ayudas necesarias para triunfar. Jesús pudo reaccionar recurriendo siempre a su elemental experiencia filial. El Padre es Padre, y si odia, lo hace como Padre. Por tanto, incluso al Padre colérico que pide justicia vengativa, hay que serle fiel. Y aceptó incluso todo el odio de su Padre que no le perdonaba. Dios le ayudaba, sin dejarle sentir su ayuda, de modo que la Humanidad de Jesús hiciera su acto de aceptación sin concientizar que lo hacía por el amor con que el Padre le ayudaba, sino en una respuesta de amor filial de total desinterés y fidelidad. Como el hombre normal realiza el acto de adhesión a Dios, ayudado por la gracia

a la cruz consiente, pero creyendo actuar por sí solo y en total autonomía, Jesús en la Cruz reaccionó respondiendo al rechazo de Dios con un supremo acto de obediencia y sumisión al Dios iracundo que le aniquilaba: «A tus manos encomiendo mi espíritu» (Lc 23, 46). Estaba dada la motivación suprema de todos los dolores que habían de abatirse sobre Jesús en el curso de su Pasión. La tentación quedaba vencida. Al odio de Dios que le sugería Satanás como respuesta a la cólera implacable del Padre, Jesús respondía amando incluso al Padre iracundo que le perseguía con todo el rigor de la justicia.

El odio a Dios que incluye el pecado, exigía como reparación sentir los efectos de ese odio desastroso que la tentación procura al alma. Cuando Dios trata con odio al alma no hace otra cosa sino revelar todo el horror que se contiene oculto en su odio a Dios. Dios no odia nada de lo que ha creado. Solo el alma que ha odiado, siente en sí los efectos de su propio odio. El odio a Dios se convierte en odio de Dios en su conciencia pecadora. Y Jesús asumió esta consecuencia del pecado humano. La Humanidad había odiado a Dios. Jesús sentía lo que procura al hombre los efectos destructores del odio a Dios como odio de Dios. Toda la historia de la Humanidad se concentró en el frágil ser humano de Jesús en la oscuridad del viernes santo. El hombre ha rechazado a Dios desde Adán hasta el último pecador que ha cometido un simple pecado venial. Jesús ha cargado con las consecuencias de todo ese rechazo. Ha vivido en sí los infernales efectos del rechazo de Dios. Pero ha destruido el odio respondiendo con un sí de amor. La cruz es el lugar donde el amor de Dios al hombre que le odia, se transformó en amor del hombre al Dios que le trata, misericordiosamente, con efectos de odio.

5- El abandono del pecador

Un último peldaño que le quedaba por descender a Jesús en la escala del abandono: la impresión de la reprobación eterna de parte de Dios.

El alma que llega a sentir el odio de Dios puede terminar en una impresión final de que el rechazo de Dios es sin vuelta. Que está decidido a condenar al alma arrojándola de sí por toda la eternidad. Es ésta una forma de abandono que han sufrido muchísimas almas y siguen todavía en nuestros días experimentándola con harta frecuencia. Según las confesiones autobiográficas de tales almas, esta pena es de una intensidad desesperante. Todo se puede soportar en esta vida menos la conciencia de estar para siempre condenado

sin remisión. Es el recurso supremo utilizado por Dios para purificar el amor de las almas llegadas a muy alta perfección.

Esta tribulación se origina a veces por la fijación de la mente en los decretos eternos de Dios referentes a la predestinación. San Pablo de la Cruz vivió algún tiempo esta tentación, y en san Francisco de Sales alcanzó una particular virulencia. Como prueba espiritual, es la suprema. Es como una vivencia del infierno en este mundo. Quienes caen bajo esta pena pierden todo apetito, toda gana de vivir, no encuentran sosiego alguno en nada. Ni siquiera el pensamiento de la muerte, que en todas las demás angustias trae alivio, les procura suavización alguna en su dolor. No pueden pensar ni siquiera en el suicidio. El mal que les atenaza es la experiencia de la condenación eterna que no sufre alivio alguno ni siquiera con el pensamiento del final de la vida. Los instantes de tentación intensa les ponen a las puertas de la locura.

¿Pudo vivir Jesús esta angustia en Getsemani?

No hay duda alguna de su posibilidad. Si ha habido místicos que han llegado a experimentar esta pena, no hay por qué excluir del alma de Jesús esta forma suprema de abandono. En la tentación y prueba a que fue sometido Jesús el único límite que se excluye es el pecado. Ahora bien, esta forma de abandono no es pecado. Es una experiencia psicológica de la terrible justicia de Dios que termina por descargar su ira castigando el pecado con las penas del infierno. Quien cargó con la culpabilidad del pecado mundial estaba destinado a sufrir por su expiación las más dolorosas angustias. Y es lo que sucedió en el curso de la Pasión. Estas angustias espirituales las vivió de modo especial en Getsemaní; pero encontraron su vértice más alto en la Cruz.

Si es aceptable que Jesús soportara esta manera de angustia por el abandono del Padre, no es fácil imaginarse en qué forma afectó al ser humano de Jesús esta experiencia de la reprobación. El supuesto básico para pensar en dicha posibilidad, es que Jesús asumió la culpabilidad de todo pecado. Las consecuencias hay que mirarlas, luego, no en un orden de verdadera reprobación, sino en la dimensión psicológica de Jesús donde se viven los sentimientos del dolor. Pudo el Padre procurar a la Humanidad de Jesús todos aquellos tormentos que martirizaran al máximo el alma sensible de Jesús, permitiendo al maligno sugerirle que tales terrores obedecían a la acción del Padre que le entregaba a la condenación eterna dejándole para siempre en manos de su terrible enemigo. Causa vértigo

pensar cuán profundamente pudo quedar afectada la Humanidad de Jesús por tales sufrimientos dolorosos y depresivos. No hay imaginación que pueda figurarse, hasta qué límites concedió al tentador libertad para sugerir a Jesús semejantes interpretaciones.

Hay dolores en la persona humana que la ponen al borde de las posibilidades de todo aguantar. Pero sucede que luego sobrevienen otros dolores mucho más intensos, y el hombre los soporta sin que llegue todavía el colapso. Incluso brilla a veces el pensamiento aliviador de que ya más no se puede sufrir. Pero ¡oh engaño de la psicología humana! Pueden abatirse aún nuevos tormentos sobre el alma extenuada de tanto sufrir, y constatar con desesperante sorpresa, que aún no ha muerto de dolor. Piensa entonces que pronto será ya el final de la resistencia en la elasticidad finita de la sensibilidad humana. Más no es así. Quien creyó que no podría sufrir fuertes dolores físicos sin morir, llega a aguantar meses y meses unos tormentos que de solo pensarlo le hubieran matado en otras épocas de su vida. En los dolores psicológicos es más sorprendente esta capacidad de sufrimiento casi infinito que el ser humano posee.

Ante esta terrible ley de las enormes capacidades de sufrimiento espiritual que hay en el hombre ¿qué pensar de la Humanidad de Jesús puesta en experiencias dolorosas que alcanzan el límite de lo humanamente posible? El caso de Jesús no admite sino una analogía lejana con las posibilidades de dolor, de una sensibilidad humana normal. El sufrimiento de Jesús tampoco se explica por la agudización de sensibilidad dolorosa que le pueden procurar fuerzas superiores. Podemos imaginarnos que el espíritu del mal con toda su inteligencia pudo extremar hasta límites inconcebibles las posibilidades del dolor espiritual en un hombre como Jesús. Pero en la Humanidad del Salvador había algo más. Era la misma divinidad la que afinaba su capacidad de dolor. Y al mismo tiempo le sostenía en su físico con unas misteriosas maneras de presencia extraordinarias que, sin llegar al colapso, le permitían resistir el embate de unas experiencias de dolor agudísimas que a cualquier otro le hubieran llevado, en un instante, a la disolución de su constitutivo humano.

En la cruz fue donde Jesús vivió el horror de un abandono y una cólera divina comparables a la de los condenados. Fue la cruz donde el infierno espiritual de Jesús cerró para el hombre arrepentido, las puertas de la muerte eterna que se abrieron en el jardín del pecado primero.

El placer del pecado de Adán, que le mereció la muerte, fue perdonado por el gusto más amargo de la muerte de Jesús. El abandono de Dios por el hombre, que es la esencia del acto pecaminoso, quedó abundantemente colmado en el abandono de Jesús, por Dios. En el grito final de Jesús: "Todo está consumado" (Jn 19, 30) quedó saldada la deuda. Todo quedó cumplido.

abandono del Padre, no es fácil imaginarse en qué forma afectó al ser humano de Jesús esta experiencia de la reprobación eterna. El supuesto básico es la asunción verdadera de la culpabilidad de todo pecado. Las consecuencias hay que mirarlas en un orden no de verdadera reprobación, sino en la dimensión psicológica de Jesús donde se viven los sentimientos del yo dolorido. Pudo el Padre procurar a la Humanidad de Jesús todos aquellos estímulos que procuran dolor psicológico martirizando al máximo el alma sensible de Jesús, permitiendo luego al maligno sugerirle el pensamiento de que tales terrores obedecían a la acción del Padre que le entregaba a la condenación eterna dejándole para siempre en manos de su terrible enemigo. Causa vértigo pensar cuán profundamente pudo quedar afectada la Humanidad de Jesús por tales estímulos dolorosos y depresivos, y hasta qué límites concedió al tentador libertad para sugerir a Jesús semejantes interpretaciones.

Hay dolores en la persona humana que le ponen al borde de las posibilidades de todo aguante. Pero sucede que luego sobrevienen otros dolores mucho más intensos, y el hombre los soporta sin que llegue todavía el colapso del sistema nervioso. Incluso brilla a veces el pensamiento aliviador de que ya más no se puede sufrir. Pero ¡oh engaño de la psicología humana! se abaten aún sobre el alma extenuada de tanto sufrir nuevos tormentos, y con desesperante sorpresa ve el alma que aún no ha muerto de dolor. Pero pronto será ya el final de la resistencia en la elasticidad finita de la sensibilidad humana. Más no es así. Quien creyó que no podría sufrir fuertes dolores físicos sin morir llega a aguantar meses y meses unos tormentos que de solo pensarlo le hubieran matado en otras épocas de su vida. En los dolores psicológicos es más sorprendente esta capacidad de sufrimiento casi infinito que el ser humano posee.

Ante esta terrible ley de las enormes capacidades de sufrimiento espiritual que hay en el hombre ¡qué pensar de la Humanidad de Jesús puesta en experiencias dolorosas hasta el

límite de lo humanamente posible! Y en el caso de Jesús no es un punto de comparación la posibilidad normal del hombre. Puede, sí, comprenderse que la finura de su sistema nervioso le hacía capaz de grandes dolores. Pero hay casos en los cuales unas singulares ayudas prestadas a la sicología humana por los espíritus angélicos, hacen que el alma alcance intensidades de aguante increíbles. Si en este mundo saben los concedores de la tortura hacer sufrir a los hombres dolores agudísimos sin peligro de muerte ni señales notables de tales torturas ¡de qué no serán capaces los seres superiores puestos a provocar intensidades de sufrimiento que no deshacen el compuesto humano! Podemos imaginarnos que el espíritu del mal con toda su inteligencia puede extremar hasta límites inconcebibles las posibilidades de dolor espiritual en un hombre. Pero en el caso de Jesús aún hay más. Es su misma divinidad la que sostiene el físico de Jesús otorgándole misteriosas maneras de subsistencia sin colapso, en experiencias de dolor agudísimas que a cualquier otro ser le llevarían en un instante a la disolución de su constitutivo humano.

La actitud de Jesús en la cruz nos es conocida. Lleno de angustia, en el horror de la tentación, eleva su plegaria confiada al Padre. La diferencia entre las penas de los condenados y las de Jesús en la cruz está en que aquéllos responden al dolor de la ausencia de Dios con una blasfemia, y odian al que descarga sobre ellos la cólera que su pecado merece. Jesús sufre el más terrible dolor de la cólera divina, sin maldecir, sin blasfemar. Antes bien, sometiéndose hasta la muerte. Una muerte total: sobre todo la muerte de una pena totalmente desintegradora de la sicología humana. Jesús obedece al Padre que ha establecido que las penas del infierno merecidas por el hombre pecador queden perdonadas y reparadas por el dolor de abandono sufrido hasta sus últimas consecuencias por el Hombre-Dios que es Jesús.

En la cruz fue donde Jesús vivió el horror de un abandono y una cólera divina comparables a la de los condenados. Fue la cruz donde el infierno espiritual de Jesús cerró para el hombre arrepentido las puertas que se abrieron en el jardín del pecado primero. ¡Oh infierno! ¿Dónde está tu victoria? Tiene un nombre tu derrota: la cruz.

El placer del pecado de Adán, que le mereció la muerte, fue rectificado por el gusto más amargo de la muerte de Jesús. El abandono de Dios por el hombre, que es la esencia del acto pecaminoso, quedó abundantemente colmado en el abandono de Jesús, por Dios. En el grito final de Jesús: "Todo está consumado" (Jn 19, 30) quedó saldada la deuda. Todo

EL ÚLTIMO DOLOR. LA MUERTE EN CRUZ

1.- Un morir único

Para captar el tipo de angustia vivido por Jesús en su morir físico, hay que cambiar de parámetro y referirse al nivel de conciencia divino-humana donde acontecía el sufrir de Jesús por encima del dolor natural de la angustia de muerte. En otras palabras, en la comprensión de este misterio hay que tener en cuenta que el modo de morir de Jesús no tiene un paralelo humano. La angustia del momento mismo del morir, fue un acto de totalidad en que recapituló todo lo vivido a lo largo de su existencia histórica, en un instante intemporal unificado más allá de toda conciencia humana concreta, en su condición de Humanidad hipostáticamente elevada. Su morir debió de tener unas condiciones totalmente singulares y personales.

Por otra parte la angustia de la muerte no es la muerte misma. Tal angustia señala el máximo dolor de la inmediatez más próxima al morir físico. El dolor del morir es otra cosa. La angustia última la vivió Jesús en una totalidad iniciada en el momento mismo del morir físico. El final de los dolores puntuales de su vida histórica, probablemente no conoció la experiencia del gozo correspondiente. Esto, solo la vivió en el más allá. La donación de sentido por las motivaciones superiores -en el instante del morir- consistió solo en la suprema confianza y abandono en las manos del Padre. La respuesta consoladora le vino del más allá de la muerte. Fue la resurrección. La angustia de Jesús fue, pues, total, en el sentido de que, hasta el final, se mantuvo firme en el don de sí por motivos de amorosa obediencia. Así llegó al momento fatal del morir mismo, cuya angustia se suavizó -quizá- en una experiencia de confianza cuando dijo: "¡En tus manos encomiendo mi espíritu!" En la sucesión de muertes que empieza con la muerte clínica, no se sabe en qué momento cesa el dolor físico y la angustia síquica.

Es el dolor atemporal puro, sin antes ni después. Además, con el morir cesa toda comunicación con los supervivientes que le rodean en el acto último del morir. Tampoco

estos poseen la capacidad de acompañar confidencialmente en lo que al difunto le sucede más allá de la muerte

2- La luz de la gloria

En el morir angustioso de Jesús, sucedió que la máxima angustia de la cruz se transformó en la máxima alegría de la Pascua por la resurrección. Es lo que hace afirmar a Hb 2, 15, que con la muerte Jesús venció el miedo a la muerte -su propio miedo y el de sus seguidores- y tras la expiación de los pecados, fue elevado a la diestra de Dios (Cfr., 1, 3). La muerte de Jesús es el caso singular en que la angustia máxima de la muerte se muda en la alegría más grande de una nueva vida. Por eso, la alegría salta en la continuidad existencial discontinua pero idéntica del mismo que murió, y permanece, vivo y glorioso, en la duración del más allá.

Y en aquel instante del sufrir puro, saltó la chispa de la vida gloriosa.

El último momento de la vida histórica de Jesús coincidió -ciertamente- con el acto más confiado de entrega al querer del Padre: "¡Todo está consumado!" (Jn 20, 30). "¡A tus manos encomiendo mi espíritu!" (Lc 23, 46) Así terminó la existencia histórica de Jesús.

Es la transformación misteriosa de la angustia de Jesús en felicidad plena. Es la exaltación, desde la misma cruz, a la gloria, como lo dice S. Juan. El miedo terrible a la muerte y la angustia suma del morir se juntan en la mayor alegría y gozo. A la máxima angustia en el sentimiento, sucede la felicidad más grande, en un estado cuya característica más relevante es la plena fruición. El gozo de la visión intelectual, y el amor perfecto de la voluntad se completan en la fruición total dando cumplimiento al anhelo expresado por Jesús al final de su vida: "Glorificame, junto a ti, con la gloria que tenía a tu lado, antes de que el mundo existiese" (Jn 17, 5). Era la fusión entre la gloria eterna del Verbo, y la glorificación creada de la Humanidad de Cristo.

3- Conmorir con Cristo

La dimensión dolorosa del morir de Jesús que acabamos de describir no es sino la meramente exterior del mismo. Su íntimo misterio solo aparece en la consideración mística de su muerte. Para comprenderla es menester elevarse al mundo de lo místico. En efecto, la

primera experiencia de la muerte mística fue la que vivió Jesús, que luego se aplicó a las almas que la han vivido por gracia especial.

La muerte puso fin al dolor. Solo entonces le llegó el premio de la exaltación a la diestra del Padre. De la gloria pascual retornó a los suyos en la resurrección. Mas no inauguró una era milenarista de cuerpos resucitados y gloriosos. Antes bien, su historia de dolor debía de ser repetida y personalizada, como se había repetido la existencia pecadora de Adán. Cada hombre debía rehacer la historia humana de Jesús en una vida nueva que comenzaba con la reproducción de su muerte y su resurrección: "¿O es que ignoráis que cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús, fuimos bautizados en su muerte? Fuimos, pues, con él sepultados por el bautismo en la muerte, a fin de que, al igual que Cristo fue resucitado de entre los muertos por medio de la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva. Porque si hemos hecho una misma cosa con él por una muerte semejante a la suya, también lo seremos por una resurrección semejante; sabiendo que nuestro hombre viejo fue crucificado con él, a fin de que fuera destruido este cuerpo de pecado y cesáramos de ser esclavos del pecado" (Rm 6, 3-6).

Ese Conmorir es el ideal de la vida cristiana: "Conocerle a él, el poder de su resurrección y la comunión en sus padecimientos hasta hacerme semejante a él en su muerte, tratando de llegar a la resurrección de entre los muertos" (Flp 3, 10-11). Desde entonces, el vivir cristiano es un morir con Cristo: "Porque habéis muerto, y vuestra vida está oculta con Cristo en Dios. Cuando aparezca Cristo, vida vuestra, entonces también vosotros apareceréis gloriosos con él. Por tanto, mortificad vuestros miembros terrenos: fornicación, impureza, pasiones, malos deseos y la codicia, que es una idolatría," (Col 3, 3-5); una vida en la comunión con los padecimientos de Cristo: "alegraos en la medida en que participáis en los sufrimientos de Cristo, para que también os alegréis alborozados en la revelación de su gloria." (1Pe 4, 13).

Esa muerte y resurrección se viven en forma sacramental y en forma mística. La forma sacramental es el bautismo. La forma personal, reviste la forma de una existencia en Muerte Mística y en concrucifixión con Cristo (Ga 2, 19-20), mediante la infusión de las penas de la Pasión. Esta vida es la que estudia la Pasiología Mística o la Mística de la Pasión.

CONCLUSION

La *Sistemática de la Pasión* se puede resumir en los siguientes puntos. Al crear Dios al hombre, le sometió a una línea de conducta de la cual dependía su realización, que consistía en la obediencia a sus preceptos. El castigo con que conminaba al hombre desobediente, era la muerte.

A pesar del magnífico plan primero de Dios, el hombre optó por la desobediencia, comiendo del árbol prohibido. Le siguió inmediatamente la condena a muerte. Pero esa condena era del orden de un castigo. Ahora bien, el castigo tiene una naturaleza especial. Cumplida la pena de la desobediencia, se recupera el estado de inocencia anterior al pecado.

Para recuperar la inocencia, el hombre tenía que aceptar el castigo de la muerte. Este gesto lo realizó Jesús cuando aceptó la muerte como castigo, y recuperó la Humanidad su estado primitivo de inocencia. Pero ese efecto universal de la muerte de Cristo es efectivo para cada persona si reacciona como Jesús, aceptando la muerte como castigo reparador de su culpa. De ahí la suma importancia de del acto de obediencia sometiéndose al castigo del tener que morir.

La muerte es un mal. Es un mal de privación. La privación es la causa del dolor. La máxima privación y el máximo dolor acontecen en la muerte. La obra de Cristo consistió en aceptar el mal de la muerte en un acto supremo de obediencia, asumiendo la pena merecida por toda desobediencia humana. Esa aceptación convirtió el mal en bien; y la privación dolorosa en gozo de resurrección. La teología de la Pasión es la parte de la Sistemática que explica la conexión entre todos estos elementos

Parte Segunda

LA PASIOPATÍA DE SAN PABLO DE LA CRUZ

INTRODUCCION

La Pasiopatía es simplemente la teología de la Pasión como experiencia. Como tal, es una parte de la Teología Espiritual que estudia actuación virtuosa de los hombres, perfeccionada por los dones del Espíritu Santo. La Pasiopatía pertenece a la Teología Mística en cuanto conocimiento de experiencia producida por al palabra interior.

En la Congregación Pasionista la Teología de la Pasión ha sido —en la base— una vivencia de la Pasión. Y esa vivencia ha sido la que luego se ha objetivado como Espiritualidad de la Pasión; más concretamente Pasiopatía o Mística de la Pasión, que es la aportación más original de la Congregación. Antes de exponer la Pasiopatía de S. Pablo de la Cruz hay que aclarar algunas nociones afines o sinónimas como son: la Espiritualidad de la Pasión, la Espiritualidad Pasionista, y Experiencia mística de san Pablo de la Cruz. Estos tres conceptos, tan profundamente afines, piden una explicación.

Cada santo tiene unas experiencias espirituales únicas. Tal es el sentido de la experiencia mística de san Pablo de la Cruz. Cuando de esa experiencia surge una familia espiritual es una experiencia fundante, que da origen a una verdadera familia espiritual, de la cual el Fundador es un verdadero progenitor. Este complejo fenómeno se denomina también espiritualidad cuando se quiere aludir a las características compartidas por los miembros de una familia espiritual. Este es el sentido de la expresión Espiritualidad Pasionista. Entonces la Espiritualidad designa los caracteres peculiares de los miembros de la respectiva familia espiritual, reducidos a una terminología universalizadora. De esta manera la Espiritualidad pasionista designa el conjunto de características espirituales propios de la Congregación fundada por san Pablo de la Cruz. Esta espiritualidad se expresa en elementos sociales y corporativos. La base de la objetivación reside en las Constituciones y las experiencias fundacionales de las que se deriva la Congregación. Se trata de las características formalmente sociales de la propia familia.

La espiritualidad de la Pasión es una realidad más amplia que la Espiritualidad pasionista, y designa todas aquellas formas —lo mismo personales que institucionales— que tienen en común rasgos peculiares que otorgan un lugar preferencial, en la vida y el pensamiento, al

misterio de la Pasión. Lo personal de Louis de Chardon, de santa Clara de Montefalco, de santa Verónica de Giuliani, san Pío de Pietrelcina, etc., tiene unos rasgos comunes, por la preferencia que en tales personalidades ocupa el misterio de la Pasión. De ahí que la Espiritualidad de la Pasión sea lo más genérico en este orden significativo, al cual se subordinan las espiritualidades colectivas e institucionales de las diversas familias caracterizadas por un rasgo fundacional referente a la Pasión.

La Pasiopatía de San Pablo de la Cruz la dividimos en tres capítulos. El primero tratará de la *Memoria de la Pasión*. Es el acto primordial de dicha teología, en cuanto presencialización real del hecho histórico de la Pasión, en la persona humana. En segundo lugar desarrollaremos el tema de la *Pasión en el corazón*. La conexión lógica con la Memoria de la Pasión consiste en el paso de la presencialización mental, a la actualización amorosa del corazón. El tercer capítulo trata de la *Muerte Mística*. Este aspecto señala el término final al cual conducen los actos precedentes. Es la actualización del morir mismo de Cristo en esta vida, que culmina en la muerte física del ser humano, a la cual sigue como premio divino, la resurrección gloriosa.

Capítulo I

¿QUÉ ES LA “MEMORIA PASSIONIS”?

Antes entrar en el detalle de la doctrina de San Pablo de la Cruz sobre la Memoria de la Pasión, es menester poseer unas nociones claras sobre su alcance. Es lo que ofrecemos en este capítulo I.

Importancia del tema de la “memoria” en la Teología

En el texto más arcaico referente a dicha Congregación - la Pegla de Castellazzo - describe de la siguiente manera la vivencia de la Pasión tal como había de ser la característica de sus seguidores:

“El principal motivo porque andamos vestidos de negro, según la particular inspiración que Dios me dio, es para guardar perpetuo recuerdo de la Pasión y Muerte de Jesús, y para que no nos olvidemos nunca de hacer de él perpetua memoria y guardarle doloroso recuerdo”.

Pablo de la Cruz utiliza, para definir la espiritualidad de la Pasión, la categoría teológica de la *memoria*. Más tarde hablará de *devoción*, de *propagar la meditación de la Pasión* etc. Pero en el momento de las primeras intuiciones y de las experiencias primeras de tipo fundacional, no le viene a la mente sino la idea de la *memoria*, del *recuerdo perpetuo* y la preocupación por desterrar el *olvido* de los misterios de la Pasión.

Hasta tiempos recientes, este modo de expresarse era un poco anacrónico y no despertaba particular eco ni en el alma de los espirituales ni en la mente de los teólogos.

Expresiones tales como *memoria*, *memorial*, *recuerdo*, *recordatorio* habían sido ampliamente utilizadas por la Sagrada Escritura del A y del NT para significar determinadas realidades sobre la presencia de Dios y de su obra salvífica en la existencia del pueblo de Dios y de los fieles. La Liturgia y la Patrística se habían complacido luego en servirse de esas mismas expresiones para manifestar sus modos de vivencia de los misterios de Dios.

Más tarde, una terminología abstracta a base de palabras como *signo, causa, sacramento, culto, devoción, presencia* etc. vino a desterrar el vocabulario directo y concreto de la Escritura. Y en la época moderna poco a poco se fue perdiendo la sensibilidad evocadora propia de las nociones bíblicas contenidas en las palabras *memoria y memorial*.

Mas he aquí que desde hace pocos decenios, se ha iniciado en la sacramentología protestante, más especialmente en la teología eucarística, una revalorización de esta terminología referente a la *memoria* y el *memorial*, y en nuestros días esa corriente está penetrando incluso en la teología sacramentaria católica. Con ello las viejas nociones están recobrando una insospechada actualidad.

Evidentemente, la revalorización de los conceptos teológicos de *memoria y memorial* no podría menos de otorgar una impensada actualidad a la doctrina paulicruciana de la vivencia de la Pasión desde las categorías de *memoria y memorial*.

Esta es la razón por la cual he escogido como tema de esta segunda meditación la *memoria de la Pasión*. En esta meditación intentaré haceros ver la maravillosa riqueza de teología bíblica contenida en las formulaciones de NSP.

Estas formulaciones, que hasta hace poco nos parecían por demás simples y desprovistas de profundidad, ahora súbitamente descubrimos que se distinguen por una singular proximidad a la Palabra de Dios, por un extraordinario poder evocador de realidades misteriosas, que precisamente se hacen presentes mediante la técnica espiritual de la *memoria*.

1. Memoria - Memorial en el AT

Comencemos por recordar brevemente la rica doctrina de la teología bíblica vétero - testamentaria referente a la *memoria y el memorial*.

La cuestión de la memoria, la mira el AT desde la siguiente perspectiva. Para realizarse espiritualmente el hombre debe establecer un continuo contacto espiritual con Dios. Ahora bien, es contacto no se realiza si no es mediante la actividad espiritual del recuerdo. Por la memoria el hombre retorna a la consideración de la revelación recibida de Dios, revive los principales sucesos de la historia salvífica; aplica su mente a

Dios en la plegaria.

Recordemos algunos aspectos más llamativos de esta actividad de retorno a Dios mediante la técnica de la memoria.

Comencemos por la revelación misma del nombre de Yahveh. En el Exodo (Ex. 3, 14) se nos cuenta el momento culminante de la revelación del nombre inefable de la Divinidad: *Yo soy Yahveh*. Pues bien, este momento no pasa, esta revelación queda en cierto sentido ya fijada en la palabra misma que denomina a la Divinidad. Por eso, desde el Sinaí, el nombre de Yahveh queda como un *memorial* de todo cuanto dicha revelación comportaba. De ahí que se diga inmediatamente después de la manifestación: "Este es mi nombre para siempre; el *memorial* de generación en generación" (Ex. 3, 15). Desde este momento, *recordar* el nombre, es ponerse en relación con el misterio del ser de Dios y revivir la revelación sinaítica.

Si de la revelación sinaítica pasamos a las etapas principales de la historia salvífica, las *fiestas litúrgicas* se nos presentan como *memorial* de la acción salvífica de Dios, es decir: una celebración que por vía de repetición litúrgica, presencializa la acción de Dios en el pasado. Así, de la Pascua en concreto se dice: "Este día será un *memorial* para vosotros, y lo celebraréis como fiesta en honor de Yahveh de generación en generación" (Ex. 12, 14).

Exactamente lo mismo se dice de los Acimos: "Esto te servirá... como *recordatorio* ante tus ojos" (Ex. 13, 9).

En la liturgia sacrificial la memoria aparece en un sentido un poco diferente. No es, como en la Pascua y en el Nombre de Yahveh, el recuerdo de Dios realizado por los hombres, sino el recuerdo de los hombres de cara a la Divinidad.

En el Levítico (2, 2) se habla del sacrificio de oblación "que el sacerdote quemará ante el altar como *memorial*".

Del incienso y de la oblación dice el Eclesiástico (45, 16) que son presentados "*en memorial*". Y del sacrificio del justo se dice que es "*un memorial* que no se olvidará jamás" (Eccli. 35, 6).

De los *panes de la proposición* se afirma igualmente que cada uno de ellos es "*un memorial*" (Lv. 24, 7).

Los objetos del culto participan de este carácter de *memorial*.

Al describirse el *Efod* y el *Pectoral* del sumo sacerdote, se habla de "*las piedras del memorial*", esto es: las piedras que

recuerdan a Yahveh las 12 tribus.

Del resto de la vestimenta sacerdotal se dice lo mismo: son "*memorial* por la inscripción grabada" (Eccli. 45, 10-11).

Las *trompetas* se tocan como *memorial* ante el Señor (Eccli. 50, 16), esto es: traen a los hombres el recuerdo de Dios. Mientras que las *campanillas* al rededor del *efod* "están puestas como *memorial* para los hijos de Israel" (Eccli. 45, 9), es decir: su sonido recuerda a Yahveh el carácter sacerdotal del pueblo de Israel. Las *trompetas* cuando suenan en la batalla, recuerdan a Yahveh su alianza con el Pueblo y le piden ayuda y protección.

El *dinero del rescate* y el *tributo* son también un memorial. Así se dice en el libro de los Números: "Será para los israelitas como un *memorial* ante Yahveh" (Nm. 31, 54; Ex. 30, 16).

Las estatuas son un *memorial* y un *monumento* (Is. 57,8). En efecto, la imagen de Yahveh o del ídolo, recuerda al fiel, su Divinidad.

La literatura historiográfica recoge por escrito "*para memorial*" los sucesos de la Historia Sagrada (Ex. 17, 14).

Un mundo privilegiado de *memoria* de Dios es la oración. En efecto, el acto espiritual de la plegaria, es un *recuerdo de Dios*, una *memoria de Dios*. De ahí que con frecuencia se describa el *sheol* como el lugar donde no se hace ya la memoria de Dios (Sal. 6, 6). En gran cantidad de Salmos se habla de *recordar* su santo nombre (Sal. 30, 5), de alabar su *santo recuerdo* (Sal. 97,12), de *recordar* su inmensa bondad (Sal. 145, 7). Incluso hay salmos que llevan como título: *para memorial* (Sal. 38,; 70), esto es: salmos para ser cantados en actos de memorial histórico.

Este rápido obsequio da una idea de la amplitud de la idea de *memoria* y *memorial* en el AT.

En resumen se podría decir que abarca toda la compleja realidad de la presencia de Dios en el hombre. Dios entra en el interior del hombre mediante la intervención de su mente, que se pone en contacto con el Señor mediante la actividad del recuerdo. La *oración* establece el contacto con Dios por vía de *memoria*; la meditación de la historia salvífica *recuerda* la gesta salvadora de Dios; la liturgia celebra por vía de *reiteración memorativa*, los principales momentos de la intervención salvífica del pasado; los sacrificios *recuerdan* las disposiciones de oblación de que está animado el pueblo. Yahveh y su nombre están

presentes en medio del pueblo por la *memoria* de su nombre.

2. Memoria y memorial en el NT

Veamos ahora como se presenta el tema de la *memoria* en el NT.

Ante todo se constata un cambio lexicográfico. Por una parte, el uso de la palabra *memoria* y *memorial* se hace más reducido. Por otra parte, el objeto de las actividades de memoria aparece también simplificado y concentrado en una sola cosa, de la cual se hace la *memoria*.

En cuanto a la frecuencia, en todo el NT no aparece sino 7 veces, las cuales se dividen en dos grupos significativos.

Por una parte, 4 usos sin relieve particular; por otra, tres menciones todas ellas referidas a la muerte de Jesús conmemorada en la celebración eucarística.

Los usos menos importantes son los siguientes: En la Carta a los Hebreos (10, 3) se habla del "*memorial* de los pecados" que es el sacrificio anual de la Expiación.

En el libro de los Hechos (10, 4) se recuerdan "las oraciones y limosnas de Cornelio que suben ante el Señor" como *memorial*".

En el Evangelio de san Mateo (26, 13) y su paralelo de Marcos (14, 9) se menciona el gesto de María que unge los pies de Jesús, gesto del cual se guardará *memoria* allí donde el Evangelio sea predicado.

Junto a estos pasos sin importancia, están los tres grandes lugares en que se recuerda un momento particularmente solemne de la vida de Jesús, en que se da a los Apóstoles una orden explícita de repetir en común la *memoria* de Jesús (Lc. 22, 19; 1 Cor. 11, 24-25). Se trata de la Última Cena.

En estos últimos textos, la memoria del NT queda centrada en una sola cosa. Y ésta no es, ni el nombre de Yahveh, ni las acciones salvíficas del AT, ni la memoria por vía historiográfica o de literatura inspirada. En el NT el único objeto de la actividad espiritual de la memoria es la vida de Jesús, particularmente su muerte.

La importancia de esta actividad queda particularmente resaltada por el hecho de que según la tradición sinóptica, es el único precepto dado por Jesús en la cena de despedida.

Tratemos ahora de comprender la intención profunda de

Jesús al llegar a los suyos en el momento cualitativamente culminante de su vida, cual fue la última Cena.

¿De dónde nace la singular preocupación de Jesús por los suyos, una vez desaparecido él, vuelvan a reunirse y a celebrar en común la memoria de su muerte?

Ciertamente este misterioso precepto puede ser considerado desde diversos ángulos de visión. Nosotros vamos a mirarla desde la perspectiva de la técnica para asegurar la pervivencia de la acción salvífica de la persona y la obra de Jesús.

Es sabido que Jesús vinculó esencialmente la salvación a la aceptación de su persona. Es esa persona suya la que aparece en el centro de su acción y de su predicación. Creer en él y aceptarle, es renacer a una nueva vida y poseer el principio de la vida eterna. Pero ¿qué sucederá cuando él haya desaparecido de la historia? ¿Que será de la fe de los que le han conocido y se han entregado a él? ¿Qué será de los nuevos discípulos que entren en seguimiento suyo por la predicación de sus enviados? ¿Cuál será la realidad sustancial desde la cual vivan sus seguidores, y permanezcan en fidelidad hasta el final de los siglos?

Bien es verdad que Jesús, por su Resurrección, quedaba misteriosamente entre los suyos. Mas ¿cómo convertir esa presencia en realidad viva y transformante? ¿Cómo conseguir que la fe de los discípulos, lejos de menguar o de desaparecer, más bien se desarrolle y madure?

Toda esta problemática se presentaba a la mente de Jesús en el momento en que debía abandonar la dimensión histórica de su actuación en el mundo.

Es en este contexto donde recobra su inteligibilidad el precepto de hacer en común la memoria de Jesús.

Si Jesús, por su Resurrección, quedaba entre los suyos, era necesario que se estableciera el contacto espiritual entre él y los suyos. Y este contacto no se obtenía si no era por una particular forma de actividad consistente en revivir por la memoria, la vida de Jesús.

Por eso, a partir del mandato de la Última Cena, la evocación de la vida de Jesús por la actividad espiritual de la memoria, se convertía en la técnica específica a cuya realización se vinculaban todos los efectos derivantes del contacto transformador con la persona de Jesús. La celebración de la memoria se convertía en el absoluto a cuya presencia se

conseguían las energías sobrenaturales necesarias para perseverar en el seguimiento de Jesús y anunciar su misterio a todo el mundo.

En esta consideración de la profunda realidad que se subraya en la actividad espiritual de la memoria, es menester *memorial de su muerte*. Jesús en su precepto último de repetir su memoria, no centró el objeto de dicha actividad en su resurrección, o en su vida gloriosa a la diestra del Padre, sino que señaló como objeto privilegiado e imprescindible de dicha memoria, su *muerte*.

Ya a lo largo de su vida había hablado en diversas ocasiones sobre los modos de su presencia. Había revelado una singular manera de presencia, allí donde dos o más estén reunidos en su nombre. Era un modo de hacer la memoria de Jesús. Pero a la hora de indicar el objeto obligatorio de una memoria cualitativamente superior, se refirió a su muerte.

La singular virtualidad de la actividad de la memoria para realizar la presencia de Jesús, se hizo patente ya muy pronto después de la desaparición de Jesús. En efecto, las presencias pascuales por vía de apariciones, acontecieron en el marco de unas reuniones o de unos encuentros en que los suyos se ocupaban en hacer la memoria de Jesús. Tal fue el caso de los Discípulos de Emaús, que iban conversando sobre Jesús y recordando los sucesos de su vida (Lc. 24, 14).

Los Once en el Cenáculo ¿qué otra cosa hacían la noche de Pascua sino recordar reunidos los sucesos de los últimos días? La Magdalena igualmente, se había dirigido al sepulcro, a recordar a Jesús y llorar ante su tumba (Jn. 20, 13-15). Incluso el fenómeno de Pentecostés acontece en el seno de una reunión recordando el mandado de Jesús (Act. 1, 4-5).

Cerrado el ciclo pascual, muy pronto comenzaron las comunidades cristianas a realizar un intenso desarrollo de la técnica de memoria. La espera de una pronta parusía no impedía estas celebraciones, centradas particularmente en el período de la Semana Santa, en torno a la Pascua, y marcadas con una triple característica: la *memoria de la muerte*, el *memorial eucarístico*, y la comida *escatológico-resurreccional*.

Un conjunto providencial de descubrimiento arqueológicos y de estudios de la mentalidad judío-cristiana han contribuido estos últimos años a poner de relieve el modo de celebración de *las cenas - memoriales* de Jesús, y las preocupaciones

teológicas que las motivaban.

En los primeros tiempos, las comunidades de Jerusalén celebraban en el marco de la Semana Santa, tres tipos de reuniones cristianas, representadas por otras tantas tendencias de las primeras comunidades palestineses.

En primer lugar estaba el grupo *galileo* o *nazareno*, con un calendario y una distribución de cenas memoriales de tipo peculiar. La primera cena memorial la celebraban el *Martes Santo*, en Betania, recordando la cena de despedida en casa de Lázaro, en cuyo marco había hablado Jesús de la sepultura anticipada. La segunda la celebraban el *Jueves Santo*, recordando la *cena eucarística*; la tercera era de carácter escatológico, y la celebraban el día de Pascua en el Monte de los Olivos, recordando el convite a cuyo final tuvo lugar la Ascensión.

Junto a la tradición galilea, había otra, de tipo *judío - cristiano* o *ebionita*. También estas comunidades celebraban tres cenas de *memorial*. La primera el *Martes Santo*, para hacer memoria de la cena del lavatorio de los pies, la traición de Judas, etc. -cena de recuerdo funerario, que se celebraba en Getsemani. La segunda la celebraban de la noche del *Jueves Santo* al *Viernes Santo*, en el Monte Sión, recordando conjuntamente la Cena Eucarística y la muerte de Jesús. La tercera, el domingo de Pascua, en Betania, haciendo memoria del encuentro con el Resucitado.

Un tercer tipo de celebración era propio de los cristianos helenistas.

Distribuía las celebraciones memorial de las cenas del Señor en la siguiente forma. La primera la celebraban la noche del *Sábado al Domingo de Ramos* en Getsemaní en memoria de la cena del lavatorio de los pies. La segunda la celebraban la noche del *Domingo de Ramos al Lunes Santo*, en Betania, en memoria de la cena de despedida en casa de Lázaro. La tercera la celebraban la noche del *Jueves al Viernes Santo* en el Monte Sión, conmemorando la Institución Eucarística. Esta cena se completaba con otra que se celebraba la noche del *Sábado Santo al Domingo* de Pascua, que recordaba el encuentro con el Resucitado.

Cada una de estas cenas tenía su propio lugar. La de Betania se celebraba en una gruta situada junto a la tapia de nuestro Convento, descubierta en 1952. La de Getsemaní, cerca del Santuario de la Agonía, y excavada en 1955; la tercera en la sinagoga del Monte Sión, estudiada en 1951.

De estas repetidas e intensas celebraciones conmemorativas de las Cenas del Señor fueron tomado cuerpo las actuales tradiciones Sinóptico - Joáneas del mandato de celebrar la memoria de Jesús.

Fuera de Jerusalén y a lo largo de los siglos, la memoria de Jesús se ha celebrado bajo la forma sacrificial de la santa misa, y algunas otras devociones paralitúrgicas.

3. La memoria de la Pasión en NSP

Este es el contexto bíblico en el cual tiene su profunda comprensibilidad la doctrina de NSP sobre la *memoria de la Pasión de Cristo*.

Hay en NSP una singular penetración de la doctrina neotestamentaria acerca de la importancia de la *memoria de la Pasión*, que hace de él un hombre con carisma de retorno a lo más esencial del Cristianismo.

Recordar la Pasión de Cristo, hacer de ella una memoria continua, no olvidarla nunca, son expresiones que sitúan la espiritualidad suya en la mejor tradición bíblica, sobre todo neotestamentaria. Según él, una vivencia y una participación de la realidad de la Pasión no se verifican sino por un proceso de aproximación espiritual del tipo de memoria, que produce luego a modo de eficacia quasi - sacramental, la conformación y configuración con Cristo Crucificado.

La gran originalidad de NSP al presentar un programa de espiritualidad desde la categoría teológica de la Memoria de la Pasión, y un plan de reforma de la Cristiandad desde el fomento de esa misma memoria, consiste precisamente en esa clara intuición de lo esencial del Cristianismo por expresa voluntad de Jesús.

Pero en san Pablo de la Cruz la memoria de Jesús y su de su Pasión no es una mera repetición de la tradición neo-testamentaria, ni de la tradición litúrgico - patrística. Hay en él aspectos grandemente originales y sugestivos. Subrayemos alguno que otro.

En primer lugar, la *memoria* de que habla NSP no es una memoria de tipo meramente memorístico, cerebral, cogitativo, como podía hacer pensar una traducción occidental del mensaje neotestamentario. NSP define la memoria de la Pasión que él vive, y que quieren vivan los suyos, como una memoria *in cordibus*. Así lo expresa en aquella célebre expresión creada por él, y de una gran originalidad:

Passio DNJC sit semper in cordibus nostris. La memoria de la Pasión que él pregonaba, es una memoria *cordial*: una presencia *afectivo - intelectual* que se asienta en la sede central de toda la vida espiritual del hombre. En otras palabras, la memoria que él quiere guardar de la Pasión, es una memoria cuyo órgano realizativo es el corazón, en el sentido pleno que en la Biblia tiene dicho órgano.

Una vez puesta la memoria en la sede central de toda la actividad antropológica, podrá descender a diversas formas concretas de memoria, de tipo personal y de tipo apostólico.

En el orden personal está, ante todo, la memoria por vía de asidua meditación de la Pasión. Se trata de una *memoria cogitativa o mental*. Luego está la memoria por la reproducción de los sufrimientos de Jesús en una existencia penitente. Y en una cima más elevada, la mística de la participación en el misterio total de la Pasión de Jesús, sin excluir los más terribles abandonos, de la Pasión interior, o del alma de Jesús.

En el orden apostólico está la técnica del recuerdo de los misterios dolorosos mediante la enseñanza de la meditación de la Pasión. Meditación hecha en alta voz por el misionero, que provocaba una vivencia y memoria colectiva de la Pasión, no del orden *sacramental*, como la misa; tampoco del puro orden *para-litúrgico* o devocional como el *Via-Crucis*; no una memoria de *meditación aislada* e individual, sino una *memoria masiva* del pueblo que revivía por arte e intervención del misionero pasionista, todo el drama de Jesús muerto por los pecados del mundo.

Con estas consideraciones se dejará comprender fácilmente la gran originalidad de la vivencia evangélica de san Pablo de la Cruz.

Hay en él, en primer lugar, una intuición clarividente de la función esencial atribuida por Jesús a la actividad espiritual de la *memoria*. Y a partir de esta intuición, hay también en él una comprensión profunda de la causa más profunda y la raíz de todas las decadencias cristianas. En efecto, si por voluntad de Jesús, la técnica de contacto salvífico con los misterios de su muerte salvífica es la *memoria*, toda decadencia, abandono, o deformación de las técnicas de memoria en el Cristianismo, comportan irremisiblemente una decadencia y deformación del Cristianismo mismo. Ahora bien, nadie ignora en qué estado de decadencia se encontraba en la Europa de NSP la realización de

la memoria de Jesús por vía sacramental y litúrgica.

Baste recordar lo deficiente que era la vivencia colectiva de la misa como auténtica memoria de la Pasión. Ante esta decadencia, habían surgido formas paralitúrgicas de memoria de la Pasión tales como el Vía - Crucis o la meditación individual de los misterios de la Vida, Pasión y Muerte de Jesús.

Es en este doble contexto de la situación contemporánea de deficiente realización de la memoria de la Pasión, y el lugar importantísimo que en el cristianismo primitivo tuvo dicha memoria, donde aparece de manifiesto la gran originalidad de la espiritualidad personal de NSP. y de su programa de actividad pastoral.

Esta singular originalidad de la comprensión paulicruciana del precepto fundamental de Jesús referente a la técnica de la memoria ha quedado bien subrayada en el prefacio de la nueva misa de NSP, donde se dice lo siguiente:

“Para despertar en tu pueblo el recuerdo de la Pasión de Cristo has elegido de modo admirable a tu fiel siervo san Pablo de la Cruz”.

Capítulo II

MEMORIA DE LA PASIÓN EN SAN PABLO DE LA CRUZ

«En estos dos siglos últimos, la mística católica está en gran parte ligada a la Congregación de la Pasión», ha afirmado recientemente el teólogo italiano Divo Barsotti¹. Según el mismo autor, a pesar de su historia reciente, la mística pasionista está dando muestras de una vitalidad más que notable². Dejando de lado lo que en tales apreciaciones puede haber de exageración elogiosa, ciertamente es cosa admitida por los historiadores de la espiritualidad católica, la existencia de una escuela peculiar

(*) Artículo publicado con ocasión del Bicentenario de la muerte de san Pablo de la Cruz en *TEOLOGIA ESPIRITUAL*, 19 (1975) 559-580, con el título *La memoria de la Pasión y el voto especial de los pasionistas*.

1. Cfr. (D. BARSOTTI: *Magistero di Santi*. Saggi per una storia della Spiritualità italiana dell'Ottocento. Editrice a. v. e. Roma, 1971. p. 124).

2. D. BARSOTTI. *Magistero di Santi*, pp. 123-124.

de espiritualidad propia de la Congregación de San Pablo de la Cruz³. Ahora bien, lo que esa espiritualidad tiene de original y de continuidad dinámica⁴ lo debe en gran parte a la configuración particular que le otorga el voto especial referente a la Pasión de Cristo. Con esto queda ya dicho que la Congregación fundada por San Pablo de la Cruz es una de esas familias religiosas que emiten un cuarto voto relativo al fin específico de su vida religiosa. Este voto viene a ser algo así como la congregación teológico-jurídica de la intuición fundacional de su Padre y Fundador.

Al reflexionar sobre el sentido y alcance de dicho voto, en el II Centenario de la Muerte del Fundador, son muchos los problemas que surgen en el espíritu del investigador, sobre todo si pertenece a la misma familia espiritual que emite el voto especial. En efecto, hace ya bastante tiempo que la jurisprudencia de la Congregación de Religiosos tiene prohibida la fundación de institutos con un acuarto voto⁵. Por otra, en las fundaciones monásticas recientes, tales como el Monasterio de Taizé, de una forma u otra se retorna al cuarto voto⁶. Ante fenómenos como este, uno

3. Entre los autores que han tratado recientemente y con particular profundidad el tema de la Espiritualidad Pasionista merecen citarse, entre los franceses, St. BRETON, en su obra *La Mystique de la Passion*, Desciée et Cie, 1962 (ed. española del P. Herminio Gil C. P., con el título *la Mística de la Pasión*, Herder, 1969); y entre los españoles, el P. BASILIO IZCO, en su tratado *La espiritualidad de la Pasión en el Magisterio de San Pablo de la Cruz*, Madrid, 1961.

4. Ver la lista de sus santos y beatos en p. 73.

5. Las limitaciones respecto de la emisión del cuarto voto empezaron el año 1865, cuando la aprobación de los Marianistas. Posteriormente se ha llegado a la prohibición de tales votos. En la actualidad, la redacción de las nuevas Reglas y Constituciones está regida por el siguiente principio: «Non admittitur in novis Institutis quartum votum», cf. L. RAVASI, C. P.: *De Regulis et Constitutionibus Religiosorum*, Romae, 1958, appendix I, pp. 187 ss.; 201.

6. En la Regla de Taizé la fórmula de la profesión comienza con las siguientes interrogaciones, cuya respuesta supone el equivalente del primer voto: «¿Quieres, por amor a Cristo, consagrarte a Él con todo tu ser? ¿Quieres realizar de ahora en adelante el servicio de Dios en nuestra comunidad, en comunión con tus hermanos?. A continuación Cf. R. SCHUTZ: *La Regla de Taizé*, Herder, 1971, p. 73.

no puede menos de preguntarse sobre el sentido que en la consagración religiosa tienen tales votos adicionales. En el caso de la congregación pasionista se añade el factor problemático de una monografía sobre el tema de los votos especiales en la Iglesia que trata el caso de dicha Congregación en un *excursus* por demás minimizante⁷. El jurista alemán P. Johannes GÜNTER GERHARTZ, S.I., estudia en su monografía doctoral el caso de los Pasionistas como algo típico dentro del mundo de Congregaciones religiosas consagradas a fomentar una devoción particular⁸. Ciertamente, una presentación así no deja de crear una inquietud. En efecto, ¿qué decir de toda una Congregación fundada solamente para mover una devoción concreta? Por excelente que sea una devoción ¿basta a justificar la fundación de toda una Congregación consagrada a la difusión de esa devoción? ¿No habrá aquí algún desenfoque en el autor o en el fundador? Ciertamente, la problemática suscitada por la publicación de una obra como la del P. Günter Gerhartz, justifica bien un replanteamiento de toda la cuestión. Y el replanteamiento se hace ya justificable desde el momento en que los textos confirmatorios aportados por el autor citado⁹, en ningún caso mencionan la expresión *devoción*¹⁰. Entonces nos

7. «Exkurs: Die Gelübde besonderer Andachtsformen», en J. GÜNTER GERHARTZ, «*Insuper Promitto*», *Die feirlichen Sondergelübde katholischer Orden*. Analecta Gregoriana, vol. 153. Rom, 1966, p. 202.

8. «Als heute wohl typischstes Beispiel einer solchen Gelübdeverpflichtung, die öffentliche Förderung einer besonderer andachtsform umfasst, sei an erster Stelle die "Congregatio Passionistarum" (C. P.) genannt». J. GÜNTER GERHARTZ, «*Insuper promitto*», p. 203.

9. Los textos citados están tomados del cap. XIII de las Constituciones, referente al rito de la profesión, según la Bula aprobatoria de Clemente XIV (1769), y del cap. XVIII, tocante a la predicación de la Pasión por los misioneros Pasionistas. Cf. J. GÜNTER GERHARTZ, «*Insuper Promitto*», p. 203.

10. En efecto, en el texto primero se dice literalmente: «Novitius ex formula profitebitur... se pro viribus apud Christifideles promoturum *memoriam et cultum* Passionis et Mortis Jesu Chisti Domini Nostri». El P. Günter Gerhartz suprime, por error de imprenta sin duda, las palabras *cultum Passionis*. La edición crítica de los textos puede verse

preguntamos, ¿será verdad que la Congregación de la Pasión no tienen otra razón de ser en la Iglesia de Dios sino la de difundir una devoción? ¿Será verdad que la espiritualidad de la Pasión vivenciada por los Pasionistas es meramente un fenómeno devocional? Este estado de cosas es el que me ha inducido a entrar a fondo en el estudio del fenómeno del cuarto voto en la Congregación de los Pasionistas. El método que vamos a seguir es el siguiente: Ante todo, haremos un detenido análisis terminológico sobre las expresiones utilizadas por San Pablo de la Cruz para expresar la finalidad del Instituto y de su voto especial. A continuación, prolongaremos el estudio terminológico en una profundización teológica del binomio *memoria-devoción* en que aparece polarizado el pensamiento fundacional de San Pablo de la Cruz. Por fin, estudiaremos el alcance de la aportación más original de San Pablo de la Cruz en materia de vivencia de la Pasión y de reforma pastoral, centrado en su particular preferencia por la categoría teológica de la memoria. Con estas rápidas aclaraciones creo quedará en su justa luz el valor de la aportación paulicruciana a la espiritualidad cristiana, a la historia de las Congregaciones con votos especiales y los programas de reforma eclesial que a lo largo de los siglos el Espíritu ha hecho nacer en su Iglesia.

en la obra de F. GIORGINI: *Regulae et Constitutiones Congr. SS. mae Crucis et Passionis D. N. J. C.* Editio Critica Textuum, en *Fontes Historicae Congregationis Passionis*, vol. I. Romae, 1958, p. 37, líneas 15-25. En lo sucesivo citaremos esta obra mediante las siglas RC, es decir: *Regulae et Constitutiones*, indicando en primer lugar la página y a continuación las líneas.

El segundo texto dice: «Fratres praedicationi Evangelii dantes operam in missionibus apostolicis obeundis unice curabunt, ut christianos populos ad vivificae Passionis et Mortis Jesu Christi sacra mysteria meditanda, et identidem religiose recolenda inflamment». J. GÜNTHER GERHARTZ. «*Insuper Pomitto*», p. 205, RC, pp. 57, 45-50; pp. 59-1-2. En ninguno de ambos lugares se habla de la devoción sino tan sólo de *memoria y culto*, y de la *meditación* de los misterios de la Pasión.

I. Estudio del vocabulario. Diversidad de expresiones en torno a la vivencia de la Pasión en los textos paulicrucianos

San Pablo de la Cruz utiliza un vocabulario bastante variado al tratar de las diversas maneras de vivenciar la Pasión. Por otra parte, la terminología no tiene el mismo valor de fijeza y normatividad cuando se trata de textos legales de la Congregación, como cuando se trata de escritos de pura dirección espiritual. No obstante, es interesante examinar toda esta terminología a la hora de captar la *forma mentis* de un hombre cuando toca un tema que considera sustancial en su vida y en su obra. Esta razón por la cual examinaremos el vocabulario de Pablo de la Cruz, no sólo en los textos normativos de la Congregación (Reglas y Constituciones) sino también en los pasajes de su Espistolario y de sus Diarios Espiritual que puedan ofrecer un contexto teológico iluminador para comprender el alcance concreto del voto especial que impuso a sus seguidores.

La primera referencia a la finalidad de la Congregación en función de la Pasión aparece en un fragmento de las Reglas compuestas por Pablo Danei los días 2 al 7 de diciembre de 1720 en la sacristía de San Carlos de Castellazo. En un breve paso referente al viernes y a la memoria de la pasión que en tal día deben practicar sus seguidores, escribe Pablo Danei:

«Sabed también, amadísimos, que el principal motivo porque andamos vestidos de negro, según la particular inspiración que Dios me dió, es para guardar perpetuo recuerdo por la Pasión y Muerte de Jesús y para que no nos olvidemos nunca de hacer de él perpetua memoria y guardarle doloroso recuerdo»¹¹.

11. «Sappiate, carissimi, che il principal fine d'andar vestiti di nero (secondo la particolare ispirazione che Dio m'ha dato) s'è d'essere vestiti a lutto in memoria della Passione e Morte di Gesù, ed a acciò non ci scordiamo mai d'averne con noi una continua e dolorosa rimembranza», *Lettere di s. Paolo della Croce*, Fondatore dei Passionisti, disposte ed annotate dal P. Amedeo della Madre del Buon Pastore, Roma, 1924, vol. IV, pp. 220-221.

Esta sencilla recomendación subraya desde el comienzo de su actividad fundadora, un aspecto que luego se pondrá más de manifiesto y constituirá un elemento obsesivamente repetido, a saber: que la nueva Congregación debe realizar la vivencia de la Pasión a modo de un recuerdo perpetuo. Llama ya la atención la presencia de otras tres expresiones esencialmente referidas al fenómeno del recuerdo y la memoria: «no nos *olvidemos* nunca..., hacer de él *memoria*..., guardarle doloroso *recuerdo*». Como se puede advertir fácilmente, no se trata aquí de cumplir alguna forma concreta de devoción a la Pasión. Se trata de revivirla a modo de continuo recuerdo. Como la materialización más expresiva de su continuidad y su aplicación vivencial a la vida, estará el hábito negro, como vestido de perpetuo luto por la Pasión de Cristo¹².

A partir de este primer texto, Pablo de la cruz volverá insistentemente sobre el tema de la Pasión vivido a modo de perpetua memoria cuando trate de precisar de la finalidad de la nueva Congregación.

Si del prólogo de las reglas primitivas pasamos al texto de las posteriores redacciones de las mismas, nos encontramos con los siguientes resultados. En la Regla de 1736 aparece 3 veces la palabra *Memoria* y cuatro veces la expresión *devoción* cuando el fundador se refiere al fin de la Congregación¹³. Pero examinando más de cerca el contexto de estas frecuencias, advertimos que la memoria aparece en conexión con las imágenes de los tiempos de

12. Los lugares referentes a tal simbolismo son los siguientes: «L'andar vestiti di nero significa, che i Fratelli di questa minima Congregazione devono (fare) un perpetuo lutto in *memoria* della SS.ma Passione, e morte di Gesù Cristo», RC, 12, 15-20: «Reminiscere frequenter te esse indutum in *memoriam* Passionis, et Mortis Christi Domini», RC, 20, 33-36.

13. «Promover nel miglior modo che potrà la *divozione* verso la SS.ma Passione di Gesù Cristo», RC, 36, 19-22; «Dell'osservanza del voto di dover promuovere nei fedeli la divozioni della SS.ma Passione e Morte di Gesù Cristo», RC, 56, 48-52; «Dovranno anche promuovere questa SS.ma divozione dai confessionali etc.», RC, 58, 17-20; «Abino gran cura di promuovere nei fedeli la divozione suddetta», RC, 58, 62-63.

la ispiración fundacional, es decir: el vestido negro y el luto de la Pasión. Incluso el contenido del voto especial es descrito en terminología de *memoria*¹⁴. Al contrario, la expresión *devoción* aparece siempre en contextos de formulación jurídica del voto especial¹⁵ y su alcance vinculante¹⁶.

En las Reglas del año 1741 hay importantes variaciones. La *memoria* queda reducida a dos menciones, mientras la *devoción* sube a 5. ¿Qué es lo que ha sucedido?

En noviembre del año 1740 Pablo de la Cruz había presentado a la Santa Sede las Reglas para su aprobación

14. «Il quarto sarà di promuovere la divota *memoria* della Passione di Gesù Cristo», RC, 30, 10-14.

15. «Il quarto sarà di promuovere la *divozione* verso la SS.ma Passione, e Morte di Gesù Cristo», RC, 36, 23-36; «Del voto di promuovere nei fedeli la *divozione* alla Passione e Morte di Gesù Signor Nostro», RC, 56, 48-52; «Pregando Sua Divina Maestà che dilati in tutto il mondo questa santissima *divozione*», RC, 58, 56-61; «Abbiano gran cura di dilatare la *divozione* suddetta», RC, 58, 61-63; «A promuovere con gran fervore, e zelo la *divozione* alla Passione di Gesù Cristo», RC, 132, 53-55.

16. «Il voto di promuovere la *divozione* alla Passione SS.ma di Gesù Cristo è ben spiegato, consistendo in predicarla, cioè meditando a viva voce per mezz'ora circa dopo la predica della Missione, ma senza partirsi dal palco o pulpito, cioè immeditamente; così pure si deve istruire i popoli nella santa meditazione, tanto nei catechismi, dai confessionali, nelle conferenze che si appresentano, ecc. E chi non fosse capace, nè di confessare, nè di predicare, ecc., basta che oltre l'orazione comune, faccia mezz'ora di meditazione sopra la SS.ma Passione, pregando S. D. M., che la dilati in tutto il mondo, e dia il suo santissimo spirito a chi la predica, ecc. Così devono fare i laici e chierici ecc. Insomma è cosa ben spiegata, che toglie ogni scrupolo, ed il tutto è stato sotto rigoroso esame per sei mesi a Roma, avendo anche lette le Regole il Sommo Pontefice.» (Carta al Canónigo Policarpo Cerruti, del 2 de agosto de 1741. Cf. *Lettere*, II, pp. 273-274).

«I nostri laici, chierici e sacerdoti, che non sono atti alle Missioni, nè sono a ciò destinati, sono obbligati per compir il quarto voto fatto, di recitare con gran *divozione* cinque Pater ed Ave alle Piaghe SS.me di Gesù, pregando S. D. M. a dilatare in tutt'i cuori dei fedeli la *divozione* alla SS.ma Passione di Gesù e concedere lo spirito ai nostri Missionari di promuoverla con grande zelo e dilatare in tutto il mondo questa povera Congregazione della SS.ma Passione. Questo è prescritto dalle Sante regole approvate ecc.» (Carta a Sor María Teresa, del 8 de abril de 1758. Cfr. *Lettere*, III, p. 514).

por Rescripto apostólico. La revisión duró hasta el mes de mayo del año siguiente. El día 15 de mayo de 1741 se expendía el Rescripto aprobatorio. El examen fue severo. Los Cardenales sometieron todo al más exigente tamiz. Se vio que lo referente al voto especial exigía importantes precisiones teológicas y jurídicas para evitar ansiedades de conciencia en los que profesaran dicho voto. Esta severidad trajo un gran cambio terminológico. En efecto, si los textos fundacionales del período anterior, lo místico iba por la *memoria* y lo jurídico por la *devoción*, pero en una satisfactoria armonía y equilibrio, ahora el equilibrio se rompe a favor de la devoción, quedando bastante reducido el elemento místico. Estas discusiones y mutaciones debieron afectar también a la mentalidad del fundador mismo, el cual, por este tiempo, empieza a dar en su correspondencia una importancia mayor a la expresión *devoción*.

Buen indicio de las preocupaciones de aquellos meses de la aprobación es la insistencia de Pablo en su correspondencia por aquietar los ánimos de sus amigos en lo referente al alcance vinculante del voto. Todo había quedado claro y bien delimitado. Los misioneros cumplirían su particular obligación, mediante una media hora o un cuarto de hora de meditación después del sermón principal. Los clérigos y los legos, recitarían cinco Padrenuestros para que la devoción a la Pasión se difundiera por el mundo. Con estas salvedades todo quedaba claro. Pero, sin duda, el elemento intuicional y místico había quedado un poco encogido bajo aquella caparazón jurídica del cuarto voto de promover la devoción a la Pasión.

Entre la revisión del año 1741 y la aprobación por Breve el año 1746 tuvo lugar la redacción de la fórmula de la profesión¹⁷. Después de la casuística surgida con

17. La fórmula de la profesión no se incluyó en las Reglas hasta la revisión de 1775 (Cfr. RC., 37, 36-50). Seguramente, el texto es el mismo que compuso el P. Pablo para enviárselo al Cardenal Albani. Lo referente al cuarto voto se formula de la siguiente manera: «*Insuper et studium promovendi pro viribus in fidelium cordibus devotionem Dominicae Passionis, juxta Regulas et Constitutiones*» (Cfr. RC, 37, 43-46).

motivo de la aprobación del año 1741, en la fórmula de votos entró la mención de la Pasión, vinculada a la expresión *devoción*. Así, el profeso según esta fórmula se comprometía a «promover con todas sus fuerzas entre los fieles la devoción a la Pasión de Jesucristo»¹⁸.

El año 1746 la Regla recibe una aprobación más solemne. Para dicha aprobación el fundador da unos retoques al texto revisado el año 1741. En esta revisión fue sin duda ayudado por algún colaborador teólogo, y su carisma de místico de la Pasión volvió a encontrar las formulaciones más inspiradas. En efecto, en esta etapa importantísima de la elaboración definitiva de las Reglas Pasionistas, se da un vuelco terminológico del todo contrario al de 1741. Así, desaparece por completo la expresión *devoción*, y en todos los lugares donde se hace referencia a la Pasión como fin del Instituto, se habla únicamente de *memoria*, o de *memoria y culto*¹⁹. Fácilmente pensaría uno en el ímpetu vital de la inspiración fundacional que retornaba lleno de dinamismo, a situar las cosas en su verdadero lugar.

Pero si la palabra *devoción* desaparecía de todos los textos de la Regla, entró definitivamente en la fórmula más importante de todas: la fórmula de la profesión. Como ya se ha dicho, el fundador envió dicha fórmula al Cardenal Albani el año 1745. En dicha fórmula se expresaba

18. «His addetur quartum promovendi nimirum apud Christifideles *memoriam et cultum* vivificae Passionis, et Mortis D. N. J. C.» (RC, p. 30, 9-14); «Pollicebitur etiam se pro viribus apud Christifideles promoturum *memoriam et cultum* Passionis, et Mortis J. C. D. N.» (RC, p. 36, 20-24); «De voto promovendi apud Christifideles religiosum *cultum et gratam memoriam* Passionis et Mortis D. N. J. C.» (RC, p. 56, 48-53); «Quinquies-Dominicam Orationem et salutationem angelicam in *memoriam et honorem* Passionis D. N. J. C., simul enixe Jesum Christum orent. ut opem illis ferat, qui hoc salutare Institutum promovent» (RC, p. 58, 54-60). El texto de esta revisión de 1746 suprime *devoción* cambiándola por *salutare Institutum*. «Ad recolenda Dominicae Passionis *Mysteria inflammant*» (RC, p. 130, 36-37); «Promoveatque apud ipsos *assiduam memoriam vivificae* Passionis, et Mortis D. N. J. C.» (RC, p. 132, 50-53).

19. Esta modificación aparece en los siguientes lugares: RC., p. 30 III, 15; p. 36, III, 20; p. 36, III, 50; p. 58, III, 60; p. 132, III, 50.

el contenido del voto especial como ordenado a promover la devoción a la Pasión. Desde las Reglas de 1746 el único lugar donde aparece la expresión *devoción* es la fórmula de profesión. En todos los demás pasajes se habla de *memoria* o de *memoria y culto*. Se diría que se había llegado a un equilibrio entre carisma fundacional y la casuística de los votos especiales.

Este equilibrio difícil entre la inspiración fundacional formulada en la primera hora desde la categoría espiritual de la memoria y las posteriores complicaciones jurídicas aparece claramente un texto, hasta hace poco inédito, conservado en el Archivo General de la Congregación, conocido con el nombre de *Breve Notizia*²⁰. Se trata de un escrito anónimo, compuesto probablemente el año 1768, poco antes de la solemne aprobación de la Congregación por Clemente XIV. Aunque es anónimo, se cree de la mano del Fundador. Es un escrito de singular vigor teológico, donde se declara claramente cuál es el lugar propio de la *memoria* en la espiritualidad de la Congregación, y en qué relación se encuentra dicha *memoria* con el cuarto voto, formulado como compromiso ordenado a promover la *devoción* a la Pasión.

«El medio más eficaz para la conversión de los pecadores y la santificación de las almas es la frecuente memoria de la Pasión de Jesucristo de cuyo olvido se originan deplorables males y desórdenes. Por esto, Dios misericordiosísimo, por su bondad infinita, se ha dignado conceder fuertes y suaves inspiraciones para fundar en la Santa Iglesia esta pobre Congregación, la cual tiene como finalidad suya formar obreros celosos y de espíritu, que sean hábiles instrumentos movidos por la mano omnipotente de Dios para plantar en los pueblos la virtud y vencer el vicio con el arma poderosísima de la Pasión, a cuyos amorosos atractivos no sabe resistir ni el más duro corazón. A este efecto, después del año de noviciado, los religiosos añaden... el cuarto voto de promover una tierna devoción a la Pasión dolorosísima del Redentor»²¹.

20. *Brevis Expositio de Instituto Congregationis Passionis Jesu Christi*, en RC, p. 171-173. Ver en la misma obra las pp. XI-XIII.

21. Cfr. *Brevis Expositio...*, en RC, p. 171.

Las revisiones posteriores de las Reglas —1769, 1775, 1930, 1959— no han alterado en modo alguno lo referente al cuarto voto de promover la devoción a la Pasión.

Si de los textos oficiales de las Reglas pasamos al Epistolario, constatamos un fenómeno análogo. En los años siguientes a sus experiencias místicas de Castellazo habla naturalmente de la memoria de la Pasión. Así en una carta escrita a sus propios hermanos a los dos años de la redacción de las primeras Reglas²². Luego en torno al período de la primera revisión de las Reglas (1740-1741), el vocabulario toma una inflexión llamativa hacia un uso casi exclusivo de la expresión *devoción*²³.

22. «Vi lascio dunque nelle SS. Piaghe di Gesù, sotto la protezione di Maria SS. Addolorata... pregandola a bagnarvi il cuore colle sue dolorose lagrime acciò abbiate una continua memoria dell'amarissima Passione di Gesù Cristo e dei Dolori suoi, e che vi dia perseveranza nel SS. amore di Dio e fermezza e rassegnazione a patire». (Carta a sus hermanos, del 21 de febrero de 1722, *Lettere*, I 57).

23. El año 1740, en pleno proceso de revisión romana, escribe al abate Garagni, uno de los miembros de la Comisión Pontificia:

«V. S. Ill. ma avrà questo gran merito d'aver cooperato a far dilatare la divozione alla Passione SS. ma di Gesù nostra vera Vita, ed alla perfezione a cui per questo mezzo giungeranno molte anime» (del 28 de diciembre de 1740, *Lettere*, II, p. 211).

Del año 1741: «Si fa il quarto voto di promuovere la divozione della Passione» (Carta al Canónigo Blas Pieri, del 8 de junio de 1741, editado en *Bolletino della Congregazione*, 1927, p. 293); «... avendo altresì il peso delle Sacre Missioni nelle quali si deve promuovere la divozione alla SS. Passione, meditandola ai popoli dopo la predica della Missione, ed in altri Esercizi, facendone a tal fine il quarto voto». (Carta a su propia madre, del 7 de junio de 1741, *Lettere*, I, 92); «Essendo questo il primario fine dell' Instituto di questa povera Congregazione, facendo per tale effetto il quarto voto di promuovere ne' cuori dei fedeli, tanto nelle Missioni, che in altri Esercizi, la divozione verso la SS. ma Passione, meditandola ai popoli dopo la predica della Missione, ed in altri Esercizi di pietà...» (Carta a un Sr. Obispo, del 6 de julio de 1741, *Lettere*, II, 269-270); «... Quando V. S. Ill. ma e Rev. ma vorrà degnarsi di chiamarci a faticare nella sua diletissima vigna per promuovere in essa la divozione alla SS. Passione di Gesù, mezzo tanto efficace per distruggere l'iniquità ed incamminare le anime a gran santità, seremo sempre prontissimi ad obbedirla». (Al mismo, *Lettere*, II, 270).

«Il fine secondario... si è d'attendere con sante fatiche apostoliche alla conversione delle anime con promuovere nel cuore dei fedeli la

Pasado el período de las objeciones de la Comisión, en torno al 1746, se diría que el Fundador retorna a la naturalidad de las primeras intuiciones y vuelve al vocabulario de la memoria. Mas lo hace paulatinamente. Así, en una carta del año 1746 al Cardenal Gentili, yuxtapone devoción y memoria²⁴. Luego empieza a reutilizar simplemente la palabra *memoria*²⁵, pero sin que desaparezca la expresión *devoción*²⁶.

No agotan los textos de las Reglas y del Epistolario referente al fin de su Congregación la preocupación por la vivencia de la Pasión. Cuando en sus cartas toca el tema de la Pasión, no es frecuente la mención de la *devoción*, aunque sabe trascender los aspectos más limitantes de dicha actitud espiritual, elevándose a alturas místicas²⁷. En general, cuando trata de la Pasión y de la

devozione alla SS.ma Passione di Gesù Cristo, tanto nelle Sante Missioni che in altri esercizi di pietà, dandone la meditazione ai popoli dopo la predica della S. Missione, ecc... faccendone a tal effetto il quarto voto». (Carta al canónigo P. Cerrutti, del 2 de agosto de 1741. *Lettere*, II, 272).

24. «... Affinchè (la Congregación) sia provedutta di santi sacerdoti atti a faticare nella Vigna di Gesù Cristo ed a promuovere la *divozione e memoria* della Passione SS.ma del Signore, tanto scordata dalla maggior parte del mondo.» (Del mes de septiembre de 1746, *Lettere*, IV, 328).

25. «...Ed ora che questo povero gregge, congregato nei monti e nelle solitudini, vuole far guerra all'inferno e promuovere la memoria delle pene di Gesù.» (Carta a la Abadesa Capuchina, M. Isabel, 3 de julio de 1748, publicada en *Bolletino della Cong.*, 1927, p. 175).

26. Véanse los siguientes textos referentes al fin de la Congregación redactados en vocabulario de *devoción*: (La nostra Congregazione) «che fa tanto bene alle anime con le Missioni ed altri esercizi di pietà, massime col promuovere in tutti i cuori la vera divozione verso l'apassionato Gesù, nostra vera vita; e di questo ne abbiamo il quarto voto».

«...la predica della missione, terminandosi la medesima con un quarto o mezz'ora circa di meditazione sopra la SS.ma Passione di Gesù Cristo, cosa che mai possiamo lasciare per aver fatto il quarto voto di promuovere la divozione nei popoli, iuxta Regulas.» (Carta al Cardenal Guadagni, del 15 de noviembre de 1749, *Lettere*, II, 841-842).

27. Véase en el siguiente texto, cómo de una ocasional exhortación a la devoción de la Pasión, se eleva hasta la consideración de los

actitud espiritual correspondiente, prefiere hablar de la meditación de la misma²⁸. Este aspecto de recuerdo meditativo es, por lo demás, lo más próximo a lo que él entiende por la memoria de la Pasión.

Con frecuencia desaparecen incluso los aspectos vivenciales concretos para elevarse a comparaciones de elevada mística. Entonces le gusta hablar de la inmensidad de la Pasión como un mar sin riberas donde el alma se pierde o se abisma²⁹, del desierto de la Pasión donde el espíritu se adentra, desasido de todo lo creado y en perfecta desnudez interior³⁰, de las joyas que son las penas de Jesús, con las cuales el alma se adorna o se reviste³¹. Esta elevada doctrina de San Pablo de la Cruz ha sido comprendida por

misterios dolorosos de Cristo inmanentizados en el interior de los fieles: «... Ho viva fede che essendo la piissima casa del sig. Antonio Frattini tutta dedicata e consacrata alla divozione della SS.ma Passione di Gesù Cristo, S. D. M... la farà gustare la dolcezza dei frutti che produce la tenera, ma divota, costante, fedele e perseverante divozione alla Divina SS.ma Passione. Onde il poverello che scrive, brama che in codesta piissima casa vi resti ben radicata tal divozione, e che non passi giorno che non se ne mediti un misterio almeno per un quarto, e tal mistero lo portino tutto il giorno nell'interno oratorio del cuore spesso anche in mezzo alle occupazioni.» (Carta a la Sra. Agueda Frattini, del 25 de marzo de 1770, *Lettere*, IV, 135).

28. «La meditazione della SS.ma Passione di Gesù Cristo è un balsamo così prezioso e di tanta virtù che adolcisce ogni travaglio.» (Carta al Dr. Del Bene, del 15 de diciembre de 1746, *Lettere*, II, 39).

Pasajes como éste se hallan en gran abundancia en el Epistolario.

29. «Oh, fortunata l'anima che tutta vestita di Gesù Cristo e tutta penetrata delle sue Pene SS.me, se ne sta tutta immersa ed abissata nell'immenso mare della Divina Carità ed ivi, astratta da ogni cosa creata, si riposa nel seno dell'amato Bene! questo divin lavoro lo fa il Signore nelle anime umili, che se ne stanno in solitudine interiore, anche in mezzo agli strepiti degli affari del secolo.» (Carta a don Tomás Fossi, del 4 de septiembre de 1752, *Lettere*, I, 617).

30. «... si ricordi di entrare in quel sacro deserto interiore per la porta, non essendovene altra, che è la Vita SS.ma Passione e Morte del Redentore.» (A don Tomás Fossi, del mes de junio de 1751, *Lettere*, I, 603).

31. «Non tralasci di nuotare in pura fede ed amore del mare santissimo delle pene santissime di Gesù; ivi peschi le preziose perle delle sante virtù, per adornarne il suo spirito, ed essere bella, speciosa e ricca agli occhi dello sposo Divino.» (A Sor Querubina Bresciani, del 14 de diciembre de 1746, *Lettere*, I, 502).

los especialistas de la espiritualidad de la Pasión como una espiritualidad de *participación en la Pasión*³² más bien que una devoción.

Resumiendo el resultado del análisis estilístico de los textos paulierucianos sobre la Pasión como finalidad de la Congregación y como forma de vivencia cristiana, podríamos decir en primer lugar que, tanto la finalidad como la vivencia a que se alude en dichos textos, difícilmente se dejan aprisionar en los marcos de una pura concepción devocionista. Más bien se hace necesario resaltar la variedad de expresiones utilizadas para dar a entender la riqueza de contenido de su vivencia y de sus ideas fundacionales. Sin embargo, no es difícil llegar a la concentración de la atención en dos ideas claves expresadas en el binomio *devoción-memoria* o *memoria-culto*. Si fuera necesario señalar las condiciones de cada una de estas expresiones, diríamos que *memoria* es más primitiva y más próxima a la intuición fundadas en el binomio *devoción-memoria* o *memoria-culto*. Si fuera necesario de la primera hora, más próxima también a las categorías bíblicas referentes a la pervivencia de la Pasión de Cristo mediante la renovación sacramental, casi exclusivo en el texto de las Reglas desde la revisión de 1746. En cuanto a *devoción*, si bien más tardía que la expresión precedente y menos presente numéricamente en el texto de las Reglas desde 1746, no obstante, en las redacciones precedentes aparece más veces que *memoria*, si bien en contextos

32. Entre los autores que con más profundidad y originalidad han estudiado la espiritualidad de San Pablo de la Cruz como una espiritualidad de participación en la Pasión merece destacarse el filósofo francés St. Breton, el cual en su obra ya citada *La Mística de la Pasión*, analiza con el método fenomenológico el sentido de dicha participación. Véase particularmente el capítulo final, titulado la Espiritualidad de la Pasión, pp. 237-251 de la traducción española. En España, un año antes que St. Breton, el P. Basilio de san Pablo ensayó el mismo camino de interpretación de la espiritualidad de san Pablo de la Cruz. a partir de la idea de participación en la Pasión. Como se ve por estos intentos de sistematización, las categorías teológicas empleadas para comprender la vivencia pasionista de san Pablo de la Cruz, trascienden las meramente devocionales.

formalmente jurídicos, llegando a ocupar el lugar central al ser incluida en la misma fórmula de los votos.

Todo lo referente al voto especial ha recibido en la reciente renovación de los textos fundamentales llevado a cabo a raíz del Vaticano II unas modificaciones de cierta importancia. No tanto en el orden terminológico de la devoción o memoria, cuanto en lo referente al lugar que el voto especial ocupa en los votos religiosos. En efecto, en el Decreto Capitular del Capítulo Especial de los años 1968-1970, el llamado cuarto voto entró a ocupar el lugar primero, siguiendo las orientaciones de algunas familias religiosas que han colocado en primer lugar su voto específico. En este sentido, tal vez el caso más significativo haya sido Taizé, en cuya fórmula de profesión ocupa el primer lugar el compromiso específico de la comunidad, de vivir juntos para pedir por la unidad. También la Congregación de la Pasión ha modificado sus estructuras jurídicas otorgando al voto especial que recoge lo más característico de la inspiración fundacional de San Pablo de la Cruz, el lugar primordial entre los compromisos de su vida religiosa, de forma que sea la pasión el principio unificante de la vida y apostolado pasionista³³.

Terminemos este análisis referente al vocabulario paulicruciano referente a la vivencia de la Pasión refiriéndose a una fórmula estereotipada del Fundador, que expresa, mejor que muchos otros textos, su pensar y sentir sobre el modo de vivir la Pasión en su Congregación.

Hay en el epistolario de San Pablo de la Cruz una fórmula definitiva, que sus hijos los pasionistas han utilizado durante mucho tiempo como divisa de su Congregación, y como sentencia espiritual la más conforme con el espíritu de la misma. Es la frase: *Passio Domini Nostrae Jesu Christi sit semper in cordibus nostris*³⁴. Esta es la

33. Este cambio de perspectiva se hace patente en los nn. 5 y 6 de las nuevas *Constituciones* donde el misterio de la pasión y su respectiva vivencia aparece en primer lugar, en forma análoga a la *Regla de Taizé*, de modo que el voto de la Pasión, de *cuarto voto*, pasa a ser el primero.

34. *Lettere* (passim).

frase que condensa más plenamente lo que el Fundador de los Pasionistas entendía por vivencia de la Pasión. Se trata de una habitual presencia de los misteriosos dolores de Jesús en la vida de sus religiosos. Es una presencia no de puro recuerdo intelectual o memorístico. Es una permanencia cordial y plena en la existencia humana, en el sentido total de la palabra *corazón* en las Sagradas Escrituras.

II. La teología sobre la memoria de la Pasión

El estudio de vocabulario a que hemos sometido el pensamiento de San Pablo de la Cruz en lo referente a la finalidad de la Congregación, debe llevarnos a una consideración teológica más profunda que culmine en el análisis de conceptos. ¿Cuál es el contenido significativo de *devoción*? ¿Cuál es el alcance teológico de la *memoria*?

La expresión *devoción* es una de esas palabras del vocabulario religioso, de más difícil delimitación semántica. Procedente del uso religioso de la piedad romana, entró a formar parte de la terminología cristiana con una riqueza de matices bastante difícil de precisar³⁵. Sea lo que fuere de su origen primero y las diversas acepciones en el lenguaje pagano-romano, los autores conceden singular valor al análisis teológico a que sometió el Doctor Angélico el contenido cristiano de dicho término. Según Santo Tomás, la devoción es el acto primorodial de la virtud de la religión consistente en la prontitud de la voluntad para el divino servicio³⁶. Es de tal relieve en la vida espiritual esta virtud que puede decirse informa todos los otros actos religiosos interiores y exteriores. No obstante, no es esta la idea general que las personas piadosas tienen de la devoción. Más fácilmente se la toma en el sentido de práctica piadosa concreta o de sentimiento o consolación sensible en la oración. Ciertamente, es una expresión sin tradición bíblica, más bien de origen pagano y de

35. Jean CHANTILLON: *Devotio*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, III, col. 702-716.

36. Cfr. II-II, Q. 82, a. 1-2.

matices significativos difusos. De la devoción como prontitud de la voluntad para lo que es del divino servicio fácilmente se pasa a otras acepciones como son las devociones concretas, p. e., a la pasión de Cristo, la Eucaristía, la Virgen, etc., como formas particulares de realización de aquella prontitud. Y es aquí donde entra propiamente la teología de la devoción a la Pasión³⁷.

Cuando hablamos de la memoria de la Pasión nos situamos en un ámbito significativo diferente y mucho más próximo al N. T. En la teología reciente el tema de la memoria y del memorial ha obtenido un desarrollo notable especialmente en lo relativo a la Eucaristía³⁸. En efecto, es sabido que Cristo nuestro Señor, al instituir dicho misterio utilizó como expresión técnica para indicar lo que quería se realizara después de él, fue la memoria: *Haced esto en memoria mía*³⁹.

Según las investigaciones recientes, la noción de memoria hunde sus raíces en el A. T. y supone una realidad por demás compleja relacionada con el pasado salvífico y sus misteriosos modos de actuación. Siguiendo al Profesor Oñatibia, se puede definir la acción memorial o el rito de conmemoración de la siguiente manera: «Una celebración ritual conmemorativa de un acontecimiento salvífico del pasado, que se hace presente en la celebración y en el cual toma parte la comunidad que celebra el rito»⁴⁰. Evidentemente, esta noción de memoria o de memorial añade a la simple devoción, matices diferenciadores que relacionan el acto religioso o cultural con la revivencia histórico-sal-

37. Sobre el sentido teológico de la devoción a la Pasión, ver BERTAUD-RAYEZ, art. *Dévotions*, en *Dictionnaire de Spir.*, III, col. 767-768.

38. Los estudios sobre el tema del Memorial se pusieron de moda a raíz de la publicación de la obra, de MAX THURIAN: *La Eucaristía Memorial del Señor, Sacrificio de acción de gracias y de Intercesión* (ed. española en *Sígueme*, 1965). Desde entonces el interés ha ido en aumento. Como trabajo informativo véase: I. OÑATIBIA: *Recuperación del concepto de memorial por la teología eucarística contemporánea*, en *Phase*, n. 70, 1972, pp. 555-545.

39. Lc. 22, 19; 1 Cor., 11, 24.

40. I. OÑATIBIA: *La recuperación del concepto de Memorial...*, p. 336.

vífica del pasado. En la devoción no hay sino disposición actual de entraga a Dios. En la memoria interviene como elemento esencial la rememoración del pasado en forma viva y actual, produciendo determinados efectos espirituales actuales. No se identifica formalmente con la noción de sacrificio, que significa más bien una actual oblación de un objeto sensible, con determinada forma de destrucción del mismo, que signifique el reconocimiento del absoluto dominio de Dios sobre el hombre y las cosas⁴¹. En la esencia del sacrificio no se incluye en modo alguno un sentido rememorativo o memorial. Sólo en el Cristianismo, por especial voluntad de Cristo, el sacrificio de la misa queda constituida por una forma de memorial eficaz del sacrificio de la cruz.

Junto a estas concepciones clásicas de *memoria*, *memorial* y *sacrificio* han surgido recientemente otras que conceden a la memoria un rango primordial en la constitución del Cristianismo mismo. Sobre este particular merecen subrayarse las consideraciones del católico francés M. Légaut⁴². Según este pensador, la memoria fue la técnica propuesta por Jesús, antes de morir, para que —una vez desaparecido Él— pudieran sus seguidores perservar en su seguimiento y madurar la experiencia iniciada en los momentos de convivencia con el Maestro⁴³. Para

41. Vide *Summa Theologica*, III, Q. 22, a. 2.

42. M. LEGAUT: *Haced esto en memoria mía*, en la obra *Pasado y... ¿porvenir? del Cristianismo*, Estella, Verbo Divino, 1972.

43. «Para perservar en el seguimiento de Jesús los discípulos deben recordar juntos a su maestro...

Los pocos meses pasados por Jesús con sus discípulos debían, por absoluta necesidad, prolongarse para que no hayan sido vividos en vano, pues a pesar de su fecundidad, no permitieron más que una primera introducción en lo que pugnaba por venir, un bosquejo apenas entrevisto.

A lo largo de siglos, los discípulos deberán perpetuar esta presencia, e inspirados por el recuerdo de Jesús llegar a hacerse más conscientes de su humanidad, más espirituales, para que, siguiendo a su maestro y bajo su acción, sin descanso y siempre de una forma más fiel, saquen del viejo tesoro un tesoro nuevo. Crear es dar también sin cesar al tesoro antiguo una verdad que pierde una y otra vez, pues esta verdad no la tiene en sí mismo. (M. LEGAUT: *Pasado y...*, p. 366-367).

ello, Jesús ya a lo largo de su vida les había iniciado en el misterio de las reuniones como ámbito espiritual propio para crear el efecto de la transformación interior. En una de esas reuniones formuló el precepto de juntarse para hacer su memoria⁴⁴. Desde este momento, la reunión para hacer la memoria de Jesús sería el absoluto en cuyo contacto se renovarían la fe en Jesús⁴⁵. La memoria se convertía así en una actividad espiritual específica, para no perder el sentido de lo vivido con Jesús y junto a Jesús⁴⁶. Y más

44. «Durante su vida, Jesús mostró a sus discípulos la fecundidad de estas reuniones en los momentos particularmente íntimos que pasó con ellos y que relatan los evangelios. Se la manifestó de una forma excepcional en el monte de la transfiguración. En sus últimos instantes, a la hora de la cena, les hizo la formal recomendación de que se reunieran en su nombre: "Haced esto en memoria mía", última petición que la proximidad de la muerte y la separación definitiva hacía aún más apremiante.

En muchas ocasiones, Jesús había asegurado a sus discípulos que él estaría en medio de ellos cuando se reunieran en su nombre. Unas horas antes de que todo se consumara, en esos instantes demasiado densos, demasiado pesados también, las últimas palabras de Jesús, arrancadas más aún que verdaderamente premeditadas, fueron la última promesa de aquél que se va, cumplida su tarea y en verdad a penas comenzada su misión; misión que él confió a los suyos sin desconocer su imposibilidad, sin ignorar su impotencia. Fue una verdadera plegaria lo que les dirigió (M. LEGAUT, *Pasado y...*, p. 368).

45. «Por esta promesa, Jesús aseguraba a sus discípulos que, "haciendo esto en memoria de él", hallarían de ese modo el contacto con el absoluto que renovarían su fe; contacto directo e íntimo que habían conocido junto a él, en las benditas horas en que estaba no sólo ante ellos sino con ellos, de tal modo su palabra que brotaba directamente de él, les penetraba, les transformaba, les colmaba, les hacía ser.» (M. LEGAUT, *Pasado y...*, p. 369).

46. «Mediante esta llamada alimentada totalmente de un pasado aún intensamente presente, Jesús pedía a sus discípulos que se entregaran en la fe, juntos y personalmente, a la actividad del recuerdo, para no ser llevados insensiblemente a perder el sentido profundo de lo que les había aportado y que ellos habían recibido sin haber sido capaces, en el momento mismo, de captar no sólo su radical novedad sino tampoco su poder creador... En este clima fraternal animarían mutuamente sus recuerdos los enriquecerían, los volverían más activos, más iluminadores, se volverían más inteligentes de aquello que Jesús fue para ellos, de lo que iba a ser en adelante. Fortaleciéndose los unos a los otros, unidos, serían capaces de afirmar su fe con respecto a todo y contra todo. (M. LEGAUT: *Pasado y...*; p. 369).

allá de los primeros seguidores, la Técnica del recuerdo se convertía para las generaciones futuras en la actividad peculiar que les llevara a la comprensión del ser y del actuar de Jesús⁴⁷. Después de la muerte de Jesús, las reuniones para hacer la memoria de Jesús se mostraron como los instantes privilegiados del encuentro con el resucitado⁴⁸.

Pero en el curso de los siglos, el mandato de Jesús era muy difícil de realizarse en la puridad del recuerdo, tal como lo quisiera Jesús⁴⁹. De ahí que bien pronto surgieran modos de retorno a Jesús en los que el puro recuerdo se ocultaba y se debilitaba bajo formas más vistosas o fáciles de realizar y comprender. Tal fue el caso de la celebración de la memoria de Jesús bajo la forma de la Cena, el

47. «Más allá de sus primeros discípulos, la misma llamada y la misma promesa se iban a dirigir a todos los que les sucederían en la fe, a lo largo de un porvenir que los apóstoles concebían a la medida de su tiempo y de sus esperanzas, pero que Jesús, en una respuesta evasiva, no quería evaluar y confesaba ignorar.» (M. LEGAUT: *Pasado y...*, p. 369).

48. «El recuerdo fecundante que Jesús había prometido a sus discípulos cuando se renunieron en su nombre, se manifestó, primero, en forma carismática, a los pocos días de su muerte, cuando, reunidos en el cenáculo, asustados de los judíos estaban reunidos entre sí por la terrible angustia que se sobreponía por completo a su fe en Jesús, aunque su intensidad surgiera de esta misma fe. Lo que les fue dado a las mujeres que acudieron a su sepulcro, fieles al amor al que ninguna amenaza logra detener, se les otorgó también a sus discípulos, en el silencio de su desesperación compartida; singular confirmación, personalmente otorgada a cada uno de ellos; resplandor sobrehumano capaz de confortar una fe que para ellos se había ya convertido en algo tan esencial que, sepultada incluso bajo la ruina de sus esperanzas, nada sin embargo conseguiría destruirla. Y aún más, en el camino de Emaús del pan, al atardecer, en una posada.» (M. LEGAUT: *Pasado y...*, pp. 369-370).

49. «Haced esto en memoria mía». Para los que conocieron a Jesús esto era relativamente fácil, al menos en los primerísimos tiempos. Incluso puede pensarse que tal recomendación fuera entonces casi inútil. ¿Acaso podían hacer otra cosa que acordarse, como de un paraíso perdido, de aquel pasado concluido ya en adelante, pero que permanecía aún más actual en ellos incluso que el presente y que además, así pensaban ellos, iba a retornar de nuevo enseguida? Sin embargo, nada era tan necesario para conservar a este recuerdo su vigor espiritual.

Sacrificio del culto. El mismo Cristo dio pie para que la memoria suya tomara esas formas, ya que las circunstancias teológicas de su muerte contribuían grandemente a cargar de tal significativo la memoria de la última Cena: la celebración pascual, la inmolación del cordero, etc.⁵⁰

Para Légaut es tan esencial al Cristianismo la celebración de la memoria, que a dicha celebración van vinculadas por voluntad de Cristo, no sólo el nacimiento de la fe en Él, sino su maduración y la perennidad misma de la fe cristiana en su puridad primera⁵¹. De ahí que no dude en asentar los dos principios siguientes, en los cuales se ven bien clara la relación de la vivencia memorial de Cristo en una comunidad cristiana y su autenticidad en relación con la realidad del misterio de Jesús: «El test más significativo de la vitalidad de una Iglesia es la manera en que

conseguido en la densidad y la desnudez de las últimas horas, para que a la larga no se convirtiera en un simple relato hierático, para no condenarlo definitivamente a desvanecerse en la historia, ya que en el futuro todo iba a impulsar a los discípulos a reducirlo al nivel de sus posibilidades ordinarias y las de su medio. Incluso, ¿sería suficiente?

Entre los discípulos, era muy fuerte la inclinación de dejar al recuerdo de aquellos pocos meses pasados con su maestro vaciarse insensiblemente de su sustancia original tan singular, nacida del ser mismo de Jesús, sobrehumana a fuerza de ser entera y plenamente humana. Ausente Jesús, nada podía proteger esta memoria, inseparable de él bajo peligro de corrupción; nadie por su propio vigor espiritual podía conservarla sin menoscabarla. Como si lo que los discípulos habían vivido en contacto con Jesús, en ausencia de toda doctrina, no bastase a nutrir el culto que de ellos le dedicaban, a esta memoria se mezclaron enseguida unas maneras de sentir y unas actitudes de espíritu anteriores, se añadieron interpretaciones sacadas de creencias y prácticas religiosas tradicionales. (M. LEGAUT: *Pasado y...*, pp. 370-371).

50. «Las circunstancias de la muerte de Jesús fueron origen de la evolución que sufrió la cena. Parece que la manera misma en que concibió Jesús su muerte cuando ésta la impusieron los acontecimientos, se halla históricamente en el origen de la evolución que sufrió la renovación de la cena; evolución que se debe ciertamente a la impotencia de los hombres para izarse al nivel espiritual que alcanzaron en las horas finales, lo mismo que a la presión de unas tradiciones religiosas.» (M. LEGAUT: *Pasado y...*, p. 374).

51. «Toda la historia del Cristianismo se desarrolla en torno al esfuerzo de los cristianos por acordarse de Jesús de una manera real.» M. LEGAUT: *Pasado y...*, p. 405).

sus miembros "hacen esto en memoria de él"»⁵², y: «No existe test más significativo del estado espiritual de una Iglesia que la manera en que sus miembros "hacen esto en memoria de él"»⁵³.

Ciertamente hay en la síntesis cristiana de Légaut afirmaciones discutibles en cuanto a su alcance teológico. Dejando de lado esos aspectos técnicos, cabe decirse que sus intuiciones respecto de la importancia capital que en la génesis y pervivencia del cristianismo, y en su economía litúrgica ha tenido el cumplimiento del precepto de Jesús: «Haced esto en memoria mía», no carecen de interés. Particularmente sus consideraciones son de gran valor sugestivo para comprender el modo cómo San Pablo de la Cruz entendió su vivencia de la Pasión desde la categoría teológica de la memoria, tan próxima al dato neotestamentario y tan rico de contenido.

III. La memoria de la Pasión en la espiritualidad y apostolado de San Pablo de la Cruz

Es conocida de todos los estudios de la Historia Eclesiástica, la pobreza espiritual del siglo XVIII y las grandes miserias morales en que se vio sumida la Iglesia europea en dicho siglo⁵⁴. En pocos períodos de la historia cristiana sería tan aleccionadora la aplicación del test de Légaut arriba mencionado, para descubrir la raíz y las dimensiones de la decadencia de la Iglesia en que tocó vivir a San Pablo de la Cruz. Si el olvido de la «memoria de Jesús» es el índice más expresivo de la decadencia de una Iglesia, aquel siglo XVIII vivía bastante alejado de una auténtica realización del «haced esto en memoria mía». Su liturgia,

52. M. LEGAUT: *Pasado y...*, p. 405.

53. M. LEGAUT: *Pasado y...*, p. 46.

54. Para un conocimiento exacto de la situación italiana al tiempo de san Pablo de la Cruz véase la descripción que hace el biógrafo del santo E. ZOFFOLI en su obra *S. Paolo della Croce, Storia Critica*, vol. III, pp. 2-5, Roma, 1968; pero sobre todo la monografía del P. C. GIORGINI, C. P.: *La Maremma Toscana nel settecento. Aspetti Sociali e Religiosi*. Edizioni «Eco», 1968.

alejada de la vida real del pueblo cristiano, sus formas de piedad, en gran parte paralitúrgicas, demostrarían que el olvido de la memoria de Jesús estaban en la raíz de aquella decadencia. La auténtica memoria de Jesús no se hacía en la misa, sino en las formas devocionales, tales como el Vía-Crucis, que obtuvo una popularidad enorme, precisamente por intervención del gran misionero franciscano, contemporáneo de Pablo de la Cruz: San Leonardo de Puerto Mauricio. Junto a estas formas paralitúrgicas de realizar auténticamente la memoria de Jesús, estaba para las almas de élite, la meditación sobre los misterios de la Vida y Muerte de Jesús. Pero esa forma de memoria era, no sólo individual sino más bien reservada a los grupos selectos de las comunidades religiosas y grupos de iniciados más o menos relacionados con ellos. El hecho es que San Pablo de la Cruz da un juicio grandemente negativo cuando se refiere al olvido de la Pasión en que había caído la Iglesia de su tiempo⁵⁵. Estas amargas confesiones del gran misionero nos descubren la certera visión que le hizo descubrir en el fondo de la miseria moral y religiosa de su siglo, el olvido de la Pasión de Cristo como la raíz de los males. Y el olvido no podía ser vencido sino mediante el remedio contrario de la memoria o recuerdo de Cristo y sus misterios, especialmente la Pasión, tal como la había querido el mismo Jesús en la última cena.

Hay en esta actitud espiritual de Pablo de la Cruz algo que le otorga una singular grandeza en el orden intuitivo de las realidades esenciales y en el orden de las grandes empresas reformadoras de la iglesia. En el orden intuitivo está aquella su singular clarividencia por la cual se remontó a la voluntad última de Cristo respecto de las condiciones de supervivencia a partir de la memoria de mismo Jesús.

55. La situación de olvido de la Pasión en que la sociedad italiana del siglo XVIII había caído la describe en diversos lugares de su epistolario y con rápidos trazos de la siguiente manera: «La devozione e memoria della Passione SS.ma di Gesù Cristo, tanto scordata dalla maggior parte del mondo...», *Lettere*, IV, 328; «...pro excitanda pene ex cineribus et dilatanda devotione Passionis D. N. J. C.», *Lettere*, IV, 304; en el texto citado en la nota 22, se ponía en el olvido de la Pasión la raíz de todos los males contemporáneos.

particularmente de su muerte. En el orden de las empresas reformadoras, porque nadie como él ha ido a la raíz misma de donde proceden todas las desviaciones o deformaciones del Cristianismo, a saber: el olvido del precepto último referente al hacer la memoria de Jesús. Otros grandes reformadores han intentado renovar la Iglesia, bien mejorando el clero o renovando y creando formas de vida evangélica; ha habido quienes han afrontado la labor de la reforma desde la educación, desde las misiones. Así han abundado en la Iglesia de todos los tiempos santos reformadores y fundadores. Tal vez no haya otro que haya emprendido el retorno a lo más puro y nuclear del Evangelio como San Pablo de la Cruz cuando funda una familia religiosa destinada a provocar sistemáticamente la memoria de Jesús en su Muerte.

La técnica empleada por San Pablo de la Cruz no es precisamente un retorno a la sacramentalización o la celebración eucarística. Es sabido que en su piedad personal la misa ocupaba un lugar importantísimo⁵⁶. pero su actividad apostólica no tomó como meta en el intento de retornar a la memoria de Jesús la reforma de las celebraciones culturales. Ciertamente la situación de la época en materia de renovación litúrgica estaba muy lejos de las visiones de un O. Casel, en su entorno a la memoria por vía de misterio. Tampoco era posible una reforma del culto mediante una participación más popular y comprensible del pueblo base de una inteligencia de los ritos por la lengua vernácula. Pablo de la Cruz no intentó una reforma del Cristianismo por vía de reforma cultural. Tampoco entró por el camino de las prácticas paralitúrgicas como el Vía-Crucis. Él se apropió un medio de retornar a la memoria muy especial: la actividad espiritual de la meditación. No sólo la meditación personal propia y de los religiosos de su Instituto, sino la promoción de las masas

56. Sobre la Misa en la espiritualidad de san Pablo de la Cruz, véase GAETAN DU S. NOM DE MARIE, C. P.: *Esprit et Vertus de Saint Paul de la Croix*, Tirlemont, 1950, pp. 118-150, y también: ZOFFOLI, E.: *San Paolo della Croce, Storia Critica*, vol. II, Roma, 1965, pp. 1.465-1.502.

a esta forma de revivencia o memoria de la Pasión. En las misiones pasionistas era obligación dictar, al final del sermón principal, una meditación que durara al menos un cuarto de hora. Todo el pueblo seguía los puntos de esta meditación hecha en alta voz por el misionero⁵⁷. De este modo aprendía en forma práctica a hacer luego la meditación de la Pasión. Se puede decir que la técnica propia de San Pablo de la Cruz en el intento de retorno a la memoria de Jesús, era la meditación⁵⁸. Podríamos decir que era un método mucho más interiorizado que la práctica del Vía-Crucis y la celebración de los cultos sacramentales. Por eso cabría decirse que su ideal de retorno a la memoria de Jesús está más en la línea del puro recuerdo, tan difícil de realizar sin contaminaciones y supeditaciones deformantes, como lo ha subrayado Légaut. En realidad, es difícil llegar más alto en las pretensiones de la pura memoria de Jesús, de lo que intentó San Pablo de la Cruz mediante su programa de promoción del pueblo cristiano a meditar los misterios de la Vida, Pasión y Muerte de Cristo.

Este punto de vista de la memoria de la Pasión, tan obsesivo en la mente y escritos de San Pablo de la Cruz, desde los primeros tiempos de su conversión, obligado a un replanteamiento muy original todo lo que sobre su apostolado y su Congregación por él fundada viene diciéndose, o se va figurando la gente. Lejos de limitarse a

57. El texto fundamental de la regla describía de la siguiente manera, ya en el cap. I, cómo debía desarrollarse esta técnica de enseñanza mediante la meditación hecha en alta voz ante el pueblo: «Los religiosos considerados idóneos para tan sublime ministerio, procurarán, tanto en las misiones apostólicas como en los demás ejercicios piadosos, enseñar de viva voz a los pueblos el modo de meditar devotamente los misterios, tormentos y muerte de Nuestro Señor Jesucristo, del que, como de fuente, procede todo nuestro bien. Esto podrá realizarse después del sermón en las misiones o en todo tiempo y lugar más oportuno.» (*Reglas y Constituciones*, Cap. I, nn. 3-4).

58. M. Légaut ha subrayado con particular vigor la eficacia de este medio de la meditación para llegar al auténtico conocimiento de Jesús, superando el estadio espiritual de las meras creencias: «Para vivir de la doctrina, los cristianos mejores se esfuerzan en impregnarse de ella por la meditación...» *Pasado y...*, p. 97.

la difusión de alguna práctica devocional sobre la Pasión, o de fundar una fraternidad pietista destinada a fomentar actitudes devocionales entre sus seguidores, su intuición religiosa fundamental recupera en una forma de la máxima originalidad, algo singularmente importante en el Cristianismo, cual es la realidad del recuerdo de Jesús y sus misterios vividos colectivamente mediante prácticas grandemente interiorizantes y anamnésicas cuales eran las meditaciones populares de la Pasión de Cristo.

Conclusión

Al término de estas consideraciones sobre el modo cómo San Pablo de la Cruz vivió la mística de la Pasión y la manera como institucionalizó en su Congregación la memoria de la Pasión mediante un voto especial, el lector habrá comprendido la originalidad de las intuiciones fundacionales de San Pablo de la Cruz y el enraizamiento neotestamentario tan profundo de su programa de reforma eclesial. Al concluir nuestro trabajo, no podemos menos de subrayar, a modo de conclusión, algunas ideas principales del mismo.

1. En primer lugar destacamos la dificultad de integrar en una visión exclusivamente jurídica⁵⁹ toda la profundidad y originalidad del cuarto voto tal como lo vió San Pablo de la Cruz y lo legó a sus hijos. Si bien en textos jurídicamente muy esenciales, tal voto aparece formulado en categorías teológico-jurídicas de difusión o promoción de una devoción, los textos en que la misma realidad se expresa en categorías neotestamentarias de memoria son mucho más interesantes y sustanciales. Desde la aprobación de las Reglas el año 1746, la palabra devoción no aparece ya más en las mismas, si no es en la fórmula de los votos, incluida en las reglas desde 1775.

59. La obra del P. GÜNTER GERHARTZ, por ejemplo, es una tesis en Derecho Canónico. Una perspectiva meramente jurídica no puede captar, como es natural, toda la dimensión teológica y mística del voto especial de la Congregación de San Pablo de la Cruz.

2. Si se comparan los textos de *devoción* con los textos de *memoria* éstos aparecen en lugares mucho más próximos a la intuición carismática fundacional y en contextos de significado místico. Los textos de devoción tienen más relación con la formulación jurídica del voto en conexión con el objeto concreto de su obligatoriedad.

3. Superado el plano terminológico, y a nivel de teología, la categoría de *memoria* resulta mucho más próximo a las preocupaciones neotestamentarias que la expresión *devoción*, excesivamente ligada al vocabulario del paganismo romano cristianizado por la espiritualidad patristica y medieval. Y en cuanto a contenido significativo, la *memoria* alude a un elemento nuclear del Cristianismo por expresa voluntad de Jesús en el momento cualitativamente culminante e institucionalmente creativo de la última Cena. Desde el mandato de Jesús: «Haced esto en memoria mía», el recuerdo de Jesús —por vía sacramental o técnica meramente anamnésica— es algo esencialmente prioritario para la perennidad de la vivencia de Jesús y la supervivencia del movimiento espiritual desencadenado por su actividad salvífica.

4. La técnica meditativa utilizada e institucionalizada por San Pablo de la Cruz a través de las reglas de su Instituto, supone una forma muy original para reproducir colectivamente —en forma independiente y complementaria de la anámnesis sacramental— el recuerdo de Jesús. Con un mínimo de práctica exterior y de convencionalismo ritual, significa —tal vez— la forma más espiritual y elevada de realizar la anámnesis de la Pasión y Muerte de Cristo.

5. Como actividad pastoral y reformadora de la Iglesia de su tiempo, el mérito más grande y la originalidad más sustancial de la aportación paulicruciana consistió en su programa de retorno a la memoria de la Pasión, partiendo de la base de que la pérdida de dicha memoria era la raíz de todas las decadencias y deformaciones cristianas⁶⁰.

60. Sobre este mismo tema ver A.M. ARTOLA, *Una Congregación para recordar a los hombres la Pasión de Cristo*, en RICERCHE DI STORIA E SPIRITUALITÀ PASSIONISTA, n. 39, Roma 1986.

Capítulo III

La Memoria de la Pasión EN LAS CONSTITUCIONES

"Haced esto en memoria mía" (Lc 22,19).

"Haz memoria de Jesucristo el Señor" (2Tim 2,8)

Recordar es re-vivir. Revivir es re-crear. Quien recuerda otorga una nueva existencia en el propio interior a cuanto en el pasado tuvo su propio modo de actualidad. Y, como toda revivencia acontece en un espíritu distinto de los actores primeros de los sucesos, revivir es recrear el pasado en el espacio espiritual de nuestro presente personal. Recordar la Pasión es dar una manera nueva de actualidad a Cristo Crucificado que reexiste de este modo en nosotros.

Ofrecer a Cristo Crucificado la posibilidad de existir de nuevo en la propia vida histórica y temporal, significa ser testigo de la Pasión en una manera maravillosa.

LA "MEMORIA DE LA PASIÓN" ESPINA DORSAL DE LAS CONSTITUCIONES

El tema de la "Memoria de la Pasión" aparece como el principio vertebrador de las nuevas Constituciones. Explícitamente está presente en los cuatro capítulos más importantes de las mismas: Fundamentos, Apostolado, Formación, Constitución. En torno a ellos se articula todo el resto de las enseñanzas y normas. Señalemos brevemente las características de cada uno de estos lugares capitales.

1. La "Memoria de la Pasión" en los Fundamentos de Nuestra Vida (n. 6)

El n. 6 es, juntamente con la fórmula de la profesión (n. 96), el más importante en cuanto a caracterización de la Congregación desde el voto de la Pasión. El número es denso. Las ideas principales son las siguientes. Se incluye en el texto la mención de la participación en la Pasión, considerada por algunos especialistas como la categoría bíblico-teológica más adecuada para entender la espiritualidad de la Pasión (1). En cuanto al voto de la Pasión, su objeto se centra en la memoria en las siguientes dimensiones: kerigmática, vivencial, apostólica, testimonial y grupal intracongregacional. Dos veces se hace referencia a la memoria. En los Estatutos se completa el número mediante las aplicaciones concretas al estudio, la meditación y la predicación.

2. La "Memoria de la Pasión" en el Apostolado (n. 62)

El n. 6 habla ya del apostolado como integrado en el voto de la memoria. En el párrafo 3° de este n. 62 se introduce una concreción nueva que merece ser subrayada. Es la celebración de la memoria. Es sabido que en terminología litúrgica celebrar la memoria es realizar la Eucaristía. En cada misa decimos en las diversas plegarias eucarísticas:

"Por eso, Señor, nosotros tus siervos y todo tu pueblo santo, al celebrar ahora el memorial de la muerte y resurrección de tu Hijo" (Canon II). "Así, pues, Padre, al celebrar ahora el memorial de la Pasión salvadora de tu Hijo" (Canon III). "Por eso, nosotros, Señor, al celebrar ahora el memorial de nuestra redención, recordamos la muerte de Cristo" (Canon IV).

n virtud de este deber impuesto por las Constituciones, la Congregación como tal, asume el compromiso de dar cumplimiento al mandato de Jesús en la Última Cena: "Haced esto en memoria mía" (Lc 22,19). Gracias a este enfo-

que nuevo del apostolado pasionista, la celebración eucarística se convierte en un acto específico de la vida y apostolado pasionista como forma de memoria litúrgica de la Pasión.

La expresión técnica "celebrar la memoria" parece aludir principalmente a la Eucaristía. Tal vez se incluyan también todas las formas de celebración no exclusivamente eucarísticas, como las Horas Santas, destinadas a recordar la agonía de Jesús, o el Vía-Crucis, memoria de las últimas horas de Jesús. Lo mismo se diga de las celebraciones populares de la Semana Santa. Es interesante advertir que, según este número, la celebración de la misa es un acto eminentemente pasionista y una de las múltiples formas de apostolado particularmente relacionadas con la Memoria de la Pasión.

3. La "Memoria de la Pasión" en la Formación (n.96)

El capítulo de la Formación es otro lugar privilegiado por sus referencias a la Memoria de la Pasión. En el n. 45 de los Estatutos toda la labor formativa tiende a que en la Iglesia se siga manteniendo la Memoria de la Pasión. Lo más importante de este capítulo de las Constituciones está en la inclusión de la fórmula de la profesión. Se diría que es aquí, en la formación, donde está el punto crucial de la Memoria de la Pasión. Si los candidatos a la vida pasionista reciben la adecuada formación, si la profesión es emitida con plena conciencia y se trata de vivir el compromiso de la Pasión en fidelidad, se obtendrá cuanto se ha afirmado en los Fundamentos. Subrayemos que, primera vez en la historia de la Congregación, nuestro voto peculiar se formula desde la Memoria de la Pasión. Su objeto es doble: recordar continuamente (dimensión personal) y promover la memoria (dimensión apostólica).

4. La "Memoria de la Pasión" en la Constitución de la Congregación (n. 100)

El interés de este número está en haber incluido el tema de la Memoria de la Pasión en la Constitución misma de la Congregación, y el haberlo conectado con la idea teológica, tan de actualidad, sobre la vida religiosa como seguimiento de Cristo.

II. LA "MEMORIA DE LA PASIÓN" EN LA HISTORIA DE LAS CONSTITUCIONES

Un breve repaso histórico a cerca de la Memoria de la Pasión en las precedentes Constituciones no deja de ser grandemente instructivo. En el fragmento de las Constituciones de 1720, en un solo párrafo, aparece tres veces la "memoria" y dos veces más el sinónimo "no olvidar" y "remembranza" (2). El texto de 1736 mencionaba tres veces la "memoria" y cuatro la palabra "devoción" (3). En el texto de 1741 (el primero aprobado por la Santa Sede) se incluía dos veces "memoria" y cinco "devoción" (4). En 1745 se redactó la fórmula de la profesión, que se mantuvo siempre inalterada. En ella el cuarto voto se expresaba como voto de "promover la devoción a la Pasión". El texto de 1746 suprime todas las menciones a la "devoción" y habla de la "memoria" cinco veces. Este cambio de enfoque quedaba fuertemente contrastado por la fórmula de los votos, fiel a la palabra "devoción". A partir de esta fecha no hubo ya más alteraciones en las siguientes Constituciones.

La fórmula de los votos, centrada en la devoción, ha dado lugar a ciertas interpretaciones minimistas sobre la finalidad de la Congregación (5), que han provocado una saludable reacción (6) que ha repercutido en las nuevas Constituciones.

Estas mantienen el tenor de 1746 en cuanto a la eliminación de la "devoción". En el texto de 1982 la memoria aparece siete veces en las Constituciones y dos en los Es-

tatutos. Es, pues, el record de la máxima frecuencia para la "memoria" en todos los textos de nuestras Constituciones.

III. "MEMORIA PASSIONIS" Y ESPIRITUALIDAD PASIONISTA

I. Raíces bíblicas de la memoria

La originalidad principal de la espiritualidad pasionista en materia de "memoria" consiste en su estrecha vinculación con las enseñanzas bíblicas, especialmente del N.T.

En el AT la memoria es un concepto muy importante por el hecho de que la religión israelita es una religión histórica. La historia mira al pasado, por eso la mentalidad histórica judía tenía una sensibilidad para la memoria como recuerdo y vivencia del pasado y de la historia salvífica.

En Israel hay un precepto referente al recuerdo de los sucesos del pasado (Sal. 78, 3-7). El nombre mismo de Yahveh es un recuerdo de todo cuanto sucedió en el Sinaí (Ex. 3,15).

Más importancia tiene en la fe israelita la memoria de las celebraciones litúrgicas. Cada fiesta rememora algún suceso salvífico de tiempos pasados. Todas las fiestas, empezando por la Pascua (Ex. 12,14), sirven para recordar y revivir el pasado y las gestas de Dios realizadas en favor del pueblo. Además de la liturgia y la historiografía, hay un momento privilegiado para vivir el recuerdo de Dios en Israel. Es el tiempo de la oración (Sal. 30,5; 97,12; 145,7).

A los elementos propios de la memoria en el AT, en el NT se añaden otros nuevos. El principal es la institución de la Eucaristía, como memorial del Señor, y el sacerdocio ministerial encargado de repetir la Cena de Jesús en memoria suya (Lc. 22,19; 1Cor. 11,24-25).

Para la realidad de la Resurrección, la memoria de Jesús en la Eucaristía y en los Sacramentos es una memoria verdadera y real, no un simple recuerdo o rememoración. De ahí que el hacer la memoria de Jesús **signifique** en la liturgia una eficaz presencia realizada en virtud de las palabras consagratorias.

Por esta complejidad de elementos de que consta la memoria neotestamentaria, desde los primeros tiempos cristianos se vio la dificultad de mantener su riqueza. Muy pronto surgió el peligro de preferenciar el sacramento frente a la memoria. En el fondo se tendía a privilegiar el rito cristiano frente a la memoria vétero-testamentaria. La memoria del AT necesita, para ser plena y perfecta, del complemento sacramental eficaz del NT. Pero si la Iglesia cristiana descuida el elemento histórico de la memoria, está muy cerca de caer en las deformaciones ritualístico-mágicas de las religiones paganas.

Estas indicaciones sobre el más dañoso peligro para la economía sacramental del Cristianismo, nos ofrecen el contexto teológico e histórico adecuado para comprender el sentido de la original aportación paulicruciana a la esencia misma del recuerdo anamnésico de Jesús.

2. ¿En qué consiste la memoria?

Por memoria se entiende, en una primera acepción, la facultad humana, sensitiva y espiritual, que **(deposita)** el mantenimiento del pasado en una perpetua presencialidad. Es la capacidad de almacenar y archivar todas las vivencias del hombre. Al ir sucediéndose, las más recientes no borran ni destruyen las anteriores. De ahí el orden de los sucesos, con la consiguiente prioridad y posterioridad propia del tiempo. La permanencia de los conocimientos por la memoria hace posible el retorno volitivo a lo que la mente ha ido recogiendo y conservando. Esta facultad humana es la que en primer lugar recibe el nombre de memoria. Pero también puede significar el contenido mismo que recoge y conserva dicha facultad. De ahí que con frecuencia se hable también de las "memorias" de un

determinado personaje. Tales memorias son el conjunto de sucesos mantenidos vivos por la memoria. En tercer lugar la memoria significa el acto mismo por el cual, bajo el imperio de la voluntad, puede el hombre actualizar un conocimiento precedente conservado en la memoria. Este momento es el que específicamente queda señalado cuando se habla de "hacer memoria"; con una terminología técnica se denomina también evocación.

Hay alguna diferencia entre memoria y recuerdo? En principio parecen dos expresiones sinónimas. Sin embargo, es fácil distinguir entre ambas algunas importantes diferencias. La memoria en su triple sentido de facultad, de objeto, de acto, es una capacidad común al animal y al hombre. El hombre realiza todos estos actos relacionados con el conocimiento del pasado en una manera específicamente humana. Veámoslo.

La memoria del hombre es intelectual. De ahí que la conservación de los conocimientos suponga para la inteligencia humana una importancia muy grande. La razón es que el hombre va entendiendo cada vez más y mejor las cosas. Gracias al mantenimiento y conservación de los conocimientos pasados y su presencia en la mente, el hombre puede ir continuamente evocándolos ahondando cada vez más en su sentido. Cosa que el animal no puede realizar. La memoria humana es la gran posibilidad del crecimiento humano en el conocimiento. Conforme pasa el tiempo y se aumenta el número de actos evocadores, el hombre va penetrando más y más en el sentido de los sucesos del pasado. En efecto, es todo el pasado de cada persona el que prepara el presente y lo precontiene. Pero sólo el hombre puede captar esa precontención y ese despliegue y el sentido de los eventos del pasado. Pero además de eso, en el hombre la memoria intelectual es creadora por nuevas asociaciones entre conocimientos e imágenes del pasado.

Enumeremos algunas propiedades de la actividad humana del recuerdo. Ante todo el recuerdo es la actividad intelectual que maneja y utiliza en forma humana el material de la memoria.

En segundo lugar el recuerdo es una actividad compleja en la cual entran como elementos integrantes las tres duraciones del tiempo. Por la memoria se evoca lo pasado, el recuerdo lo relaciona con lo que al presente es el hombre a partir de lo que fue o vivió, y lo que en virtud de lo que es y ha sido, puede llegar a ser y está llamado a ser. Esta integración tridimensional de los sucesos lo realiza sólo el recuerdo como actividad intelectual.

En tercer lugar, el recuerdo es una actividad intelectual de penetración del sentido de los sucesos. Sólo el recuerdo es capaz de captar las conexiones significativas de los sucesos del pasado merced a la comprensión cada vez más clara y completa de la trama de los sucesos, las fuerzas que los condicionaron, las posibilidades históricas que contenían. El recuerdo es como el entendimiento de lo histórico.

En cuarto lugar el recuerdo es creativo. Con el material dado por la memoria es capaz de crear una imagen nueva de los sucesos. No por transformación de sus contenidos, sino por la sublimación, transfiguración, iluminación y clara patentización de toda su realidad. Se puede decir que la historiografía bíblica en sus mejores realizaciones es obra de esta facultad del recuerdo creativo y transfigurador del pasado.

En quinto lugar es el conocimiento humano por excelencia. Es decir, el conocimiento ideal que el hombre tiene de sí mismo. Por el recuerdo del propio pasado en actividad de recuerdo es como el hombre tiene una idea real de sí mismo. No sólo real, sino también adecuadamente humana. Pues el hombre, al no ser un espíritu puro sino un animal histórico, el conocimiento congénere a ese su constitutivo histórico, es el conocimiento por recuerdo.

En sexto lugar el conocimiento de recuerdo es un conocimiento sintético e integral. Y esto por diversos motivos. +
- Luego, por la unión armónica entre lo sensitivo de la memoria y lo intelectual de la misma; entre lo vivencial de la experiencia y la transfiguración intelectual; entre lo

episódico de los sucesos históricos y la comprensión intelectual de sus razones.

En séptimo lugar este tipo de conocimiento por recuerdo es el único que posibilita al hombre una previsión altamente probable del desarrollo último y total de su personalidad. El pasado y el presente profundizados en actividad de recuerdo, fácilmente proyectan al porvenir la imagen previsible del propio despliegue espiritual último.

3. La "Memoria de la Pasión" en San Pablo de la Cruz

a. Símbolo y realidad

Hay en la vida de Nuestro Santo Padre tres momentos de singular importancia en los cuales se hace particularmente presente la preocupación por la memoria de la Pasión. Son el retiro fundacional de Castellazzo, el matrimonio espiritual y el testamento espiritual de su última enfermedad. Son momentos cualificados. Podríamos decir que se trata del comienzo, culminación y fin de su vida como pasionista. Ahora bien, en cada uno de ellos Pablo de la Cruz vive en modo singular la obsesión por la memoria de la Pasión. En Castellazzo redacta las primeras Constituciones, en las que la memoria de la Pasión ocupa un lugar eminente, como hemos visto más arriba. En el matrimonio místico el santo recibe, como señal de pertenencia total a Cristo, un precioso anillo donde están grabados los instrumentos de la Pasión con el encargo explícito de "recordar siempre la acerbísima Pasión" (7). En el lecho de muerte, cuando dicta su testamento espiritual, recuerda, sin duda, las primeras visiones fundacionales de la Congregación, y habla a los suyos del "santo hábito de penitencia y luto en memoria de la Pasión y Muerte de nuestro amabilísimo Redentor" (8).

Sólo estos tres episodios de la vida de Nuestro Santo Padre, tan significativamente marcados por la idea fija de la memoria de la Pasión, bastan para definir su existencia como una vida para la memoria de la Pasión.

episódico de los sucesos históricos y la comprensión intelectual de sus razones.

En séptimo lugar este tipo de conocimiento por recuerdo es el único que posibilita al hombre una previsión altamente probable del desarrollo último y total de su personalidad. El pasado y el presente profundizados en actividad de recuerdo, fácilmente proyectan al porvenir la imagen previsible del propio despliegue espiritual último.

3. La "Memoria de la Pasión" en San Pablo de la Cruz

a. Símbolo y realidad

Hay en la vida de Nuestro Santo Padre tres momentos de singular importancia en los cuales se hace particularmente presente la preocupación por la memoria de la Pasión. Son el retiro fundacional de Castellazzo, el matrimonio espiritual y el testamento espiritual de su última enfermedad. Son momentos cualificados. Podríamos decir que se trata del comienzo, culminación y fin de su vida como pasionista. Ahora bien, en cada uno de ellos Pablo de la Cruz vive en modo singular la obsesión por la memoria de la Pasión. En Castellazzo redacta las primeras Constituciones, en las que la memoria de la Pasión ocupa un lugar eminente, como hemos visto más arriba. En el matrimonio místico el santo recibe, como señal de pertenencia total a Cristo, un precioso anillo donde están grabados los instrumentos de la Pasión con el encargo explícito de "recordar siempre la acerbísima Pasión" (7). En el lecho de muerte, cuando dicta su testamento espiritual, recuerda, sin duda, las primeras visiones fundacionales de la Congregación, y habla a los suyos del "santo hábito de penitencia y luto en memoria de la Pasión y Muerte de nuestro amabilísimo Redentor" (8).

Sólo estos tres episodios de la vida de Nuestro Santo Padre, tan significativamente marcados por la idea fija de la memoria de la Pasión, bastan para definir su existencia como una vida para la memoria de la Pasión.

los tres momentos culminantes que acabamos de recordar, hay dos símbolos cuyo significado es menester desen-
añar con el fin de captar su profundo sentido. Son el hábito negro y el anillo nupcial de la Unión transformados con los instrumentos de la Pasión. El simbolismo del hábito es algo muy conscientemente subrayado por Nuestro Santo Padre. En sus vivencias personales y en sus textos, el hábito de la Pasión es mucho más que el uniforme habitual propio de su condición de eclesiástico. Para demostrarlo basta recordar el hecho primordial de que las iluminaciones fundacionales tuvieron como representación mística la imagen de un hábito negro con una cruz blanca sobre el pecho. Se ha subrayado con gran agudeza teológica el carácter intuitivo-sobrenatural de estas visiones intelectuales de la época fundacional (9). Es bien indicativa la asociación que en el testamento espiritual establece entre la despedida de los suyos y el origen de la Congregación con las visiones de su juventud.

¿Dónde está lo auténticamente valioso y cargado de mensaje en estas ideas tuyas? No hay duda de que el santo comprendía lo relativo al vestido pasionista desde las hermosas metáforas utilizadas por el Apóstol San Pablo cuando habla de la acción simbólica del revestirse de Cristo (Gal. 3,27; Ef. 4,24; 6,11; Col. 3,10; Rom. 13,14). Se trata sin duda de toda una antropología sobrenatural en la cual tiene un sentido profundo la actividad volitiva centrada en la apropiación de las disposiciones interiores de Cristo. En una palabra, era el hombre nuevo que había que formar en el interior del pasionista mediante los actos asimilativos de la Pasión de Cristo, simbolizada en el hábito. El revestirse de Cristo tenía en la teología del tiempo unas resonancias muy profundas, cuando la misma Encarnación era considerada como un acto por el cual toda la Trinidad vestía a la Humanidad de Cristo de la condición divina del Verbo.

Estas someras alusiones a los conceptos que influyen en la mente de San Pablo de la Cruz al hablar del hábito negro que el pasionista lleva día y noche, nos ayudan a comprender el sentido que para él tiene la "Memoria Passionis". No es, aunque determinados textos suyos pudieran hacerlo creer, la mera meditación o contemplación, ni

amente el acto volitivo empeñado en reproducir los
dos interiores de Jesús. Para San Pablo de la Cruz es
mucho más ontológico en el orden sobrenatural. La
oria de la Pasión es una actividad que tiende a in-
orar al ser del pasionista. Diríamos que su pensa-
to no es reductible ni a la memoria litúrgica ni a la
oria de mera actualización intencional. Es todo esto y
expresado en un lenguaje intuitivo-imaginativo a
del símbolo del vestido. El verdadero contexto teoló-
para comprender la realidad de la "Memoria Passio-
en San Pablo de la Cruz es, ante todo, un mundo
resivo (más bien que abstracto y conceptual), simbóli-
y se apoya en la idea bíblica del revestirse de Cris-
to), que no es sino revestirse de sus penas y dolores
es decir: apropiarse toda la realidad pasiológica
Redentor.

segundo símbolo es el anillo nupcial que recibe en el
rimonio místico. Es de clara evidencia la realidad
bólica del anillo en la vida humana. Sirve para man-
er vivo el recuerdo del don sponsal y los compromisos
traídos con dicho momento. Todos estos elementos apa-
en claramente expresados en el acto del matrimonio
ístico del santo. El Verbo se entrega en una manera su-
mente amorosa al alma de Pablo. Al mismo tiempo le
uerda, en el detalle de los instrumentos y el simbolis-
que encierran, su compromiso personal de recordar su
erbísima Pasión.

os originales modos paulicrucianos de la memoria por el
vestimiento interior de las penas de Cristo y el perenne
uerdo de las mismas en el anillo nupcial pertenecen a
orden que podríamos llamar de "memoria mística".

ay en la espiritualidad de Nuestro Santo Padre otro mo-
do de hacer memoria de la Pasión que podríamos llamar
místico-litúrgica", y es su peculiar manera de vivir en
e misa el recuerdo de la Pasión. No es únicamente el
hecho universal de la celebración de la misa como memo-
rial de la Pasión, sino otro muy personal que consistía
en servirse de todos los detalles litúrgicos, tales como
los paramentos sacerdotales, los colores de los ornamen-
tos, etc. El amito, por ejemplo, significa las vendas con

que taparon los ojos de Jesús cuando los escarnios en casa de Caifás; el alba, la vestidura blanca de la casa de Herodes; el cingulo, las ataduras con que le atormentaron los judíos... El cáliz le recuerda el de Getsemaní; el co-
pón, el sepulcro, etc. (12). Por eso, en la espiritualidad del santo, la misa es el momento más apropiado para actualizar la Pasión mediante el recuerdo de las diversas escenas de la Pasión y revistiéndose luego de los padecimientos de Cristo al tiempo de subir al altar para celebrar la misa (13). Otra forma de participar en la Pasión de Cristo por vía de memoria y en el contexto de la celebración de la misa fue la vivencia de la muerte mística por la identificación con el morir sacramental de Cristo en los misterios litúrgicos (14). Esta última memoria místico-litúrgica pone de relieve hasta qué punto San Pablo de la Cruz fue capaz de repensar en forma original, desde sus propias preferencias espirituales, realidades tan objetivamente estructuradas como la memoria eucarística.

b. La memoria por la meditación de la Pasión

Si dejando los símbolos nos adentramos en el análisis de la terminología abstracta en que expresa el santo su idea de la memoria, fácilmente se descubren las conexiones de la memoria con la meditación. No es que se identifiquen meditación y memoria, sino que en el modo concreto como San Pablo de la Cruz entiende la meditación, su idea se acerca mucho al de la memoria. La meditación como técnica de memoria en la vida y enseñanza del santo varía según el grado de vida espiritual en que se encuentra la persona que la practica. La meditación paulicruciana siempre comienza por un acto de recuerdo de la Pasión en sus elementos históricos. En este momento es una verdadera memoria por el retorno mental a los acontecimientos del pasado. Terminada esta fase, se pasa pronto a los **afectos** o a las consideraciones de inmediata utilidad práctica como son las virtudes de las cuales da perfecto ejemplo Jesús en su Pasión. En los más contemplativos y avanzados, del momento primero de meditación como recuerdo de la Pasión, se pasa pronto a la consideración de los misterios de amor y de dolor que se revelan en la

Pasión, y la memoria es únicamente un punto de partida para la elevación contemplativa. Por este motivo, la meditación personal de la Pasión contiene importantes motivos de memoria, pero no se identifica con ella, ni siquiera en la actividad mental aplicada a la Pasión.

c. La memoria de la Pasión en el apostolado del Santo

Nuestro Santo Padre tenía una convicción fortísima de que todos los males del cristianismo provenían del olvido de la Pasión. Esto se debía, en primer lugar, a una vida sacramental de mínima concientización y un máximo de ritualismo casi mágico-supersticioso. La Eucaristía de su tiempo distaba mucho de ser una memoria concientizada de la Pasión. San Pablo de la Cruz fue a la raíz de los males cristianos de su tiempo, que eran la ignorancia religiosa y la postración de la vida litúrgica católica a unos niveles alarmantes de olvido de lo esencial del mandato de Cristo en la última Cena. ¿Qué plan de reforma intentó? No era fácil en tiempos del santo emprender una reforma en el campo de la liturgia. Tampoco hubiera sido provechoso. ¿Qué hubiera conseguido, por ejemplo, poniendo la misa en lengua vulgar, si los espíritus estaban despreocupados del retorno conciential y anamnésico a los sucesos de la vida de Cristo y de la historia salvífica? Lo importante era despertar en el pueblo cristiano la conciencia de la necesidad de una aplicación conciential a los misterios esenciales de la salvación.

Algunos contemporáneos suyos (San Leonardo de Puerto Maurício entre otros muchos) trataron de despertar la memoria de los misterios de Cristo mediante prácticas altamente concientizadoras, como era el Vía-Crucis y otras formas de devoción popular y paralitúrgica. San Pablo de la Cruz no se lanzó por ese camino. No introdujo en su Congregación la práctica del Vía-Crucis. Optó por otro medio para restituir al Cristianismo toda su dimensión de memoria histórica y cultural. Fue la meditación de la Pasión a nivel popular y de masas. Este es el auténtico contexto del vasto plan de reforma católica intentado por Nuestro Santo Padre. Pocos reformadores en la historia

han intentado un programa tan radical de retorno al cristianismo puro. San Pablo de la Cruz ve la raíz de todo mal del Catolicismo en la pérdida de la memoria de la Pasión. La Pasión era el contenido central del mensaje cristiano y el objeto central de la anámnesis eucarística. El olvido de la Pasión significaba la pérdida de la dimensión anamnésica del Cristianismo.

Otros reformadores han buscado la raíz de los males en la ignorancia y se han consagrado a la educación cristiana de los niños y de la juventud. Así se han fundado en el Catolicismo tantas Congregaciones de enseñanza. Otros han visto el mal de la Iglesia en la deficiente formación del clero, y han querido llegar a la raíz formando seminarios. Otros fundadores han intentado la reforma y la renovación de la Iglesia desde muy diversas preocupaciones, todas ellas estupendas y dignas de todo elogio. Nuestro Santo Padre retornó en su programa de reforma a la última y explícita voluntad y testamento de Jesús: recordarle, hacer memoria de El y de su Muerte. Para esto fundó la Congregación.

IV. LAS TRES DIMENSIONES DE LA MEMORIA PASIONISTA

De todas las "memorias" mencionadas en las Constituciones, la principal y más importante en el orden de los contenidos objetivos y los modos de realización es la memoria litúrgica. La primera y más perfecta forma de memoria de la Pasión es la que se realiza en la liturgia en general y, de modo particular, en la Eucaristía, cumpliendo el mandato de Jesús: "Haced esto en memoria mía". Todas las otras formas tienden a la realización perfecta de esta memoria culminante. Toda la concientización de la Pasión y Muerte de Cristo en la predicación, meditación personal, las paraliturgias devocionales, tienden a realizar en la forma más perfecta y concientizada la memoria eucarística que reproduce verdadera, real y sustancialmente el drama del Calvario. Un gran acierto de las nuevas Constituciones es el haberla incluido como forma peculiar de promover la memoria de la Pasión.

La segunda forma es la que podemos llamar memoria kerigmática. Tiene una doble faceta en la Congregación. La primera consiste en el anuncio de la Pasión de Cristo a los paganos, cuando se presenta la imagen de Cristo Crucificado a quienes todavía no le conocen (Gal. 3,1; 1Cor. 2,2). La otra tiene lugar en la predicación de la Pasión a los fieles que ya conocen los misterios de la Redención. La predicación a los infieles es memoria en el sentido de que recuerda, actualiza y presencializa por vía de palabra el acontecimiento del Calvario. Cuando se narra o se anuncia la Pasión de Cristo, el acontecimiento reexiste en la predicación de una manera misteriosa ante quienes ignoran por completo la Pasión de Cristo. En la predicación de la Pasión a los fieles, la memoria de la Pasión se verifica en una doble dimensión. En cuanto al evento mismo, el anuncio kerigmático a los cristianos actualiza la Pasión haciendo que reexista bajo la forma de lo que se ha llamado "el evento de la palabra". En cuanto a los cristianos mismos que ya conocen los sucesos redentores de la Pasión, la predicación suscita esos recuerdos, los aviva, los hace operantes y salvíficos. Esta deficiente activación de los olvidados misterios de la Pasión era lo que más preocupaba al celo apostólico de San Pablo de la Cruz.

La tercera forma de Memoria Passionis es la que se verifica por vía de recuerdo personal. El anuncio de la Pasión que se recibe en Kerigma, madura en el recuerdo. La predicación de la Pasión escuchada por el fiel cristiano se personaliza y actúa salvíficamente en el recuerdo. La predicación activa del apóstol pasionista se nutre del recuerdo y de la meditación, y de ellos toma el impulso vital para anunciar la Pasión y testimoniarla.

Los diversos modos de hacer memoria de la Pasión que acabamos de mencionar suponen en su origen una actuación eficaz del Divino Espíritu como principio iluminador del pasado y estimulador de su prolongación en el presente. Cristo había prometido en la Última Cena: "El os recordará todo lo que yo os he dicho" (Jn. 14,26). Esta memoria pneumática tiene la finalidad de llevar a la verdad plena (Jn. 16,13). Es la función sobrenatural de lo que hemos adscrito en el orden natural al recuerdo en cuanto

penetración y profundización de los sucesos del pasado mediante la aplicación del entendimiento a la historia.

He aquí analizadas y expuestas todas las maneras de vivir la Memoria Passionis en San Pablo de la Cruz, y el ideal que para todo pasionista ofrecen las Constituciones. Al cerrar este análisis es menester advertir algo importante. La Memoria de la Pasión no es toda la espiritualidad pasionista. La memoria no es más que el componente primero de la trinidad pasionista: Memoria Passionis, Passio Christi in cordibus nostris, Mors mystica.

CONCLUSION

La capilla que guarda los restos de Nuestro Santo Padre en los SS. Juan y Pablo posee dos objetos que impresionan grandemente al que penetra en ella con devoción: el sagrado cuerpo del Fundador, y el maravilloso cuadro de L. Cocchetti. El artístico lienzo resume toda la mística cristopática de San Pablo de la Cruz desde un episodio místico de gran simbolismo. Si el atento observador se pone a reconstruir en todas sus etapas el proceso místico cuya culminación admira en la obra de arte, descubre cosas bien llamativas. Todo comenzó en el reclinatorio que se distingue claramente en la parte inferior izquierda del cuadro. Allá se recogió Pablo para entrar en el misterio de la Pasión. El centro de la pintura muestra la gran cruz que era el objeto de la meditación. En torno a ella nueve espíritus angélicos muestran al santo los instrumentos de la Pasión. Aquellos ángeles representan, sin duda, la actividad de la memoria que va recordando cada uno de los tormentos de Jesús en su Pasión. En un momento dado la memoria se hace amor y contemplación. El proceso ascensional prosiguió y llegó a la culminación que el artista ha plasmado en el lienzo. La cruz empieza a irradiar celestiales luces. El cuerpo doliente del Crucificado se transfigura. El Gólgota se convierte en Tabor, y Jesús muestra su gloria al santo, sumido en la dolorosa contemplación de la Pasión. El Cristo Resucitado desclava las manos. Del dolor del viernes santo no quedan sino

las cicatrices de las manos y de los pies, todavía fijos en el madero. Luego, la derecha desclavada del Cristo triunfante atrae al piadoso meditador de la Pasión y le eleva a la altura del costado. Se adivina el abrazo divino. Lo que comenzó con la memoria de la Cruz y los tormentos de Jesús ha tocado las cimas de la unión transformante.

Al componer estos sencillos comentarios a la memoria de la Pasión, la persuasión que me embarga es que el cuadro de Cocchetti representa la dinámica espiritual que puede llevar al pasionista desde la memoria de la Pasión hasta la unión transformante con Cristo Crucificado

* * * * *

NOTAS

- (1) - El tema bíblico de la participación en la Pasión de Cristo aparece en los siguientes textos: 1Pe. 4,13: "Comunicantes Christi passionibus..."; Rom. 8,17: "Si tamen compatimur..."; Fil. 3,10: "Configuratus morti eius..."
- (2) - Lt. IV, 220-221.
- (3) - RetC. Edición Giorgini, 12,I,19; 30,I,10-14; 36,I,19-22; 56,I,48-52; 58,I,17-20; 58,I,62-63.
- (4) - RetC. 12,II,34-40; 30,II,10-13; 36,II,26-36; 56,II,48-52; 58,II,56-61-63; 132,II,53-55.
- (5) - G. Gerhartz, S.J.: "Insuper promitto". Die feierliche Sondergelübde Katholischer Orden. Analecta Gregoriana, vol.153, Roma,1966, pág.202.
- (6) - La revalorización de la memoria y un replanteamiento del cuarto voto centrado en la devoción, se

inició en el bicentenario de la muerte de Nuestro Santo Padre. Cfr.: ARTOLA, A.M.: "La memoria de la Pasión y el voto especial de los Pasionistas", en Teología Espiritual, 19 (1975) pp. 559-580. El 14 de septiembre de 1976 el tema fue presentado por primera vez al Capítulo General. Cfr. ARTOLA, A.M.: "La memoria de la Pasión", en "Retiro Espiritual para el Capítulo General", Roma, 1976, pp. 17-27. Se volvió sobre el tema en el "I Curso de Espiritualidad de la Pasión", Roma, 13 de julio de 1978; Cfr.: ARTOLA, A.M.: "La presencia de la Pasión de Jesús en la estructura y el apostolado de la Congregación Pasionista", Roma, 1978, pp. 13-31. Posteriormente han tratado sobre el mismo tema; GIORGINI, F.: "Promuovere la grata memoria e il culto della Passione di Gesù", Roma, 1980; BROVETTO, C.: "La memoria de la Pasión de Jesús en la Historia de la Espiritualidad Cristiana", en "El seguimiento de Cristo Crucificado", México, 50-56.

- (7) - ZOFFOLI, E.: San Paolo della Croce, II, pp. 1386-1387, Roma, 1965.
- (8) - ZOFFOLI, E.: San Paolo della Croce, I, pp. 1505-1506
- (9) - El tema ha sido estudiado con interés por C. Brovetto en "Le visioni intellettuali di S. Paolo della Croce", en *Mistica y misticismo oggi*, Roma, 1979, pp. 440-455.
- (10) - L. I, 617.
- (11) - L. II, 149s.
- (12) - L. IV, 148-149.
- (13) - L. III, 189.

2- Dimensiones espirituales que puede revestir el morir.....	138
a) La muerte como un acto de obediencia.....	13
b) La muerte como un acto de expiación.....	138
c) La muerte como un acto religioso.....	139
d) La muerte como un acto de culto.....	140
e) La muerte como sacrificio	141
f) La muerte, momento culminante del existir humano.....	143
g) La muerte como el instante de la realización de la misión personal	145
h) La muerte como plenitud humana	146

II. El morir de Jesús..... 148

1. Las disposiciones morales de Jesús en su muerte.....	148
2. La muerte de Jesús como sacrificio	149
a) Un cambio radical en la historia sacrificial del A.T.....	142
b) La muerte de Jesús objeto de una oración insistente	152
c) La dimensión sacrificial del morir de Jesús	155
d) La reiteración del acto sacrificial de Cristo.....	156

III. De la muerte a la nueva vida

1. Resurrección y filiación divina	158
a) El morir sacrificial de Jesús prolongado en los hombres	158
2. Resurrección y glorificación.....	161

Alegoría de la Pasiología

La Carta programática sobre la Pasiología lleva en su frontispicio una ilustración alegórica del artista italiano G. L. Conti inspirada en el sacrificio eucarístico. La alegoría lleva una orla escrita en letras latinas. En la parte inferior: *Passio Christi Urget nos*. En la mitad superior: "*Si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum* ". La mitad inferior izquierda recoge en tres palabras las disciplinas que integraban la Pasiología: *Exegesis, Mystica Historia de la Iglesia*. Otras tres palabras mencionan las restantes disciplinas: *Theologia, Eloquentia, Artes*. Éstas se dividen en tres: música, pintura, escultura, formando un septenario completo. Cada palabra tiene su correspondiente imagen angélica. La exégesis está acompañada de un ángel que sostiene con la izquierda la Biblia. La mística estaba desdoblada en un ángel que agita un incensario con la izquierda y lleva el libro *De Oratione* en la derecha. La historia estaba representada por un ángel en el acto de escribir *Gesta Dei per +*. Llevan también su correspondiente figura angélica las palabras de la derecha. La primera es la *Teología*. Un ángel con la frente ceñida con una diadema da a entender que la reina en la Pasiología es la teología, con la *Summa Theologica* en la mano. El segundo ángel muestra la sagrada elocuencia con la *Biblioteca predicable de los Padres*. Un tercer ángel asume la representación de las tres artes indicadas. El séptimo símbolo alegórico es un icono mariano que incluye a la *Corredención* en la Pasiología. Son así siete los personajes de la alegoría: seis ángeles y el sacerdote celebrante. Siete llevan al altar. La inferior lleva la nota distintiva de la alegoría. Es el signo que señala a la Congregación pasionista como la autora y destinataria de esta Teología particular de la familia espiritual de San Pablo de la Cruz.....