

«SUS HERIDAS NOS HAN CURADO»

Memoria documental del
Centenario de la Consagración de España
al Sagrado Corazón de Jesús

2 de diciembre de 2018 - 24 de noviembre de 2019

EDITADO POR

PABLO CERVERA BARRANCO
JAIME PÉREZ-BOCCHERINI STAMPA

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID - 2021

© Biblioteca de Autores Cristianos, 2021
Añastro, 1, 28033 Madrid
Tel. 91 343 97 91
www.bac-editorial.es

Depósito legal: M-17350-2021
ISBN: 978-84-220-2201-5

Preimpresión: BAC

Impresión: Cofás, Juan de la Cierva, 58, Móstoles (Madrid)

Impreso en España. Printed in Spain

Diseño de cubierta: BAC

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 47).

La reparación en la teología actual.
«Sus heridas nos han curado»

NURYA MARTÍNEZ-GAYOL, ACI
Universidad Pontificia Comillas (Madrid)

En esta contribución vamos a tratar de presentar la teología actual de la reparación en el ámbito de este Simposio de Dogmática sobre el Corazón de Cristo.

Lo primero que habría que poner de relieve es que, en la actualidad, el tema de la Reparación vive un repunte de interés en muchos ámbitos del conocimiento entre los que no está presente la Teología. Las vicisitudes de esta categoría, tanto en la dogmática como en la espiritualidad, han ido colocando el concepto en un marco de comprensión, por una parte, muy reductor e incluso teológicamente problemático, y por otra, muy indiferenciado respecto a otras categorías soteriológicas.

Por esta razón, me gustaría partir de *la necesidad de realizar una profundización teológica sobre la reparación* (I) que devuelva el concepto al *humus bíblico* en el que nace (II), corrigiendo algunas de las *desviaciones* sufridas a lo largo de la historia. Para posteriormente, y a partir de nuestro contexto actual (III), detenerme en dos dimensiones del concepto que se están mostrando especialmente fecundas a la hora de *ensayar una actualización del mismo para el mundo de hoy* (IV).

Esto nos exigirá realizar un doble movimiento: en primer lugar, una vuelta a las fuentes de la revelación y, en segundo lugar, una mirada al contexto actual en el que este concepto está siendo utilizado por otras disciplinas, con las que somos llamados a entrar en diálogo en vistas a facilitar la transmisión de la fe.

A partir de ahí trataremos de rescatar algunas *dimensiones de la reparación* que permiten definirla y comprenderla dentro del marco teológico actual y decirla con conceptos que, libres de ambigüedad, puedan tener un contenido más cercano a la experiencia antropológica y espiritual del creyente hoy.

Daré fin a estas páginas, volviendo al Corazón y tratando de ofrecer algunas claves hermenéuticas para que la fórmula clásica *reparación al*

Corazón de Jesús pueda ser pronunciada y comprendida hoy sin ambigüedades ni lastres teológicos.

1. Repensar teológicamente la reparación

Ya en el magisterio de Juan Pablo II, el argumento de la reparación había sido abordado y aprobado, alentando a su profundización y a la búsqueda de un nuevo lenguaje para su transmisión. Tres notas emergen como especialmente importantes en sus palabras. En primer lugar, su comprensión de la reparación en el marco del culto al *Corazón de Cristo*, algo que pertenece a las raíces más antiguas de la espiritualidad reparadora, pero que adquiere aquí un valor especial al identificar el Corazón de Cristo con el corazón de la Iglesia. De este modo la reparación es ubicada en un *contexto marcadamente eclesial*. En segundo lugar, Juan Pablo II pone de relieve la *dimensión apostólica* de este concepto, al definir la reparación como «la cooperación apostólica a la salvación del mundo»¹. Subraya, además, el hecho de que tiene su fuente y origen en la contemplación adorante del misterio de Cristo, así como su contribución en la urgente tarea de mostrar al mundo que el cristianismo es la «religión del amor». En tercer lugar, rescata la idea de *reparación* como reconstrucción de un mundo roto por el odio y la violencia:

Deseo expresar mi aprobación y mi aliento a cuantos, de cualquier manera, siguen cultivando, profundizando y promoviendo en la Iglesia el culto al Corazón de Cristo, con lenguaje y formas adecuados a nuestro tiempo, para poder transmitirlo a las generaciones futuras con el espíritu que siempre lo ha animado. Se trata aún hoy de guiar a los fieles para que contemplen con sentido de adoración el misterio de Cristo, Hombre-Dios, a fin de que lleguen a ser hombres y mujeres de vida interior, personas que sientan y vivan la llamada a la vida nueva, a la santidad y a la *reparación, que es cooperación apostólica a la salvación del mundo*; personas que se preparen para la nueva evangelización, reconociendo que el Corazón de Cristo es el corazón de la Iglesia: urge que el mundo comprenda que el cristianismo es la religión del amor².

¹ Cf. JUAN PABLO II, *Abrid las Puertas al redentor. Catequesis del Año Santo de la Redención* (Palabra, Madrid 1999) 83.

² JUAN PABLO II, *El cristianismo, religión del amor*. Mensaje de Juan Pablo II en la fiesta del Sagrado Corazón, Varsovia 11 de junio de 1999 en el Centenario de la consagración del género humano al Sagrado Corazón realizada por León XIII. Los subrayados son nuestros.

Benedicto XVI retoma la línea de su predecesor y en la encíclica *Spe salvi* afronta la cuestión de la reparación con una invitación explícita a estudiar y profundizar este tema, consciente de las *dificultades* que se siguen de un cierto tipo de devoción, que la espiritualidad reparadora ha promovido, y en la que —según el pontífice— «había sin duda cosas exageradas y quizás hasta malsanas»³. Pero las dificultades no deben frenar, sino más bien ser un aliciente para repensar y recuperar renovado el sentido y la riqueza profunda de este concepto. Por ello, Benedicto XVI amplía esta invitación al campo de la reflexión teológica: «La teología debería hacer más para comprender aún mejor esta realidad de la reparación. A lo largo de la historia no han faltado ideas equivocadas»⁴.

El Papa prosigue reconociendo, de nuevo, la necesidad de profundizar en esta cuestión de la reparación y en la de su lenguaje, sobre todo en vistas a la transmisión de la fe. He aquí otro gran reto para la reflexión teológica, pues según el pontífice: «Aún no poseemos suficientemente el lenguaje para comprender nosotros mismos este hecho y para hacerlo comprender después a los demás»⁵. Él mismo aborda una de esas «dificultades» mencionadas más arriba, y que tiene mucho que ver con una interpretación errónea del misterio de nuestra salvación, de la que demasiado superficialmente se culpa de forma habitual, y no siempre de modo justificado, a san Anselmo:

Los Padres de la Iglesia habían señalado la dinámica ascendente del sacrificio y de la expiación, como un elemento necesario para dar a entender que el movimiento descendente de Dios al hombre que posibilita la salvación, precisa también de alguna respuesta por parte de la criatura. Es decir, el perdón de Dios no puede ser impuesto al ser humano, este debe hacer algo que exprese que lo desea y acoge. Pero no habían formalizado la necesidad de la exigencia reparadora que plantea el perdón respecto al hombre, si quiere ser digno de ese nombre. Anselmo concentra su atención en esta necesidad⁶.

El esquema es sencillo: 1. El pecado exige una satisfacción o pena; 2. El hombre pecador es radicalmente incapaz de satisfacer y, por lo tanto, de reparar la situación; 3. La reparación es necesaria para completar el diseño de Dios sobre el hombre. 4. Solo un Dios hombre

³ BENEDICTO XVI, Carta encíclica *Spe salvi* (30-11-2007), 40.

⁴ ÍD., *Alocución al clero de Roma* (22-2-2007): *Ecclesia* 3353 (17-3-2007) 31-32.

⁵ *Ibid.*

⁶ J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo* (Sígueme, Salamanca 2005) 195.

puede realizar la reparación/satisfacción que salva al hombre. La conclusión se hace clara como nudo de toda su argumentación:

Dios mismo repara la culpa, pero no mediante una simple amnistía (cosa posible) que no restablecería el orden desde dentro, sino mediante la Encarnación del infinito que, como hombre, pertenece al género humano; pero, al mismo tiempo, tiene la capacidad de llevar a cabo la reparación, cosa que no le está permitida al hombre. La redención es, pues, graciosa, pero a la vez es la reparación del derecho violado⁷.

El *mérito de Anselmo* estuvo en poner de manifiesto que no puede haber verdadero perdón ni verdadera misericordia sin que se respete cierto orden de justicia. Si el pecador no tiene deseo de reparar, el perdón sería una burla o una imposición. Ahora bien, *el peligro*, también era claro, debido a la ambigüedad con la que nuestro autor plantea la *exigencia de la reparación*, al entenderla como una *compensación* que ha de estar exactamente proporcionada al daño y situar ahí la incapacidad del hombre pecador para encontrar la salvación con sus propias fuerzas, olvidando sus propios presupuestos bíblicos y patrísticos. El esquema de la compensación lleva consigo la idea de una correspondencia entre el mal cometido y su reparación. Esta correspondencia termina por ser comprendida como un necesario castigo, con el que reparar dicho mal, que puede ser o bien una restitución o un sufrimiento de valor equivalente al ocasionado a la víctima⁸.

Cuando este mecanismo jurídico-antropológico se proyecta sobre la relación Dios-hombre termina desdibujándose la sobreabundancia del perdón divino y la gratuidad de la salvación:

Las consecuencias de estos peligros no se hicieron sentir de forma inmediata, pero a lo largo de la Edad Media fueron inclinando la conciencia creyente y la enseñanza de los escolásticos a pensar que, para reparar la injuria sufrida por el Padre, el Hijo «sufre y muere». Más aún, que el modo único de satisfacer a este Dios airado por el pecado de los hombres, pasa por el dolor, el sufrimiento y la muerte del Hijo. «La imagen de Dios que se sigue es la de un Padre encolerizado con-

⁷ *Ibíd.* San Anselmo, en su explicación legalista del sacrificio de la Cruz, ofrece intuiciones decisivas tanto bíblicas como humanas, pero «desfigura las perspectivas e ilumina la imagen de Dios con una luz sospechosa»: *ibíd.*, 196.

⁸ B. SESBOÛÉ, *Jesucristo, el único mediador: ensayo sobre la redención y la salvación*, I (Secretariado Trinitario, Salamanca 1993) 368.

tra sus propios hijos, que no se aplaca si no es recibiendo la sangre de su propio Hijo en la Cruz⁹.

A esta *interpretación reductora y desviada* se refiere el Papa, tratando de iluminar el problema, recurriendo para ello a los Padres de la Iglesia:

He leído en estos días los discursos teológicos de san Gregorio Nacianceno, que en cierto momento habla de este aspecto y se pregunta: ¿a quién ofreció el Señor su sangre? Dice: el Padre no quería la sangre del Hijo, el Padre no es cruel, no es necesario atribuir esto a la voluntad del Padre; pero la historia lo exigía, lo exigían la necesidad y los desequilibrios de la historia; se debía entrar en estos desequilibrios y recrear aquí el verdadero equilibrio [...]. No se debe ofrecer a un Dios cruel la sangre de Dios. Pero *Dios mismo, con su amor, debe entrar en los sufrimientos de la historia para crear no solo un equilibrio, sino un plus de amor* que es más fuerte que la abundancia del mal que existe. El Señor nos invita a esto¹⁰.

Un texto tremendamente iluminador que nos ayudará a clarificar algunos de los elementos más característicos —y a veces más problemáticos— de la reparación.

— Problemas teológicos vinculados a la reparación

La *reparación* ha sido, tradicionalmente, una de las prácticas más propias de la devoción al sagrado Corazón de Jesús y de la devoción eucarística. Sin embargo, se ha ido convirtiendo en un concepto lleno de dificultades para muchos, y generador de rechazo para no pocos.

Las razones son diversas: bien la ven asociada a un clima reaccionario; o solo aciertan a descubrir en ella una actitud, sentimental y consolatoria hacia un Cristo quejumbroso; o bien les parece percibir tras esta práctica un afán masoquista de mortificación y una piedad excesivamente individualista.

A estas dificultades han de unirse las que proceden de la estricta *reflexión teológica* y que inciden más específicamente sobre la formulación que pone en relación la idea de reparación con el Corazón de Jesús. La cuestión central estaría en clarificar ¿qué se está afirmando

⁹ N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Retorno de amor, Teología, historia y espiritualidad de la reparación* (Sígueme, Salamanca 2008) 107-108.

¹⁰ BENEDICTO XVI, *Alocución al clero de Roma* (22-2-2007), 31-32. Los subrayados son nuestros.

con la fórmula «reparación al Corazón de Jesús»? Se cuestiona aquí el desplazamiento que ha sufrido el sujeto de la reparación. El paso de contemplar a Cristo como único reparador —convicción de la Iglesia antigua, para la que el concepto reparación resultaba prácticamente intercambiable con el de salvación¹¹— a convertirlo, y más concretamente su corazón, en objeto de dicha reparación.

Con ello —como hemos visto en san Anselmo— se ha querido poner de relieve la dimensión ascendente y antropológica de la mediación salvífica (lo que el hombre ha de hacer), pero con el costo de la pérdida de la perspectiva teológica y descendente de la salvación (iniciativa y don divino de Dios).

La reparación entendida fundamentalmente en esta perspectiva ascendente que pone el acento en la acción humana, ha ido teniendo un peso cada vez mayor en la comprensión de la salvación según el modelo realizado por la teología latina en autores como Tertuliano y san Anselmo. En este modelo, el término reparación se unirá, por un lado, a otras categorías soteriológicas, tales como sacrificio expiatorio y satisfacción vicaria, leídas en un sentido excesivamente judicial, y al culto del Sagrado Corazón, por otro¹².

El resultado ha sido un discurso en el que *el concepto reparación* es pensado desde dos registros. Por una parte, como algo que el hombre pecador puede y debe hacer para *suplir, compensar, satisfacer* a Dios su propio pecado —o el pecado de otros—, en el que el elemento de sufrimiento adquiere un carácter central [*reparación al Corazón de Jesús*]; por otra, como la posibilidad que se le da a la criatura de *consolar al Corazón de Cristo*, por la ingratitud, las ofensas y los agravios que contra él son dirigidos [*reparación al Santísimo Sacramento*].

Desde aquí se desencadenarán una serie de preguntas que cuestionan la posibilidad y legitimidad de hablar de una reparación que tenga como objeto a Cristo. ¿No es él el único mediador de la salvación? ¿No se está olvidando que la salvación es siempre don gratuito de Dios? ¿No se pierde y sustrae en el concepto de la reparación el valor del símbolo para hablar de la salvación como acción de Cristo que restaura

¹¹ La figura de san Agustín es especialmente interesante en este sentido, pues durante años se opone al neologismo cristiano *Dominus Salvator* (*Kyriossoter*). Todavía en el 392, dirigiéndose a los obispos africanos reunidos en Concilio en Hipona, prefiere en el *De fide et simbolo*, 6, frente a la palabra cristiana, el uso de un término: *Reparator*. Cf. B. STUDER, *Dios salvador en los Padres de la Iglesia* (Secretariado Trinitario, Salamanca 1993) 195-199.

¹² A. CORDOVILLA, «El camino de la salvación», en N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Retorno de amor*, 64.

la relación de Dios con el hombre, tan decisiva en la historia de la soteriología y de la espiritualidad cristiana?

De hecho, a partir de mediados del siglo XX, se van a ir desencadenando una larga lista de objeciones a la devoción reparadora nacida en la modernidad en el ámbito de Paray-le-Monial.

a.1) Objeciones a la devoción reparadora¹³

α. Una imagen de un Dios airado

Con el lenguaje empleado, santa Margarita María transmitía la idea de un Dios airado, dispuesto a descargar el castigo sobre los pecadores¹⁴. Se hace perceptible la influencia del esquema anselmiano, exagerado y ensalzado en la predicación de Bossuet (1622-1704), según el cual la muerte violenta de Jesús fue exigida por *el Padre* para aplacar su ira y hacerle justicia, de la misma manera que fue exigido su sacrificio como condición de posibilidad para la misericordia: «Sí, cristianos, es Dios mismo y no el consejo de los judíos el que entrega a Jesús [...]». Hacía tiempo que esperabas esta víctima; había que reparar tu gloria y satisfacer tu justicia» (J. Bossuet)¹⁵.

La visitandina entendía su propia participación en la obra redentora de Jesús en la continua ofrenda al Padre como víctima de inmolación, y como baluarte para proteger a los pecadores de la justicia de

¹³ Sigo aquí la excelente tesis doctoral de Eileen FITZGERALD, *Camino a la plenitud. Para una teología de la reparación a la luz de la teología de la imagen* (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte 2009 [repositorio]).

¹⁴ Veamos un ejemplo en una de las revelaciones de Jesús a la Santa: «[...] me dijo con mucho amor: “Aquí fue donde sufrí [interiormente] más que en todo el resto de mi Pasión, al sentirme abandonado por completo del cielo y de la tierra y cargado con todos los pecados de los hombres. Comparecí ante la santidad de Dios, el cual, sin tener en cuenta mi inocencia, me hirió en su furor y me hizo beber el cáliz que contenía toda la hiel y amargura de su justa indignación, como si se hubiera olvidado del nombre de Padre, para sacrificarme a su justa cólera. No hay criatura alguna capaz de comprender la magnitud de los tormentos que entonces sufrí. Fue un dolor semejante al que siente el alma criminal, cuando se presenta ante el tribunal de la santidad divina, la cual hace sentir su pesadumbre sobre ella, la estruja, la oprime y la obliga a abismarse en su justo furor”»; cf. SANTA MARGARITA MARÍA DE ALACOQUE, *Autobiografía* (Loyola, São Paulo 1985) 54, § 73.

¹⁵ Así lo entendía Bossuet: «Si a un rey se le debe una reparación de esa índole, mucho más al Super Soberano. [...] El Padre le exige al Hijo la reparación por el pecado de la humanidad»: L. CAPPELLUTI, «La devoción al Sagrado Corazón de Jesús»: *Teología* 93 (2007) 239-252; aquí, 242.

Dios. De este modo obtenía para ellos misericordia, y se constituía a sí misma en víctima de inmolación al conformarse con Cristo¹⁶. A pesar de la imagen tan dura de Dios que parece transmitir con su lenguaje, la pretensión de la espiritualidad de Margarita María era ante todo la comunicación de la *misericordia divina*. Lejos de promover el miedo, animaba a la gente a tener gran confianza en Dios¹⁷, algo que contrastaba con fuerza el espíritu jansenista del momento.

Sin embargo, a lo largo de su desarrollo histórico la espiritualidad reparadora moderna fue basculando hacia un «progresivo alejamiento de la *redemptio*, el retorno de amor, para deslizarse hacia la línea de la *expiación* y la *satisfacción*, las cuales, a su vez, al quedar separadas de este centro místico y amoroso, y al ser consideradas como categorías prioritariamente ascendentes, han ido acentuando el carácter oneroso del sacrificio y el valor del sufrimiento en sí»¹⁸.

β. Valor del sufrimiento por el sufrimiento

La consecuente *valoración redentora del sufrimiento por sí mismo*, en primer lugar con respecto a las penas de Jesús en su Pasión y luego aplicada a nuestros sacrificios y ofrendas victimales como colaboración en su obra, encierra el peligro no solo de *dolorismo*, sino también de

¹⁶ La revelación de Jesús tiene este tenor: «Y añadió a continuación: “Mi justicia está irritada y dispuesta a castigar con castigos manifiestos a los pecadores ocultos, si no hacen penitencia; yo te daré a conocer cuándo está dispuesta mi justicia a lanzar sus rayos sobre esas cabezas criminales. Y será cuando sientas sobre ti el peso de mi santidad; debes elevar entonces tu corazón y tus manos al cielo con oraciones y buenas obras y presentarme continuamente a mi Padre, como víctima de amor inmolada y ofrecida por los pecados de todo el mundo. Y debes colocarme como baluarte y fuerte seguro entre su justicia y los pecadores a fin de obtener misericordia, en la cual te sentirás envuelta cuando quiera yo perdonar a alguno de ellos»: SANTA MARGARITA MARÍA DE ALACOQUE, *Autobiografía*, 39, § 49.

¹⁷ «Les jansénistes [...] adversaires de la dévotion nouvelle et alliés du rationalisme qui ridiculise la dévotion au Coeur de chair. Ils prétendent revenir à la pénitence primitive [...] imposer la satisfaction avant l'absolution. Ils protestent contre l'insuffisance des pénitences que donnent les confesseurs de leur temps; ils sont les adversaires de la miséricorde, et tout en parlant de la Communion des saints, ils se refusent au fond à accepter qu'un juste puisse payer pour un pécheur. La dévotion parodienne insiste sur la miséricorde [...] celle-ci est l'œuvre de Dieu et aussi l'œuvre des amis de Dieu»: H. RONDET, «Le péché et la réparation dans le culte du Sacré-Coeur» en A. BEA (ed.), *Cor Jesu: commentationes in litteras encyclicas Haurietis aquas. I: Pars theologica* (Herder, Roma 1959) 710-711.

¹⁸ M. J. FERNÁNDEZ, «Historia de la espiritualidad reparadora», en N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Retorno de amor*, 260.

un cierto *pelagianismo*, olvidando que la causa del sufrimiento está en el pecado (en el mal), del que es consecuencia, y si tiene algún valor en sí, es el de asumir —a imagen de Jesús— las consecuencias del pecado «por otros», si esto se hace por amor.

Teólogos contemporáneos de la altura de K. Rahner han tratado de rescatar el sentido originario de la expiación destacando su vinculación con el amor incondicional de Dios, de tal forma que, tanto el aspecto doloroso de la expiación, como el de nuestra participación en el amor reparador de Cristo, puedan ser comprendidos como la necesaria consecuencia de la respuesta del amor al mal¹⁹.

En la misma línea, Balthasar afirma que Cristo se hace víctima de todo mal, precisamente para disolverlo a fuerza de amor. De este modo expresa su solidaridad con el ser humano radicalmente, asumiendo su situación personal y social de pecador, sus sufrimientos y sus muertes. La sustitución vicaria de Cristo no puede entenderse como un mero ahorrarnos el padecimiento; más bien nos abre un espacio de inclusión, donde podemos participar en su misión salvadora²⁰. Tanto en Balthasar como en Rahner, el dolor no es valorado como salvador, ni en sí mismo, ni de manera pelagiana, y la reparación se dirige al Padre con Cristo, no a Cristo propiamente, que es el Reparador.

Otra crítica vinculada al sufrimiento, brota del uso que la modernidad hizo de la fórmula «reparación al Corazón de Jesús» poniendo el centro en el corazón físico, de tal modo que se torna en *una invitación a consolar el corazón apenado de Jesús*, con un tono intimista y dolorista que se vinculó a la piedad eucarística de la devoción, que ya venía siendo cuestionada a la luz de los movimientos renovadores de la liturgia y la teología. Según la comprensión heredada de la espiritualidad reparadora moderna, el Hijo de Dios sufre por los pecados de los hombres, y las prácticas de la devoción, organizadas principalmente en torno a la hostia consagrada, tienen la función de «*consolar y reparar a Jesús que sufre*»²¹ en su oración en el Huerto, en su Pasión y muerte. Este escarnio y abandono se actualiza en la falta de atención que los fieles prestan a su presencia eucarística. Pero al recuperarse el papel central de la resurrección en el mensaje cristiano, que proclama al Señor resucitado

¹⁹ G. O'HANLON, «Devotion to the Heart of Christ: a theological reappraisal»: *Milltown Studies* 24 (1989) 46-63; aquí, 55-56.

²⁰ H. U. VON BALTHASAR, *Teología de los tres días: el misterio pascual* (Encuentro, Madrid 2000) 117.

²¹ J. B. LIBÂNIO, «O amor misericordioso do coração de Cristo e a libertação integral do homem», en *Confêrencias do I Congresso Nacional de Espiritualidade do Coração de Jesus: Vol. 9 de Coração novo para um mundo novo* (Loyola, São Paulo 1989) 91.

y la victoria de su amor sobre el pecado y la muerte, el aspecto dolorista perdió relevancia²².

En todo ello pesa la herencia del personal itinerario de santa Margarita María, marcado por «la centralidad del sufrimiento, con un carácter que podríamos calificar de totalizador»²³. Pues para ella «la cruz constituye el retorno de amor»²⁴.

γ. Reparación como bastión «contra»

La percepción negativa de los ámbitos extraeclesiales, que caracterizó la herencia moderna de la espiritualidad reparadora, condujo a poner un acento casi unilateral en los pecados de *los otros*, pervirtiendo el sentido originario de la reparación en su dimensión de solidaridad con los pecadores y distanciándose del *modo reparador* con el que Cristo nos salva.

Este peligro ha acompañado la praxis reparadora desde sus tiempos más remotos, habitualmente vinculada a la Eucaristía. Un ejemplo claro lo encontramos en la *Guerra de los Treinta Años* en Europa. En este momento las manifestaciones eucarísticas (adoración, procesiones) fueron adquiriendo una creciente importancia como signo de identidad «contra» los cátaros y todas las herejías dualistas que ponían en cuestión los sacramentos, convirtiéndose en lugares de *reparación contra los herejes*. Comienza así una praxis que se mostrará *peligrosa* hasta la actualidad, y que vincula la reparación eucarística más con un ataque hacia los pecadores, los que piensan distinto, los que no se ajustan a nuestra moral que con un acto de entrega por amor, o de solidaridad de los miembros del cuerpo de Cristo.

δ. Problemas bíblicos y exegeticos

La reducción experimentada en la comprensión del concepto moderno de reparación tuvo como consecuencia que, cuando los renova-

²² «El Cristo del culto litúrgico es el Señor glorificado. La anámnisis de la Misa es no tanto un recuerdo del sufrimiento del cuerpo y del alma de Jesús, cuanto de la fuerza redentora y santificadora de su sacrificio»: R. GUTZWILLER, «Dificultades», en J. STIERLI, *Cor Salvatoris* (Herder, Barcelona 1958) 48.

²³ M. J. FERNÁNDEZ, «Historia de la espiritualidad reparadora», 237.

²⁴ *Ibid.*, 238.

dos estudios bíblicos y exegeticos se ocuparon del término, no encontraran fuentes bíblicas en las que sostenerlo²⁵.

a.2) Cuestiones teológicas²⁶

Los principales problemas teológicos subyacentes a estas críticas pueden ser agrupados alrededor del acto y del objeto de la reparación.

a. El acto de reparación

La teología del siglo XX no es unánime en la interpretación. Se habla fundamentalmente de la reparación como *un acto de amor*, pero según la perspectiva teológica desde la que sea contemplado se entenderá como acto de *compensación*, de *consolación* o de *expiación*. Se pueden distinguir tres concepciones en las prácticas reparadoras modernas: lo que se denomina la *redamatio* o respuesta de amor, la *reparación* propiamente dicha y la *expiación*.

— Un amor que responde: redamatio

Para algunos autores contemporáneos, tales como Jean Ladame y Jesús Solano, aunque la reparación sea parte integral de la devoción al Corazón de Jesús, no ocupa un lugar central en ella, pues el elemento primordial sería más bien la consagración²⁷. Por su parte, J. V. Bainvel opina que la reparación como respuesta de amor, comprendida como amor de amistad y de tierna e íntima fraternidad, que puede ser expresada mediante la consagración al Sagrado Corazón, ocupa un lugar mucho más central en los escritos e intereses de santa Margarita María que la *reparación* entendida como actos de *desagravio*. El primer y principal acto de la devoción es simplemente de amor, y la *reparación* sería una especie de acto especial de amor *hacia el amor desconocido y ultrajado*.

²⁵ «Una de las razones esgrimidas por los detractores de la validez del término “reparación” es su ausencia en los textos bíblicos [...] constatamos [...] que, ciertamente, el concepto “moderno” reparación *no aparece estrictamente en el texto bíblico*, lo que no implica que esté absolutamente ausente»: N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Retorno de amor*, 67.

²⁶ Seguimos aquí: E. FITZGERALD, *Camino a la plenitud...*

²⁷ Cf. J. SOLANO, *Desarrollo histórico de la reparación en el culto al Corazón de Jesús: desde el siglo I hasta Santa Margarita María Alacoque* (Centro Cuore di Cristo, Roma 1980) 56.

De ahí que se hable de un «amor de reparación» o una «reparación de amor», especificando que esta no es una reparación de «justicia» o de «expiación»²⁸. De un modo similar se posiciona Solano al afirmar que responder al amor de Dios (*redamatio*) es lo propio de la consagración, que se convierte en reparación cuando se quiere responder a una ofensa contra Dios.

Édouard Glotin, por su parte, realiza la misma distinción entre la *redamatio* (el retorno de amor) y la *reparatio humanae naturae* asociada a las tesis teológicas de la expiación y el sacrificio de Cristo y, de la misma manera que Bainvel, ubica la espiritualidad reparadora únicamente en la *redamatio*²⁹.

El problema interpretativo de lo que constituye el acto de reparación y la puesta en cuestión de su centralidad, se apoya en el escaso uso de la palabra «reparación» por santa Margarita María, y en el hecho de que ella la utiliza en el sentido literal de indemnizar una ofensa u omisión. Se resarce (suple) un amor poco reconocido con un acto específico de amor, el cual puede distinguirse de otros actos de amor que, implícitamente, estarían libres de este tono reparador.

La cuestión no se esclarece. La razón es sencilla. Se busca en santa Margarita el sentido original del término, cuando ella es deudora de un contexto histórico espiritual, en el que la idea de reparación ya se había estrechado hacia la vertiente más jurídica de la satisfacción. Además, el concepto de expiación, desde el que se trata de explicar, en este momento ha perdido ya, prácticamente, sus raíces bíblicas. En consecuencia, se hace prácticamente imposible arrojar claridad acerca de ninguno de los conceptos. Por otra parte, la opción entre *reparación* y *redamatio* resulta anacrónica al ignorar que la *redamatio* es la protopalabra empleada por la Iglesia antigua para dar cuenta del acto reparador.

En último término, al descartar la idea de *reparatio humanae naturae*, por considerarla asociada a las tesis teológicas de la expiación y el sacrificio de Cristo, Glotin deja al margen la interpretación de la reparación que nos brindaba el Aquinate que, a pesar de sus límites, tenía la virtud de subrayar algunos elementos de gran interés que posteriormente fueron siendo olvidados.

En santo Tomás († 1274) encontramos un uso frecuente del término *reparación* (más de 6.600 apariciones), con un significado «tradicional» que recoge lo esencial de la doctrina anselmiana y acentúa la *necesidad*

²⁸ Cf. J. BAINVEL, *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus: doctrine, histoire* (Gabriel Beauchesne, París 1919) 181-184; J. SOLANO, *Desarrollo*, 18-19.

²⁹ Cf. É. GLOTIN, «Réparation», en DSp XIII, col. 370-414; aquí, 409.

de la *reparación de la naturaleza humana* que Dios realiza en Jesucristo. Solo el Hijo, *por ser divino*, puede reparar. Su acción es expresada con una serie de términos que evocan un nuevo comienzo, tales como: restituir, reconciliar, restaurar, levantar de nuevo, retornar al estado de plena humanidad, etc. Pero, por otra parte, solo *por ser humano*, Jesucristo puede satisfacer por nosotros, pues es la reparación la que da satisfacción a Dios. Esta reparación se entiende a la vez como *promotio in bono* y *remotio mali*, y no ignora la dignidad del ser humano, de ahí que suscite como respuesta la participación del hombre en este proceso³⁰.

Santo Tomás privilegia así la *acepción descendente* de la reparación. Le interesa sobre todo la reparación del género humano o de la naturaleza humana (*ad humanae naturae reparationem*) y no tanto la reparación de la ofensa a Dios. Recoge además otras acepciones del término, que habían sido comunes en la patrística, tales como: curación de la naturaleza humana enferma por el pecado, liberación de la esclavitud del pecado, restauración de la humanidad en Cristo y de su obra según el arquetipo original. En algunas ocasiones lo utiliza como un término equivalente a redención, rescate o satisfacción³¹.

Para el Aquinate la sobreabundancia del amor y de la justicia de Cristo nos liberó tanto de nuestra esclavitud al diablo, como de la exigencia de la justicia divina de una compensación proporcionada a nuestros pecados. Muestra así su alejamiento de una concepción cuantitativa de la satisfacción, al poner todo el peso de su valor en el amor con el que se ofrece, y dejando abierta la posibilidad de que la intensidad del amor a Dios y del odio al pecado pudieran suprimir la necesidad de actos concretos de satisfacción³².

Sería interesante rescatar de aquí cómo la satisfacción vicaria obrada por Cristo, a nuestro favor, puede inspirar la nuestra. Como decía el Aquinate, por la muerte violenta de Jesús podemos conocer la magnitud del amor de Dios y ser impulsados a amar en retorno³³.

Para Tomás «la reconciliación no es otra cosa que la reparación de la amistad»³⁴, un tema que desarrolla recogiendo la idea de la *redamatio*

³⁰ J. LECLERCQ, «Réparation et adoration dans la tradition monastique»: *Studia Monastica* 26 (1984) 13-41; aquí, 18-19; cf. B. SESBOÛÉ, *Jesucristo el único mediador*, I (Secretariado Trinitario, Salamanca 1993) 371-372; SAN ANSELMO, *Por qué Dios se hizo hombre* [I,4; II,5].

³¹ Cf. B. SESBOÛÉ, *ibid.*, 372; N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Retorno de amor*, 110. *STh VIII* [Parte III, qq.1-59]; IX [Parte III, qq.60-90].

³² *STh III*, q.89 a.2 ad.2; cf. III, q.72 a.7 ad 2.

³³ *STh III*, q.68 a.5; q.46 a.3.

³⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In 4 Sent.*, d.15 q.1 a.5 sol.2.

al citar a san Agustín y enriqueciéndola con la comunión en el dolor que el amor de amistad posibilita: «La amistad exige que se devuelva amor por amor», añadiendo que «el amigo que se conduce se duele del dolor del amigo afligido»³⁵. A la unión afectiva se le une una aproximación existencial, confirmando que el amor es el motor de la soteriología del Aquinate y de la participación humana en el don de la reparación³⁶.

Así pues, la forma de aproximarse al concepto reparación de santo Tomás implicó un volver a recordar toda la riqueza de la tradición anterior que la contemplaba como categoría descendente para expresar el misterio de nuestra salvación que el Padre ha obrado en su Hijo, destacando la vida nueva en Cristo resucitado. A pesar de ello, al vincular también la cuestión de la reparación a la satisfacción, y a pesar de hacerlo de un modo matizado y menos ambiguo que san Anselmo —dando más relieve al amor y siendo menos riguroso respecto al «orden» externo—, la tradición posterior no fue capaz de mantener su equilibrio ni de aprovechar sus intuiciones.

— *El acto de reparación desde la óptica de la consolación*

Glotin reconoce que la cuestión espiritual de la reparación debe su origen más directo a la categoría paleocristiana *redamatio*, que apunta hacia la respuesta específica de amor al *agápê* de Jesús para con nosotros. Pero seguidamente desvía dicha respuesta en una única dirección —*responder a la ingratitud*— y en un único sentido —*consolar*—. Al hacerlo, la *redamatio* deja de ser respuesta de amor y comienza sutilmente a aparecer como respuesta al desamor. Además, a causa de nuestra ingratitud, la *redamatio* se asocia a la noción de pecado, en lo que tiene de rechazo y desprecio del amor redentor³⁷.

Glotin insiste en la idea de una «*redamatio* reparadora» como la marca específica de la devoción al sagrado Corazón, en que se le devuelve amor a Jesús y se reparan los ultrajes y las ingratitudes³⁸. Al unir los términos «*redamatio*» y «reparación», deja claro su desacuerdo con

³⁵ *STb* I-II, q.38 a.3.

³⁶ J. LECLERCQ, «Réparation et adoration», 119.

³⁷ «Le mot “réparation” est lié historiquement au concept paléochrétien de “redamatio” – ce “rendre amour pour amour” qui est la grâce propre de l’*Ad Amorem* des Exercices spirituels comme accomplissement de la question posée par l’amour: ‘Que dois-je faire pour le Christ?’, par amour du Christ en croix que nous avons ‘transpercé’: P. Kolvenbach, citado en É. GLOTIN, *Le Cœur de Jésus* (Lessius, Bruselas 2003) 178; cf. ÍD., «Réparation», col. 374.

³⁸ Cf. É. GLOTIN, «Réparation», col. 374 y 392.

la distinción y la jerarquización que hacen Bainvel, Ladame y Solano entre el *acto de amor* y el *acto de reparación*. Al contrario que ellos, considera que el acto reparador abarca el acto de amor y viceversa³⁹. Es más, el acto de amor puede abarcar tanto las expresiones de alabanza, como las del sufrimiento ofrecido y la propia acción apostólica⁴⁰.

Esta comprensión de la reparación será la que le conduzca a caracterizar el acto reparador como *consolación*, de acuerdo con el espíritu de la Hora Santa⁴¹. De alguna manera esta especificación hace perder la fuerza reorientadora del concepto reparación cuando se le entiende como *redamatio*, y las explicaciones interponen más problemas teológicos que soluciones, pues la participación del creyente en el acto reparador de Cristo queda oscurecida, cuando de lo que se trata fundamentalmente es de consolarlo.

— *Un amor de expiación*

En la «gran revelación» a santa Margarita María, Jesús le pidió —en retorno a su amor— *la fiesta litúrgica del Sagrado Corazón y la comunión reparadora*, para «reparar» o «expiar» las injurias recibidas por su corazón «durante el tiempo que ha estado expuesto en los altares»⁴². De ahí nace una manera de entender el acto de reparación como un acto de expiación, comprendido de un modo unilateralmente jurídico y penal, prácticamente identificado con la satisfacción.

«El acto de desagravio expresa el aspecto penitente de la consagración. Santa Margarita María entiende con este término *un acto interior de satisfacción al Corazón de Jesús*. La expresión viene de la costumbre vigente ya en el siglo VIII que exigía que un malhechor condenado leyese frente a una Iglesia una declaración por la cual reprobaba su delito y pedía perdón por el escándalo provocado. En los siglos XVII y XVIII esta forma de piedad se generaliza con la devoción al Corazón de Jesús»⁴³.

³⁹ *Ibid.*, 419-420.

⁴⁰ É. GLOTIN, *Le Cœur de Jésus*, 176; «Réparation», 410.

⁴¹ ÍD., *Le Cœur de Jésus*, 163-164). «[...] sous l'économie chrétienne, le péché gravissime est celui d'*ingratitude*, pour lequel l'Église est quasiment inconsolable»: *ibid.*, 168. El acto de reparación «à une efficacité consolatrice auprès du Christ de Gethsémani [...]»: ÍD., «Réparation», 412.

⁴² El original en francés dice «réparer»: cf. J. BAINVEL, *La dévotion*, 29-30; algunas traducciones al castellano ponen la palabra «expiar»: cf. M. J. FERNÁNDEZ, «Historia de la espiritualidad reparadora», 234.

⁴³ L. CAPPELLUTI, «La devoción al Sagrado Corazón de Jesús: consideraciones en torno al libro “Amó con corazón de hombre”»: *Revista Teología* 93 (2007) 239-252; aquí, 241.

Glottin, al contrario, excluye este tipo de dimensión expiatoria de la espiritualidad reparadora, en consonancia con su propia concepción de la reparación. No obstante, *admite la oferta victimal* como uno de los componentes del acto reparador, claro reflejo de la etapa moderna en el desarrollo histórico de esta espiritualidad, y en la línea de la descripción que hace Pío XI de la expiación como consumadora de la unión con Cristo⁴⁴. Especifica que tal oferta constituye la expresión mariana de la fecundidad apostólica de la Iglesia, y que tales vocaciones reparadoras son raras⁴⁵.

Para la sensibilidad contemporánea el uso del término «expiación» se ha vuelto absolutamente extraño, hasta el punto de no estar en la conciencia común, ni como un término problemático, ni tan siquiera en su sentido meramente antropológico. Simplemente no existe. Solo para los nacidos en la primera mitad del siglo XX tal vez tenga aún un significado, pero incluso para estos, no hay una concepción unívoca. El término tampoco «resulta susceptible de una definición igualmente aplicable en el campo especializado de las teologías de la expiación y de las diversas espiritualidades»⁴⁶. No hay definiciones magisteriales sobre el vocabulario soteriológico, ni sobre las especificidades de las doctrinas de la salvación, de ahí que la historia de la reflexión sobre ella haya sido muy plural⁴⁷.

En el intento de comprender en qué sentido el acto reparador pueda pensarse como expiación, será necesario volver la mirada hacia la revelación bíblica y más concretamente al uso de este término referido a la obra redentora realizada por Jesucristo. Tanto en el AT como en el NT una idea es clara: *Dios es el sujeto que efectúa la expiación* y lo hace por amor a los seres humanos. La idea de expiación está estrechamente ligada a la de detener o borrar el mal y otorgar medios para ello. Tanto los sacrificios como la mediación de los justos y la mediación de su Hijo son queridas por Dios, aún más, son iniciativa suya para la salvación de los pecadores. Este primer dato ya nos obliga a revisar la tendencia que ha seguido la teología a lo largo de mucho tiempo al asumir que la vertiente esencial de la expiación es la ascendente y no la descendente, arrastrando en esta misma dirección la comprensión de la reparación.

⁴⁴ É. GLOTTIN, «Réparation», 411; cf. 410.

⁴⁵ Cf. *ibíd.*, 411.

⁴⁶ N. HOFFMANN, «Expiación», en *Confirmación y desarrollo del culto al corazón de Cristo. Congreso Internacional de Toulouse, 1981* (Edapor, Madrid 1982) 160.

⁴⁷ L. SIEKAWITZ, «The evolution of the doctrine of the atonement in medieval Church: Anselm, Abelard, and Aquinas»: *McMaster Journal of Theology & Ministry* 9 (2007) 3-30.

Esto no significa que la libertad humana no juegue ningún papel en la obra expiatoria. En el texto bíblico las exigencias son muy claras: es preciso, en primer lugar, reconocer el propio pecado y la necesidad de expiarlo; en segundo lugar, ofrecer un don que simbolice la vida que entrega para que sea transformada por Dios. Esta segunda condición es más clara en los sacrificios levíticos, mientras que en la intercesión del Siervo de Yahveh y del propio Jesucristo es otro el que ofrece ese don por los pecadores. En todo caso, antes o después, estos tendrán que entregar su vida para que sea transformada por ese don porque, de lo contrario, la generosa entrega del mediador no tendría efecto.

Las *figuras mediadoras* en la obra expiatoria son personas que se ofrecen para facilitar el proceso expiatorio a otros, ya sea a través de su mediación cultural (sacerdocio levítico) o al asumir y cargar con las consecuencias del mal para liberar de ellas a los culpables y ayudarlos en su conversión (Siervo de Yahveh, Jesucristo).

Así comprendida, *la expiación va encaminada a la reparación* y aparece como una exigencia interna o una dimensión constitutiva de esta. El mal se quita para restaurar la alianza rota, para restablecer la comunión, para recuperar el orden perdido, para reunir lo que el pecado había separado o dispersado, es decir, para *reparar*. Aunque la expiación propiamente dicha consista en la eliminación del mal, no se puede comprender al margen de las relaciones interpersonales que se busca restaurar con ella. Y es que el pecado «no es solo una barrera para nuestra amistad con Dios; también le impide a Él entrar en amistad con nosotros»⁴⁸. La expiación quita esa barrera para que la reconciliación sea posible. No obstante, hay en la Biblia una preocupación constante por las consecuencias objetivas generadas por el pecado. Los sacrificios tenían precisamente la función de restaurar un orden perdido a causa del mal cometido. Pero algunas consecuencias del mal perduran aunque la expiación se lleve a cabo. Las figuras mediadoras que cargan sobre sí esas consecuencias apuntan hacia un horizonte nuevo: es Dios quien, a través de ellas, se hace cargo del desorden que el mal genera, pagando así el «precio» necesario para acabar con el mal. Un precio que no es exigido por nadie, más que por la dinámica del propio mal. Es decir, cuando la Biblia habla de castigo se está refiriendo a esta consecuencia inmanente del mal objetivo que genera el pecado y que, obviamente, puede ser culpable.

⁴⁸ «[Sin] is not only a barrier to our fellowship with God; it also prevents Him from entering into fellowship with ourselves»: V. TAYLOR, *The Atonement in New Testament Teaching* (Wipf & Stock Publishers, Eugene OR 2009) 192.

Desde esta clave es posible leer la interpretación que hace Sesboüé de la obra expiatoria de Cristo, donde se destaca la dimensión de solidaridad y la entrega de sí por otros:

Sin tomar parte activa en nuestro pecado, él está enfermo de nuestras enfermedades; son ellas las que él ha asumido. En el seno de esta solidaridad, convierte este mal y este sufrimiento viviéndolos como una auténtica y fecunda penitencia, hecha de oración y de entrega de sí mismo: esa es su *expiación*⁴⁹.

También para Glotin, el acto de reparación, entendido como un amor de expiación, apunta al hecho de que no se limita al sufrimiento ofrecido, sino que «integra todos los actos de la vida cristiana»⁵⁰.

Karl Rahner se sitúa, igualmente, en este modo de entender la reparación, distanciándose del mero sentido simpático del consolar, y acentuando la solidaridad que se implica en un verdadero con-padecer, alineándose con el viejo axioma patrístico de que «solo lo asumido puede ser salvado»:

Lo que importa en definitiva es padecer con Cristo en el sentido de la dispuesta y voluntaria aceptación sacrificada de la realización de la ley vital de Cristo y no la compasión en el sentido del simpático querer consolar [...] La Cabeza de la Iglesia en su vida terrena, tanto en la tristeza como en el consuelo, participó de todo lo que le ocurrió y le ocurrirá a lo largo de la historia en todos los miembros de su cuerpo⁵¹.

Una de las consecuencias más directas de optar por una de estas tres interpretaciones del acto de reparación será la concepción del objeto que se sigue de las mismas. Entramos así en el segundo ámbito en el que han surgido mayoritariamente objeciones acerca de la reparación.

β. El objeto de la reparación

Al hablar del fin de la reparación, es decir, de «lo que» se repara, santa Margarita María apuntaba a «los ultrajes que ofendían su divina Majestad», al «mal», a una «falta», al «honor» del Corazón de Jesús⁵²,

⁴⁹ B. SESBOÜÉ, *Jesucristo el único mediador*, I, 332. Las cursivas son nuestras.

⁵⁰ É. GLOTIN, «Réparation», 410.

⁵¹ K. RAHNER, «Algunas tesis para la teología del culto al corazón de Jesús», en ÍD., *Escritos de teología*, III (Taurus, Madrid 1961) 367-392; aquí, 390-391.

⁵² SANTA MARGARITA MARÍA DE ALACOQUE, *Autobiografía*, § 29; § 62; § 71; § 92.

etc. Referencias que remiten a delitos u omisiones. La santa definió el objeto propio de la reparación como *el amor despreciado del Corazón de Jesús*. La espiritualidad del Corazón de Jesús se fundamenta en la relación con él, y así, la cuestión del objeto de la reparación, se expresa en términos *personales*. El deseo de santa Margarita María de «consolar» a Jesús se concretaba en asemejarse a él en sus sufrimientos, con la idea implícita de unirse así a su ofrenda al Padre, y con una conciencia muy lúcida de la orientación trinitaria de las ofrendas y actos de desagravio⁵³.

La herencia moderna de la espiritualidad reparadora se cargó de ambigüedades respecto al *objeto de la reparación* y, posteriormente, la reflexión teológica contemporánea sobre este tema no ha sido unívoca. En consecuencia, el concepto operativo que se tenga del acto de reparación influirá en la determinación del objeto de la misma, según sea concebida como *reparación cristocéntrica* o como *reparación teocéntrica*, y dependiendo de las diferentes interpretaciones etimológicas invocadas para apoyar tales posiciones.

— La reparación al Corazón de Jesús

En coherencia con su comprensión de la reparación como *redamatio*, Glotin define el *Corazón de Jesús* como el objeto propio del acto de *reparación*, manteniéndose así en fidelidad con la formulación tradicional: «*reparación al Corazón de Jesús*». La afirmación del objeto de la reparación refuerza a su vez su comprensión del acto de la misma⁵⁴. El sujeto que ofrece la reparación al Corazón de Jesús es la Iglesia. Además, con respecto a la devoción mariana, Glotin habla del corazón de María como el co-objeto del acto reparador⁵⁵.

⁵³ Sus escritos muestran una clara comprensión de que Jesús es el único Reparador y que nuestra reparación no es propiamente nuestra, sino que consiste en unir nuestra oferta a la que Jesús ofrece al Padre en el Espíritu. Cf. J. LADAME, *Doutrina e espiritualidade de Santa Margarida Maria* (Loyola, São Paulo 2017), 31-32, 78. 89.

⁵⁴ Cf. É. GLOTIN, «Réparation», 409, 411. «[...] la constellation symbolique de la croix entrée dans le Cœur est la seule à nous rappeler que le “Cœur divin” de Jésus a plus souffert de l’ingratitude humaine que le reste de son humanité. Il est par conséquent logique que Dieu demande à son Église une réparation que ne s’adresse pas au Christ en général, mais très précisément à son Cœur, dont il importe donc plus que jamais de garder la représentation»: ÍD., *Le Cœur de Jésus*, 161. Ciertamente resulta problemática la separación de un corazón divino y uno humano en Jesús, y el intento de medir cuál de los dos sufre más la ingratitude humana. Se trata de escisiones que rompen la unidad inescindible la persona de Cristo y del acto salvífico.

⁵⁵ Cf. ÍD., «Réparation», 409, 403-404, 411.

Nuestro autor valida la idea de una reparación que se ofrece a Cristo apelando a las categorías: comunión de los santos y su interpretación tomista, la cooperación de la libertad humana con la gracia, la *satisfactio* penitencial (en su sentido estricto), el concepto eucarístico de «sacrificio de la Iglesia», y la noción mariológica de la colaboración en la redención del mundo⁵⁶.

No obstante, dicho intento parecería innecesario puesto que la *categoría sacrificio de la Iglesia* incluye en sí la idea de una participación en el sacrificio de Cristo. Por otra parte, la expresión *colaboración en la obra de la salvación* pone las bases para una interpretación de la reparación como acción dirigida al Padre, al unir la nuestra a la reparación ofrecida por el Hijo en su oblación redentora, y por lo tanto no dirigida a Cristo propiamente (PO 2, 5).

Pero para Glotin la redención obrada por Jesucristo es acto primero y condición de posibilidad para la reparación que nosotros obramos, que sería un acto segundo y, por lo tanto, *a posteriori*⁵⁷. El reconocimiento del autor, en un escrito posterior, de la distinción entre el destinatario último del acto de reparación, el Padre, y el destinatario próximo, el Corazón de Jesús, recordándonos la teología de Agostini, no es motivado por una visión explícita de nuestra *colaboración* en la salvación, sino por dar relieve a la humanidad del Hijo que ha experimentado en su propia carne el dolor de la ingratitud humana, y que por lo tanto debe ser el objeto destacado de la reparación⁵⁸.

Si bien tanto Agostini como Glotin fundamentan la reparación cristocéntrica en perspectiva de consolación, hay quienes defienden otro motivo para que dirijamos nuestra oración de arrepentimiento reparador al Corazón de Jesús. Nuestros pecados alcanzan al Padre por la ofensa hecha al Corazón de Jesús, la cual constituye, en efecto, un rechazo de la *mediación* del Verbo encarnado. Así, la Iglesia debe dirigir su reparación al Hijo para que él la presente al Padre, a la vez que participa de la oblación redentora que Cristo le ofrece⁵⁹.

⁵⁶ Cf. É. GLOTIN, «Réparation», 409.

⁵⁷ Cf. *ibid.*, 374.

⁵⁸ «[...] même si le Père reste, dans son Verbe, le destinataire ultime de cet acte [de réparation], c'est le Cœur méprisé de Jésus qui en est identifié désormais comme le terme prochain»: É. GLOTIN, *Le Cœur de Jésus* (Lessius, Bruselas 2003) 171. «Le concept, souvent travesti aujourd'hui, de "réparation" manifeste un désintéressement foncier de la divinité du Père, que ne réclame, pour ainsi dire, rien pour elle-même, mais que veut tout pour l'humanité de son Fils, puisque c'est celle-ci qui a porté tout l'onéreux de l'œuvre rédemptrice»: *ibid.*, 25; cf. Ef 5,25.27.

⁵⁹ Cf. H. HOLSTEIN, «La réparation envers le Sacré Cœur»: *Christus* 15 (1957) 374-375.

Pensar nuestra acción reparadora como momento segundo a la reparación de Cristo, y entender que él (o su corazón) es el objeto de la misma, sustrae la dimensión de participación y desdibuja la idea bíblica de mediación, planteando no pocos problemas teológicos. La prioridad de la obra de Cristo respecto a nuestra salvación no es una cuestión cronológica sino ontológica. Solo él salva, solo él repara. Algo que no queda suficientemente claro en esta interpretación.

— La reparación en unión con el Corazón de Jesús

Las cuestiones teológicas en juego, al ocuparnos del objeto de la reparación, se intentan clarificar acudiendo a los estudios etimológicos del término. La tarea no resulta sencilla pues, aunque la teología patristica se mantiene más espontáneamente vinculada a las categorías bíblicas al hablar de la redención (si bien los Padres occidentales tendieron a enfatizar más el aspecto sacrificial de la soteriología), en la Edad Media la idea de *satisfacción*, que san Anselmo pone en órbita, resultará tan omniabarcante que prácticamente la totalidad de las categorías (*expiación*, *sustitución*) se confundirán o quedarán subsumidas bajo esta. En los tiempos modernos «la idea vuelve a aflorar bajo capa de la noción de *reparación*, considerada en una perspectiva teológica y espiritual al mismo tiempo. El siglo XIX hablará a la vez de “expiación vicaria” y de “satisfacción vicaria”, tema que pertenece de hecho a la categoría de *sustitución*»⁶⁰.

Por otra parte, ya con la patristica latina se comienza a observar un progresivo desplazamiento del ámbito cúlrico al ámbito legal, a la hora de entender la redención. En opinión de Wilckens, la comprensión forense y punitiva de la justicia divina es equivocada, y deriva de la comprensión jurídica de la categoría *satisfacción* —introducida en el ámbito soteriológico—, y que en virtud de la tradición ideológica greco-romana posteriormente será leída contemplando a «Dios como el ofendido por el pecado que debe exigir en su justa cólera *expiación* como *satisfacción*»⁶¹.

En todo caso, como hace notar Siekawitch⁶², más que una sustitución de unos modelos por otros al hablar de la redención, nos vamos a

⁶⁰ B. SESBOÛÉ, *Jesucristo, el único mediador*, I, 333.

⁶¹ U. WILCKENS, *La carta a los romanos*, I [Rom 1-5] (Sígueme, Salamanca 1996) 242ss.

⁶² L. SIEKAWITCH, «The evolution of the doctrine of the atonement in the Medieval Church: Anselm, Abelard And Aquinas»: *McMaster Journal of Theology and Ministry* 9 (2007–2008) 3-30.

encontrar con una interrelación de categorías. Los principales teólogos de la Edad Media subrayan algún aspecto nuevo, pero no dejan atrás la doctrina de los anteriores. De ahí que más bien seamos llamados a descubrir la interrelación de categorías y de dimensiones de la salvación, así como el pluralismo que ayuda mejor a acercarse a la realidad polifacética de la redención, siempre y cuando las doctrinas no vayan contra la Escritura⁶³.

De todo lo dicho se deduce el por qué autores como Glotin hayan situado la raíz del concepto moderno de reparación en el término *satisfactio*, y no en su homónimo *reparatio*. El concepto *satisfactio*, propio del derecho romano, adoptado más tarde en la penitencia canónica, etimológicamente significa hacer lo suficiente (*satis-facere*) para que el acreedor se contente, aun si se trata de un mero *gesto* en el caso de un deudor insolvente (cf. Mt 18,26). Este término *satisfactio* evolucionó en francés a *amende* (desagravio), y luego a *reparement* (reparación). En los medios más eruditos, como en el derecho y en los tratados teológico-morales de la Iglesia, prevaleció el vocablo *satisfacción*, mientras en los medios más populares y en las obras de espiritualidad, lo hizo el vocablo *reparación*. Posteriormente, en el uso común, el término *satisfacción* sufrirá una evolución semántica que le condujo a designar principalmente la idea de un contentamiento personal. A la luz de esta explicación, el autor confirma su comprensión de *la reparación* como respuesta compensadora a la ingratitud, y rechaza como inválidas las interpretaciones que retienen un significado más antropológico, como la de *enmendar algo roto*, o las que apuntan a la *participación en la expiación de Cristo*⁶⁴. Así mismo, advierte contra el peligro de confundir el sentido de *la reparación* mediante un desplazamiento semántico, sea acudiendo a lo nuevo o volviendo a lo antiguo. Al posicionarse de este modo, revela el verdadero problema de su interpretación: tratar el concepto teológico de reparación cual si hubiera nacido con la modernidad y con el único contenido de responder y compensar la ingratitud al Corazón de Jesús. Al hacerlo, convierte el término *reparación* en un aerolito que se separa incluso de la idea que le es tan cara de *redamatio*,

⁶³ L. SIEKAWITCH, «The evolution of the doctrine of theatonement», 5.

⁶⁴ Cf. É. GLOTIN, «Réparation», 369-370. «[...] il ne s'agit pas de réduire, plus ou moins subrepticement, le neuf à l'ancien [...] par un glissement de sens du mot *réparation*. On ramène, par exemple, le concept moderne de *réparation d'ingratitude* à celui médiéval, de *reparatio humanae naturae*. On peut aussi solliciter dans un sens réducteur le mot du pape aux jésuites selon lequel "la véritable réparation demandée par le Cœur du Sauveur" lutte contre "la haine et la violence" et travaille à bâtir la civilisation de l'amour»: ÍD., *Le Cœur de Jésus*, 176-177.

pero sobre todo se independiza del ámbito soteriológico cristiano, en el que la verdad de la redención precisa para decirse toda una constelación de categorías, que interrelacionadas se enriquecen y enriquecen nuestra comprensión de la misma. El precio será el aislamiento de la categoría, tanto de sus raíces bíblicas, como de la tradición eclesial, dejándola a merced de la interpretación de una revelación privada, que tiene lugar en un contexto y en un momento muy peculiar, e impidiendo una aportación enriquecedora del término destinada a toda la soteriología cristiana.

Al contrario que Glotin, Solano considera que la etimología de *reparación* proviene fonéticamente de su homónimo *reparatio*. Tal opinión vincula este concepto con la teología de la *reparatio humanae naturae* —de la que hemos hablado y que a su vez Glotin rechaza—, y la abre a otros sinónimos como redención, reconciliación, restauración y reconstrucción.

Así considerado, el término *reparación* tendría un contenido más amplio que el de satisfacción, pues no se dirige únicamente a la persona ofendida, sino que al considerar el sentido de la *restitutio in integrum*, abraza ambas partes (víctima y ofensor) que quedan de este modo implicadas, así como también el orden violado⁶⁵. El potencial relacional de la reparación vuelve a hacerse aquí, más claro.

Esta visión más amplia e integradora de la reparación, nos permite afirmar que la espiritualidad reparadora no es comprensible sino en términos de *participación en el misterio salvador de Jesús* (cf. 1 Cor 3,9; 2 Cor 5,20; 6,1; Col 1,24), y por ello dice referencia a nuestra *participación en el destino de Jesús*. «Al ser incluidos en su destino, nos implica en su propio dinamismo redentor, nos constituye en miembros de su cuerpo, que es un cuerpo "entregado" y que exige de nosotros también "la entrega de la propia vida" por los demás»⁶⁶.

En este tenor se movía ya la teología de Rahner cuando, subrayando la dimensión expiatoria de la reparación, afirmaba que «Cristo está de nuestra parte ante el Padre como nuestro Mediador, expía con nosotros y nosotros solo *en él* y *con Él* podemos expiar por los pecados del mundo»:

Nosotros podemos y tenemos que continuar su Pasión y su muerte en el cuerpo místico de la Iglesia hasta el fin de los tiempos, participando en el destino de su amor en el mundo; en la oración expiatoria afirmamos que por nuestra vida y muerte queremos con ayuda de su

⁶⁵ Cf. C. MOELL, «Vicarious reparation in relation to devotion to the Sacred Heart»: *Xavierana* 7 (1957) 21-22.

⁶⁶ N. MARTINEZ-GAYOL, *Retorno de amor*, 88.

gracia entrar de hecho y de verdad en el sacrificio que él, eterno Sumo Sacerdote nuestro, ha ofrecido a su eterno Padre en el amor oferente de su corazón obediente hasta la muerte⁶⁷.

En esta misma clave de participación que mira a Cristo como el sujeto propio de la reparación se mueven otros teólogos actuales, como Bruno Forte, para quien se trata siempre de «participar en aquella reparación, que es la obra redentora y renovadora de Cristo sacerdote y Señor [...] participación reparadora en la misión del Hijo»⁶⁸. También Henri Holstein, que entiende que reparar es, ante todo, *cooperar en la obra de la redención con Cristo*, respondiendo a las radicales exigencias de un Dios viviente y sin contentarnos meramente con consolar un supuesto sufriente y desarmado corazón⁶⁹.

Ya que es *en Cristo y con él* como ofrecemos nuestra reparación al Padre, el acto reparador no podrá sino tener al propio *Cristo por sujeto principal*, y a nosotros como colaboradores o co-sujetos, en la unidad del Espíritu Santo. No se repara en una acción puramente individual, sino en tanto que insertos en el cuerpo eclesial de Cristo, convertidos en «uno en Cristo Jesús» (Gál 3,28).

En resumen, las críticas dirigidas a la espiritualidad reparadora a mediados del siglo XX nos han permitido identificar los principales problemas teológicos en juego que hemos agrupado por su vinculación con el acto y el objeto de la reparación. Entre los autores mencionados podemos tomar como referentes a Glotin y Rahner, dos de los teólogos que en la mitad del s. XX trataron de dar respuesta a las críticas que se cernían sobre el concepto reparación. Aun con concepciones diversas respecto al acto de la reparación y su justificación, así como respecto a la Persona divina a quien se dirige dicha reparación, ambos comparten *una perspectiva ascendente de la acción reparadora*. Difieren en la comprensión de la *expiación* y su relación con la reparación, siendo incompatibles sus ideas sobre lo que constituye la *naturalidad del acto*.

Una reparación *suppletiva* de consolación dirigida a Jesús (Glotin) es muy diferente de una reparación vivida como activa colaboración en su obra salvadora, con la mirada hacia el Padre y animada por el Espí-

⁶⁷ K. RAHNER, «Algunas tesis», 386.

⁶⁸ B. FORTE, «Prefazione», en V. BERTOLONE, *Volto Redentore, il culto del Santo Volto e la spiritualità della riparazione* (Dehoniane, Roma 1997) 14.

⁶⁹ «S'agit moins de "consoler" le Cœur du Christ, que de coopérer à l'œuvre de sa Rédemption. C'est d'exigences fortes et vigoureuses d'un Dieu vivant qu'il s'agit, et non de gémissements d'un Prisonnier désarmé»: H. HOLSTEIN, «La réparation envers le Sacré Cœur»: *Christus* 15 (1957) 369-386; aquí, 324.

ritu que los une (Rahner). Otra diferencia notable es la que atañe a su visión acerca del *sujeto de la reparación*. Para Glotin sería la Iglesia, que se alimenta de la Eucaristía y se une así a Jesús, entendiendo su acción reparadora como una respuesta reactiva a la ingratitud humana, que, sin embargo, ni constituye una participación en el Misterio Pascual, ni contribuye a la reconstitución del ser humano desfigurado por el pecado. Rahner, sin embargo, ve el sujeto de la reparación en la Iglesia solo *en cuanto participa con y en Cristo* en su vida, muerte y resurrección, contribuyendo así, por su acción reparadora, de manera real en la realización del Reino de Dios en la tierra.

La falta de acuerdo entre los teólogos sobre la determinación del objeto de la reparación al Corazón de Jesús es clara, pero pareció superarse de la mano de Pío XII al reconocer que el objeto podía ser su Corazón, en tanto que símbolo de su amor, que a su vez nos remite al amor del Padre⁷⁰. Aun así, la cuestión del objeto de la *reparación* ha sido, y sigue siendo, uno de los motivos que cuestionan la validez de esta espiritualidad pues «todo culto debe ser *per Christum ad Patrem*, pero la devoción al Sagrado Corazón, en la práctica, gira en torno a Jesús como centro, no como mediador»⁷¹. Y así leemos:

La situación teológica y religiosa del siglo XVII [contribuyó a] la falta de una ordenación del culto al Corazón de Jesús dentro de un contexto trinitario [...]; el retroceso de una realización viva del dogma de que Cristo es el *Mediador* hacia el Padre, que esencialmente y de antemano está de nuestra parte, de modo que la fórmula *fundamental* teológica y kerigmática no es «hacia Cristo», sino «con él y en él» (en la co-realización de su vida y muerte) hacia el Padre⁷².

Si nuestro objetivo es el de realizar *una relectura actualizada* de la teología de la reparación, y en las últimas aproximaciones estudiadas nos hemos encontrado importantes diferencias, se impone *volver a las fuentes*, como nos ha enseñado el Concilio Vaticano II. Las fuentes de la reparación (en tanto que concepto teológico, no simplemente como devoción) no están en el siglo XVII (ni en santa Margarita, ni la Edad Media, ni el siglo XIX). Debemos buscar sus raíces en la Biblia (alma de la teología), en la revelación que nos ofrece el AT y NT, y confirmarlas en la tradición que se va generando en los primeros siglos de cristianismo y alcanza nuestros días.

⁷⁰ «[...] poco a poco y progresivamente llegó ese Corazón a constituir objeto directo de un culto especial, como imagen del amor humano y divino del Verbo Encarnado» (HA 25).

⁷¹ K. RAHNER, «Algunas tesis», 386.

⁷² *Ibíd.*, 379-380.

2. La reparación en la Biblia

Hemos estudiado este tema con profundidad en otros lugares, a los que remitimos⁷³. Aquí trataremos de indicar únicamente los temas bíblicos que, vinculados con la idea de reparación, y con algunas otras categorías soteriológicas en relación con las cuales debe comprenderse, nos marcan el camino por el que la revelación nos invita a aproximarnos a la idea de reparación.

a) *El concepto bíblico de reparación en el Antiguo Testamento*

En el AT se habla de la reparación y del reparar en diversos sentidos:

a.1) El «reparar» de Dios como un «ver», un «darse cuenta» que es sinónimo de actuación salvífica

El sentido subyacente a este uso de reparar es que, cuando Dios ve, se da cuenta y actúa, y esta actuación es siempre salvífica (cf. Gén 29,32). Dios se *da cuenta* de la bondad de su creación (Gén 1,10.25.31), de la aflicción de su pueblo (Éx 3,7); de la esterilidad de Ana (1 Sam 1,1-20), de la ceguera y devastación de su pueblo en el exilio. Reparar requiere como condición de posibilidad el *ver* al otro, y la acción reparadora emerge como la consecuencia. Además, puesto que solo Dios —que ve el pasado y el futuro porque es el creador y el Señor—, puede abrir los ojos a su pueblo ciego, convertir su mirada, hacerlo ver, comprender y crear: «Yo, yo soy Yahvé, y fuera de mí no hay salvador. Yo lo anuncié y os he salvado, lo avisé yo, no un extraño entre vosotros» (Is 43,11-12), solo Yahvé puede reparar integralmente. Pues solo Yahvé ve, y el ver de Yahvé es un ver salvífico. Porque se da cuenta, actúa salvando: «He visto la aflicción de mi pueblo... y he descendido para liberarlos» (Éx 3,7-8).

a.2) Reparación como «reconstrucción» y «restauración»

Otro sentido del término reparación en el AT es el de la restauración y reconstrucción del lugar donde el pueblo se encuentra con Yahvé. Este lugar es, de alguna manera, extensión de su presencia y

⁷³ Véase a este respecto N. MARTÍNEZ-GAYOL (ed.) *Retorno de amor*, 65-122.

posibilidad de entrar en comunión con Él, pues es el lugar de su morada (cf. Éx 29,42b-46). El anuncio del retorno del exilio conlleva esta promesa de la reconstrucción y restauración de Jerusalén, como señal de la promesa de Dios a su pueblo, de su presencia fiel en medio de él, y de la alianza inquebrantable que los une (Am 9,11-12, Is 61,4). Ambas ideas: reconstrucción de la ciudad y restauración del templo (Is 44,26; 45,13; 49,17; 51,3; 54,11-12, etc.) aparecen en el Deuterocanónico estrechamente vinculados a la *reparación de la comunión rota y a la reunión del pueblo disperso*. Se refiere al pueblo como sujeto necesitado de reparación y señala el empeño de Dios por hacerse presente recreando y consolidándolo. De nuevo, Israel no puede ser el origen de su propia reconstrucción, aunque esta no se efectúe sin su consentimiento. Todo intento no consigue más que ahondar su impotencia ante el sufrimiento que experimenta. De ahí que el reparador solo pueda ser el Dios consolador (Is 51,12; 66,13) o algún mediador humano suyo⁷⁴.

La idea de reparación bíblica implica un proceso que aporta un más, un *plus*. Esto aparece con claridad en el segundo Isaías en la imagen de la ciudad que no solo es reconstruida sino infinitamente embellecida con piedras preciosas (Is 54,11-12), mayores extensiones (Is 54,2) y el resplandor de su justicia (Is 62,1). La Jerusalén reparada se nos presenta como promesa de plenitud que supera todo lo que el pueblo ha conocido hasta entonces. El sufrimiento del exilio, ciertamente, ha tenido capacidad de romper y derribar, pero la belleza, la armonía, y la sobreabundancia de la reconstrucción que promete Yahvé superan con mucho la situación inicial.

El sentido de esta reconstrucción apunta a mostrar que no es posible que Israel retorne a sus modos antiguos de relacionarse —consigo misma, con los demás, con Dios— como si nunca hubiese gustado el sufrimiento del exilio, la ruptura de la esclavitud, la herida de la distancia de Yahvé. Pero esta misma experiencia de derrumbe y posterior reparación la convertirá en luz para las naciones (Is 60,1; 62,1-2), y ella misma será reparadora de brechas (Is 58,12).

a.3) La reparación como «re-unión» en el contexto de la Alianza

El pueblo ha roto la Alianza con Dios y esto se refleja también en la ruptura de las relaciones entre los hombres, que se tornan injustas y violentas. El único que puede restablecer esta Alianza es Dios, pero

⁷⁴ M. GARCÍA FERNÁNDEZ, *Consolad, consolad a mi pueblo. El tema de la consolación en el Deuterocanónico* (Pontificio Instituto Bíblico, Roma 2010) 325-328.

para que el pueblo pueda responder, tiene que ser primero reparado. En Is 58,12 se afirma explícitamente que el reparador es Yahvé, aunque se invita al reparado a identificarse con las acciones de su Dios de manera tal que, también a él, se le pueda llamar «reparador de brechas».

a.4) Reparación como curación

Yahvé ofrece también «curación» al rebelde, al que se ha separado de él, si es capaz de entrar en su lógica, no en la de los ritos y cumplimientos externos, sino en *la lógica de la praxis del amor*: solo entonces el pueblo será reparado —entonces «tu herida se curará rápidamente» (Is 58,8)—, con una reparación comprendida en términos salvíficos, como un ser *sanado*. Solo así será posible que el «reparado» se convierta también en «reparador», participando del ministerio reparador de su Dios.

a.5) Reparación, expiación y sustitución vicaria⁷⁵

Esta dimensión de la reparación (presente en personajes como Moisés, Siervo de Yahvé... que representan al pueblo e interceden por él) aporta a la comprensión del concepto reparación dos dimensiones nuevas, en las que toma mucha importancia la figura del «mediador de la reparación»: la solidaridad con el que sufre y la sustitución vicaria, que habría que comprender como *solidaridad hasta el extremo de asumir el dolor de otro para librarle de él*, movida por una libertad que desafía a la muerte. Aquí, la reparación se entiende como salvación que le es alcanzada a Israel a través de un mediador.

La muerte del Siervo se comprende como *reparación* (cf. Is 53,10) y a la vez *como un acto supremo de intercesión* (cf. Is 53,12). Pero lo importante es la «transformación» que se deriva de su acción. El Siervo transforma la situación existencial del pueblo, con su libre aceptación de cargar con «*las culpas de otros*» y entregar conscientemente su vida desde el amor y en comunión de voluntades con Yahvé. Por esta razón aparece como mediador de la salvación y será la figura a la que vuelva los ojos el Nuevo Testamento a la hora de tratar de dar razón de la muerte de Cristo como *expiación*.

En resumen, podríamos decir que si hay una idea que se repite en el texto bíblico es el *reconocimiento de Yahvé como único reparador*.

⁷⁵ Cf. C. MONTERO, *Vulnerabilidad, reconocimiento y reparación: Praxis cristiana y plenitud humana* (Ediciones Univ. Alberto Hurtado, Santiago de Chile 2012) 194-197.

Pero además el pueblo, víctima del sufrimiento, de la dispersión, de la destrucción, de la marginación del exilio —en ocasiones debido a la maldad de otros, pero muchas veces consecuencia de su propia maldad y pecado—, no es simplemente el sujeto que ha de ser reparado, que busca consuelo y reparación, sino que la nota original en el relato bíblico es que, como consecuencia de esta experiencia de reparación, el pueblo mismo se convierte también en un «llamado a reparar», en «reparador de brechas».

Además, Dios se revela como aquel «que *tiene poder*» para darse cuenta, restaurar, renovar, curar..., en definitiva, salvar, tanto a la víctima como al agresor. Nos recuerda que «hay algo en lo hondo de la experiencia humana que no se resigna a que las *ruinas*, las brechas y rupturas, sean la última palabra. A ese clamor viene a responder, en plenitud, Jesucristo»⁷⁶.

b) El concepto bíblico de reparación en el Nuevo Testamento

Los mediadores en la Biblia surgen en los momentos en los que se instituye la Alianza entre Dios y su pueblo, cuando hay que mantenerla viva o cuando hay que rehacerla. Entre todos estos mediadores destacan, sin duda, dos figuras que son constituyentes de Israel (Westermann): *Moisés*, con una *mediación fundadora* por la palabra y la acción y el *Siervo* con una *mediación consumadora* que sustituye la palabra y la acción por la pasión del sufrimiento, en lugar del pecado de su pueblo y a su servicio. Además, esta mediación no acaba con su muerte, sino se prolonga más allá de Israel, pues ha sido constituido «luz de los pueblos» (Is 49,6). La transformación de la mediación que realiza el Siervo, supone el fin de la mediación activa y en su lugar el «*sufrimiento por los otros recibe un misterioso sentido positivo*». Esta posibilidad positiva de sustitución que se le da al sufrimiento y su ser convertido en luz de los pueblos, hacen de esta figura un mediador que trasciende el AT. El misterio de esta figura, el Siervo de Yahvé, y la imposibilidad de deducir de una mera evolución de fuentes anteriores el carácter único del capítulo 53 de Isaías, hacen de él un *novum* en el AT. De ahí que, aunque ambos (Moisés y el Siervo) anticipen la figura de Jesús, el Siervo lo hará en una perspectiva más acorde con los relatos evangélicos —«el Hijo del hombre... ha venido a servir y a dar la vida en rescate (λύτρον) por muchos»: Mt 20,28— y será capaz de vehicular la absoluta novedad

⁷⁶ *Ibíd.*, 197.

que nos alcanza la pasión, muerte y resurrección de Jesús con el *valor sustitutivo y reparador del sufrimiento*.

El acontecimiento Cristo ha sido interpretado desde sus inicios a la luz del Siervo de Yahvé, especialmente a partir de Is 53. No se trata pues de identidad, sino de un punto de partida. Desde este punto, el paso al NT se hace imprescindible para terminar de clarificar y de develar el significado de estos términos.

La ausencia en el NT de la expresión *reparación* no implica, necesariamente, la ausencia de las ideas que nos han ido ayudando a describir el campo semántico del término en los textos veterotestamentarios. El tema, ya sea vinculado a la idea de sacrificio (en conexión con la idea de expiación y sustitución), o a la de reconstrucción /restauración, es retomado en la carta a los Hebreos al conectar, por una parte, las ideas de «sacrificio y casa de Dios» con la de «sacerdocio».

b.1) Reparación como re-construcción de la Iglesia, «casa de Dios»

Esta dimensión de la reparación aparece en el capítulo tercero de la carta a los Hebreos (1-6), donde el autor explicita la vinculación entre *Cristo Sumo Sacerdote y la Casa de Dios*. Para el autor de esta carta, la relación de Cristo Sumo Sacerdote con la «casa de Dios»⁷⁷, define el nivel de su relación con Dios (Hijo) y constituye el fundamento de su autoridad sacerdotal. La palabra *oikos* (casa, morada) dice referencia a «la casa de Dios», pero se percibe el interés del hagiógrafo por mantener las dos posibles interpretaciones: «la casa del Señor» es la «casa de Dios» pero también la «casa de Cristo». En un sentido general *mi casa* puede equivaler también a *mi pueblo*. Ahora bien, el pueblo solo puede ser llamado «casa de Dios» en la medida de su relación con el santuario en el que Dios habita. Por otra parte, mientras que Moisés es visto como *parte* de esa «casa de Dios», Cristo es presentado en clara superioridad. Una superioridad que procede de su «ser constructor». Solo aquel que es el «constructor» de la casa de Dios, puede ser capaz de reconstruirla y ser, en definitiva, su reparador (cf. Jn 2,19). Es decir, de la analogía que existe entre la construcción de una casa y la creación del universo, se seguirá también otra analogía entre la *re-construcción de la casa y la nueva Creación*. Desde aquí es posible releer, con un nuevo sentido, la promesa de reconstrucción y reparación hecha por Dios a

⁷⁷ Véase a este respecto el texto que seguimos: A. VANHOYE, *Sacerdotes antiguos, sacerdotes nuevos según el Nuevo Testamento* (Sígueme, Salamanca 1984) 112ss.

los profetas (Isaías y Amós). Cristo en último término es el Reparador, el reconstructor de nuestras ruinas, el hacedor de una nueva vida, una nueva creación en la que todos somos invitados a participar. Llegado este punto, el autor de la carta pasa «de la casa a nosotros», es decir nos define a nosotros mismos como casa al proclamar: «su casa somos nosotros» (Heb 3,6b). Pasamos de la idea de Templo⁷⁸ a la paulina idea de *Cuerpo*, puesto que las piedras con las que se edifica este edificio son «piedras vivas» (1 Pe 2,5). Un pueblo nuevo, «familia de Dios» (hijos en el Hijo), un pueblo santo, habitado por el Espíritu, que hace de él morada de Dios, un pueblo universal. Esta es la verdadera *reconstrucción*, la real reparación del templo antiguo, y del antiguo pueblo.

b.2) Cristo y el sacrificio de reparación que nos reconcilia con Dios

El cuerpo de Cristo maltratado nos muestra la imagen viva del efecto del pecado de los hombres. Jesús, solidario de un mundo pecador, acepta las consecuencias extremas de su asumir «una carne semejante a la del pecado» (Rom 8,3). Porque las asume desde un amor extremo y en el seno de esta solidaridad las convierte. Nos reconcilia con Dios y nos acrecienta a través de esta reconciliación. Desde aquí podemos comenzar afirmando que el acontecimiento por el que Cristo nos alcanza la salvación es un sacrificio reparador en cierta continuidad con el AT pero, al mismo tiempo, con una gran distancia, inaugurando una novedad que lo hace ciertamente distinto. El sacrificio reparador de Cristo consistió en colmar de amor divino *todo sufrimiento y toda muerte*, asumidos e incluidos en su propio *sufrimiento y muerte*, hasta el punto de obtener la victoria del amor sobre la muerte y poder incluirnos a todos en dicha victoria⁷⁹. De ahí que, en la mediación de Cristo, haya algo más que una solidaridad radical, nos encontramos en plenitud de sentido los rasgos de la *representación vicaria*, la *solidaridad sustitutiva*, y la *intercesión profética*, que ya aparecían en el Siervo y otros mediadores del AT⁸⁰.

⁷⁸ 1 Cor 3,16ss: «¿No sabéis que sois santuario de Dios (ναὸς Θεοῦ) y que el Espíritu de Dios habita en vosotros? ...porque el santuario de Dios es sagrado, y vosotros sois ese santuario».

⁷⁹ Cf. A. VANHOYE, *Tanto amó Dios al mundo* (San Pablo, Madrid 2004) 6.

⁸⁰ Según O. Cullmann, «la idea de la representación pertenece a la esencia de toda la cristología neotestamentaria»: «Zur Frage der Erforschung der neutestamentlichen Christologie». *Kerigma und Dogma* 1 (1955) 1; y J. Ratzinger ha afirmado que «la representación vicaria es una de las categorías básicas de la revelación bíblica»: «Sustitución/Representación», en H. FRIES (ed.), *Conceptos fundamentales de la teología*, IV (Cristiandad, Madrid 1967) 292.

Jesús consume su obra de *proexistencia por los hombres* con la oferta suprema de su vida, entregándose por ellos y por sus pecados en la muerte. Así Jesús «realiza –es decir, descubre, se identifica, lleva a cabo–, el destino del Siervo de Yahvé»⁸¹. Lo que ya allí percibíamos como una extraña conexión, alcanza su máxima realización en Cristo, y se convierte en un real cambio de lugar —*admirabile commercium*—, que solo es posible si no es un hombre cualquiera el que padece sino *unus ex Trinitate passus est*. Es su naturaleza humana la que posibilita el «cambio de lugar», pero solo por su naturaleza divina le es posible entrar en la situación extrema de perdición, de un hombre libre frente a Dios, para transformarla y llenarla de esperanza. De ahí que la misión reconciliadora del mundo con Dios (2 Cor 5,18ss) que lleva a cabo Jesús, no pueda tener lugar «como desde fuera, como si el *pro nobis* quisiera designar simplemente “a favor nuestro”, sino desde dentro, en una asunción real de la situación personal y social del pecador, de tal modo que signifique “en lugar nuestro”»⁸².

b.3) Cristo repara con una mirada que dignifica y devuelve la identidad

Todos los evangelios están cruzados de parte a parte por una mirada. La mirada de Jesús, que llama, conoce, cautiva, derrama ternura y misericordia, que vela, que se anticipa, que revela, que denuncia, que confirma... que repara. El relato evangélico llamado del «joven rico» (Mc10,17-22 y par.) nos abre al horizonte de la persona de Jesús que fija una mirada llena de amor sobre cada persona. Su mirada también es seductora. A Zaqueo lo mira con simpatía (Lc 19,5) y esa mirada cambia su vida, cambia las disposiciones de su corazón... le mueve a restituir y a desear reparar el daño causado por la injusticia. Zaqueo quedó reparado por aquella mirada. También repara en el caso de la viuda generosa (Lc 21,1-2), porque es capaz de ver «la verdad», de restituir el honor y la dignidad de la pobre viuda, y de resituar a los ricos, en su farsa, a los pies de aquella pequeña gran mujer que ganó su corazón y su reconocimiento. La mirada de Jesús es una mirada de ternura que restituye la confianza, que devuelve la credibilidad y la misma condición de persona, al depositarse llena de compasión sobre la adúltera (Lc 7,44). Como Yahvé, también Jesús cuando ve la necesidad, el dolor,

⁸¹ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo* (Secretariado Trinitario, Salamanca 32001) 480.

⁸² H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática. III: Las personas del drama. El hombre en Cristo* (Encuentro, Madrid 1993) 223.

la vulnerabilidad herida... interviene y salva. Así a la mujer encorvada: «Cuando Jesús la vio, la llamó y dijo: “Mujer, quedas libre de tu enfermedad”» (Lc 13,12); y lo mismo con las muchedumbres hambrientas de pan (Mc 6,34), o de su palabra (Lc 6,20). Su mirada transforma, libera también de la fragilidad y del pecado. Su mirada reconcilia. No solo ve la verdad, sino que la ilumina en el corazón de aquel que es mirado por él (Lc 2,61-62). Regala identidad, lanza hacia adelante, funda en la confianza, descarga del peso de nuestra culpabilidad, y da alas. Su mirada eleva y dignifica, nunca nos deja en el mismo lugar, siempre nos lleva más allá... por eso su mirada nos repara.

b.4) Cristo repara sanando

A través de su praxis sanadora, Jesús pone de manifiesto que el Reino de Dios que inaugura no se rige por los criterios con los que la enfermedad era considerada por sus contemporáneos, sino por la *con-pasión* que le lanza hacia *el otro* que sufre. Ahora bien, en una cosmovisión en la que el enfermo es un excluido de la sociedad, Jesús no permite que se le considere ni *objeto* de compasión, ni de su acción sanadora, sino como un tú al que devuelve no solo su dignidad personal, junto con la salud, sino la posibilidad de ser reintegrado en la comunidad y en la sociedad⁸³. «Jesús se *con-padece*, es decir, se deja afectar por el padecimiento del otro, y actúa no “dispensando salud”, sino generando un espacio de encuentro con el enfermo” que le permite entrar en relación con él, posibilitándole rehacer su relación con Dios y con los demás, así como una vivencia más auténtica de su propia humanidad e identidad»⁸⁴.

b.5) Jesús repara asumiendo desde dentro

Ya ha quedado suficientemente claro que una de las cualidades de la reparación de Jesús es que asume todo lo nuestro: nuestras fracturas, debilidades, sufrimientos, fragilidades, limitaciones, pecado y muerte... «desde dentro». Desde dentro de la historia, desde dentro de las situaciones, haciéndolas propias, incluyéndolas en su destino para poder después incluirnos también a nosotros en el suyo. Pero además Jesús, cuando sana, trata de comprometer a la persona en la tarea restaura-

⁸³ E. ESTÉVEZ, *Mediadoras de sanación. Encuentros entre Jesús y las mujeres* (San Pablo-Comillas, Madrid 2008) 163.

⁸⁴ Cf. C. MONTERO, *Vulnerabilidad*, 217.

dora y rehabilitadora⁸⁵. Repara desde dentro en este otro sentido, no solo dentro de las situaciones, también dentro de las personas, conectando con sus heridas, pero no menos con sus potencialidades internas, animando la fe que se tambalea, alentando la esperanza dormida, y encendiendo la capacidad de amar.

b.6) El Resucitado repara perdonando⁸⁶

La experiencia pascual de los discípulos es la del reencuentro con Jesús resucitado como ese Otro que sale a su encuentro y repara sus heridas y rupturas. La experiencia tiene su origen en una iniciativa divina sorprendente para ellos, inmotivada, extrínseca, radicalmente nueva⁸⁷. Uno de los efectos que aparece de forma recurrente en los relatos de la resurrección es el perdón, bien sea por referencia a la fragilidad de los discípulos, por el hecho de que estos reciben el poder de perdonar, o bien porque el pecado es vencido por la fuerza de la resurrección (Jn 20,22ss; Lc 24,47; Mt 28,19; Hch 26,18; 1 Cor 15,17s; Rom 4,25b). Los discípulos se enfrentan a su propia incredulidad, a la desconfianza que los llevó a la huida, al abandono del amigo, a la mentira o a la traición. Habían sido víctimas de su desesperanza, de sus miedos, de un proyecto frustrado y ahora lo son de ellos mismos, de su propia culpa. La aparición a Simón Pedro a orillas del lago Tiberíades resulta ejemplar a la hora de captar el modo en el que el Resucitado repara las rupturas que en cada sujeto y en la comunidad de sus seguidores habían producido los hechos de su pasión y muerte (Jn 21). Jesús oferta el perdón a Pedro, y Pedro acoge el perdón del Señor. Se trata, en definitiva, de un acto de amor extremo y de gratuidad extrema. Lo repara y le regala el plus del perdón y el plus de la misión.

b.7) El Resucitado repara recreando⁸⁸ y reuniendo

La resurrección de Jesús es el comienzo de la nueva creación. Es decir, la resurrección incoa en el mundo y en la historia la novedad de una nueva creación, que estalla en la persona de Jesús y que alcanza a los suyos recreándolos también, en la medida que son reparados. Reparados en su esperanza herida, reparados en su confianza, reparados en la adhesión amorosa y filial a su persona. Esta acción reparadora les

⁸⁵ Cf. E. ESTÉVEZ, *Mediadoras de sanación*, 241.

⁸⁶ Cf. C. MONTERO, *Vulnerabilidad*, 236-238.

⁸⁷ H. KESSLER, *La resurrección de Jesús* (Sígueme, Salamanca 1989) 176 (nota 26).

⁸⁸ Cf. C. MONTERO, *Vulnerabilidad*, 238-240.

ofrece una iluminación especial sobre el sentido de la existencia que les permite recuperar la memoria otorgándole otro significado, releer lo sucedido en otras claves, soldar los tiempos con la seguridad de que nunca habían sido abandonados de su presencia, reinterpretar la historia y establecer entre ellos unos sólidos vínculos que los sostendrán en adelante (cf. Lc 24).

b.8) El Resucitado repara reuniendo

Si los relatos de la pasión nos hablaban de la dispersión de «los suyos» cuando llega «la hora» recordando la profecía: «Herirán al pastor y se dispersará el rebaño» (Zac 13,7; cf. Mt 26,31) y de la fragmentación del grupo, el primer efecto reparador de su muerte y resurrección fue justamente la capacidad de convertir contextos de ruptura en contextos de comunión. De hecho, el Resucitado se hace presente cuando están reunidos. Su presencia es reparadora porque reúne a los dispersos, genera comunión, reintegra en la comunidad. Si la tendencia de la víctima es al aislamiento, la acción de Jesús transmite la fuerza de la unión. Si los discípulos habían sucumbido al temor, escondidos, apartados de la sociedad, la presencia reparadora de Jesús los llena de valor y de coraje y se convierten en testigos decididos y valientes. La fortaleza, la decisión, el convencimiento, y la audacia son ahora mucho mayores que antes de la muerte de Jesús y emergen como consecuencia del haberse sentido reparados.

b.9) El Resucitado repara la confianza herida incorporando a su misión⁸⁹

Llegamos así una cuestión central para nuestro tema: la reparación como participación en la misión reparadora del Resucitado. Si acudimos a los textos neotestamentarios nos encontramos con que los relatos de las apariciones están siempre en relación con el envío a la misión y la invitación al anuncio y al testimonio. Tanto en la aparición a los discípulos en el lago, como en el relato de Emaús el reconocimiento de Jesús en el Resucitado acontece vinculado a los gestos que manifiestan la continuidad de su persona con el Jesús terreno (Lc 24,30; cf. Lc 9,16 par.; Lc 22,19 par.). En el texto de Lucas se dice concretamente que lo reconocen *en la fracción del pan*. En este gesto se ha visto una alusión explícita a la Eucaristía de las primeras comunidades, «lugar donde

⁸⁹ Cf. C. MONTERO, *Vulnerabilidad*, 240-242.

experimentan la capacidad reparadora que tiene en medio de ellas la presencia del Resucitado. Reparadora porque los reconcilia y recrea, pero también porque siempre conduce a la comunión con él, con su misión y, por lo tanto, con los demás»⁹⁰.

En el encuentro con Jesús se repara la relación con él. Rehecha la confianza, los discípulos perciben que se abre de nuevo un futuro para ellos, recuperan la esperanza al experimentar, en el envío del que son objeto, que el Maestro resucitado sigue confiando en ellos, pues les otorga una misión y pone en sus manos su proyecto. Aquellos que huían quejumbrosos, perdida la esperanza, se experimentan reconciliados con lo vivido y poseedores de una nueva fuerza y un ardor que les lanza a la comunidad y al mundo, con el deseo de ser ellos también comunicadores de la potencia reparadora del Resucitado, con la palabra y con el testimonio de haber sido, ellos mismos, reparados.

c) Cristo reparador⁹¹ y reparación con Cristo

Cristo es reparador, porque toda su vida estuvo volcada en la tarea de reunir lo disperso, sanar lo herido, levantar al caído, perdonar al pecador, acoger al marginado, enriquecer al pobre, incluir al excluido y dar vida allí donde esta había sido sustraída, hasta el punto de entregar la propia, para que pudiéramos tenerla «eterna» y «en abundancia».

En la persona de Jesús, en su vida y particularmente en su Pascua, cristaliza la acción reparadora de Dios dirigida al mundo, y se repara de una forma definitiva la herida con que el pecado ha ido afligiendo a la condición humana. En este sentido hablamos de Cristo reparador, y reconocemos en él la condición de posibilidad de todo acto humano reparador.

Ahora bien, su acción reparadora es única porque no estamos solo ante un hombre que repara, sino ante Dios que salva, Dios encarnado en el mundo y en la historia, comprometiéndose con ella hasta el punto de hacerse víctima de la propia historia, víctima nuestra. Y en segundo lugar porque su acción reparadora tiene una dimensión vicaria, es decir, se realiza «por nosotros» y «en nuestro lugar», de tal manera que toda la historia humana queda asumida en él como historia salvífica. «Esta reparación realizada en Cristo, Dios y hombre, abre a

⁹⁰ C. MONTERO, *Vulnerabilidad*, 241.

⁹¹ Cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL, «Una palabra “antigua” y un “dinamismo” nuevo: Jesús Reparador»: *Confer* 53/203 (2014) 307-330.

la humanidad la posibilidad de participar en su dinamismo reparador en la historia»⁹².

Se trata, por tanto, de *ser en Cristo*. En Gál 2,19-20 se clarifica el contenido de ese *ser-en Cristo*, en Pablo: «Al estar Pablo crucificado con Cristo, él vive todavía, pero no como él mismo, sino que más bien es Cristo el que vive en él». De facto, el «ser en Cristo» paulino, no fue sino un corresponder a su amor personal en la entrega confiada de su persona poniéndose a su disposición en su misión apostólica. «Así el *se* convierte en *syn* (*con*), en morir y resucitar y actuar conjuntamente»⁹³.

La transformación reparadora obrada por Cristo, se revela como el paso de un ser cerrado «para sí» a favor de un *ser-en-Cristo*. Y el motivo está en una comprensión realista de la representación vicaria, pues la muerte del crucificado implica objetivamente que el pecador está muerto a su ser «para sí» y vive para «ser-en-Cristo» y «*en Cristo*», «para los demás». En palabras de Pablo: «Estamos persuadidos de que, si uno murió por todos, todos están muertos; y murió por todos para que los que viven no vivan ya para sí, sino para aquel que por ellos murió y resucitó» (2 Cor 5,14 ss). Esta transformación no la vivimos aisladamente. Por la inserción como miembros en el cuerpo eclesial de Cristo, todos, según Pablo, nos convertimos no en una cosa, sino en «uno» (Gál 3,28); «un único ser, uno se ve tentado a decir una sola persona, la de Cristo»⁹⁴. Ello nos permite con-vivir y con-morir con Cristo, y en tanto que miembros de su cuerpo, «en Cristo», tomar parte en su acción y pasión salvíficas a favor del mundo. En este sentido, es posible y legítimo hablar de «reparar con Cristo», como un tomar parte en su misión reparadora hacia la Iglesia y hacia el mundo. Aquí, toma un nuevo sentido la formulación paulina: «padecer por el Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia, lo que falta a los sufrimientos de Cristo» (Col 1,24). Algo que tiene lugar en la fe, pero de lo que también es posible tener experiencia en ciertos carismas místicos⁹⁵. San Agustín lo afirmaba con decisión: «Cristo padeció cuanto debió padecer; nada falta a la medida de su Pasión. Completa está la Pasión, pero en la cabeza; faltaban todavía las Pasiones de Cristo en el cuerpo»⁹⁶. No se trata, por tanto, de una *necesidad* de añadir sufrimientos a los de Cristo, como

⁹² C. MONTERO, *Vulnerabilidad*, 208.

⁹³ H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática*, III, 229.

⁹⁴ L. BOUYER, *La Iglesia de Dios. Cuerpo de Cristo y templo del Espíritu* (Studium, Madrid 1973) 363.

⁹⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática. IV: La acción* (Encuentro, Madrid 1995) 224, nota 20.

⁹⁶ San Agustín, citado en Pío XI, *Miserentissimus Redemptor*, 11.

si la obra de la salvación no estuviera completa. Aquí es bueno tener presente el axioma soteriológico: *Totum sed non totaliter*.

Así lo entendía Nazario de Cremona cuando afirmaba que toda obra buena en un miembro de Cristo toma su fuerza de la cabeza, y no porque Cristo sea el único que actúa, sino en función de la unidad con su cuerpo, la Iglesia, cuya hipóstasis en cierto modo configura⁹⁷. Por ello, el acento no puede quedarse en la *compensación* que podemos más o menos ofrecerle. El nudo de la cuestión radica en nuestra *participación* en la persona y misión de Cristo, y desde esta es desde donde propiamente podríamos hablar de «nuestra reparación con Cristo». Podemos, además, afirmar que es posible reparar lo que desde una perspectiva humana parecía imposible, porque en Cristo ha sido vencido todo aquello que producía rupturas irreparables para el ser humano: la muerte, el pecado y el sin sentido; y que en Cristo Dios se nos muestra como aquel que nos ofrece una esperanza y confianza absolutas, acrecentando nuestra humanidad.

La pregunta por lo irreparable nos pone ante una cuestión muy actual y muy discutida, al mismo tiempo que nos invita a sacar nuestra reflexión teológica del ámbito puramente eclesial y abrirnos al contexto actual, para el que, en último término, va destinado nuestro mensaje.

3. La reparación en el contexto actual

Un factor determinante para la precisión del sentido de una palabra se deriva del contexto de su uso, como afirma Wittgenstein⁹⁸. Puesto que el sentido de un término y su significado no puede obviar el uso que del mismo se hace en un tiempo y un contexto determinados, la teología actual se ve en la necesidad de dialogar con otras disciplinas, para poder transmitir en un lenguaje comprensible para nuestros contemporáneos el mensaje que se nos ha dado. Si nuestro interés no es puramente endogámico, no podemos ignorar el valor y los significados que el término *reparación* tiene a día de hoy en otros ámbitos del saber. Por otra parte, si la idea de reparación en la teología corre pareja con la de la regeneración de la naturaleza humana este diálogo se hace doblemente necesario.

⁹⁷ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática*, III, 230.

⁹⁸ Según el consejo del segundo Wittgenstein, «no te preguntas por el significado, pregunta por el uso»: L. Wittgenstein, citado en J. CHICANO, «El lenguaje religioso cristiano desde la perspectiva simbólica»: *Naturaleza y Gracia* 53 (2006) 31; cf. capítulo segundo, n.248.

El concepto *reparación* es utilizado en diversas áreas del conocimiento y con distintas significaciones que recorren un amplio arco que discurre desde la exigencia jurídica al libre compromiso que brota del desbordamiento del amor. El punto de partida en todos los casos tiene un rasgo común: se trata de una *situación de ruptura* que puede tener proporciones pequeñas, a nivel de identidad, de relaciones sociales o de proyectos personales; o ser consecuencia de violencias extremas, abusos traumáticos, violación de los derechos humanos, etc. En todo caso, emerge la pregunta acerca de la *posibilidad de reparación*. Una pregunta que no solo surge en la persona herida, sino también —en muchas ocasiones— en el agresor. Al hacerlo nos sitúa ante una nueva eventualidad, al inclinar dicha situación hacia su vertiente más humanizadora. Ahora bien, cuando la situación de ruptura o de conflicto es grave y profundamente destructora, otra cuestión se hace insoslayable: ¿hay o no situaciones irreparables? Ahí, en esa frontera entre «lo que da de sí» y lo que «ya no puede» la naturaleza humana, en ese punto de inflexión donde la humanidad se despliega con todas sus miserias y también con todas sus posibilidades, mostrándonos paradójicamente, y al hilo de un mismo acontecimiento, lo mejor y lo peor del ser humano, descubrimos no solo *una apertura a más* que caracteriza nuestra naturaleza como seres humanos, sino la capacidad de donarnos y de recibirnos como la *radical posibilidad* para una naturaleza situada en ese límite, en esa frontera, en ese abismo. El «plus» solo puede venir de la gracia. Una gracia que no suplanta la naturaleza, que no la desdibuja, sino que se incoa en ella, la abraza y la hace desplegarse *más allá* de sus posibilidades, poniéndola en camino hacia el destino para el que hemos sido creados, hacia la plenitud de nuestra condición humana en una fraternidad universal, donde el «otro» no será ya nunca una amenaza, sino mi más gozosa posibilidad de realización⁹⁹.

La categoría reparación ha sido asumida, prácticamente como propia, por diversas disciplinas, tales como la psicología, el derecho civil y el internacional, la perspectiva de los derechos humanos y la moral. En cada uno de estos ámbitos se contempla como un término técnico, que se desarrolla en un marco teórico particular, con unas connotaciones específicas. Aunque sus contenidos, ciertamente, no se excluyen tampoco coinciden en su totalidad. Más bien habría que pensar que pueden complementarse entre sí.

⁹⁹ Seguimos aquí la excelente obra, ya citada, de C. MONTERO, *Vulnerabilidad...*; así como N. MARTÍNEZ-GAYOL, «La reparación como compromiso con las víctimas», en M.ª J. FERNÁNDEZ – H. PIZARRO (eds.), *Dignidad y resistencia* (San Pablo, Madrid 2015).

Detengámonos ahora en los significados más específicos de este término, en cuanto vinculado a distintas áreas del saber. Comenzaremos por el marco jurídico. Si el significado originario del concepto reparación se redujo y deformó —en cierto sentido—, al ser expresado en el lenguaje jurídico-penal de la satisfacción, quizás ahora sea este mismo campo el que nos abra nuevos caminos de recuperación del término.

a) *El concepto de reparación en el ámbito jurídico*

Muy vinculada al campo jurídico, y en el contexto de la reflexión y promoción de los derechos humanos, se ha ido elaborando la noción de *reparación* referida a las víctimas de grandes violaciones de los derechos humanos¹⁰⁰. *Reparar* se entiende aquí como tratar de reconstruir la existencia humana de la víctima, lejos del terror y de la impunidad, gracias a un acto jurídico y simbólico a la vez¹⁰¹. El daño inferido afecta a tres niveles: a la integridad física, a la privación de derechos y a la marginación social. Lo que se añade al significado del término jurídico es la consideración del *mundo de lo simbólico*, al percatarse de la imposibilidad real de compensar los daños infligidos.

«Cuando la violación, la tortura, la violencia y la anulación del otro se institucionaliza, provoca rupturas que no solo son imborrables en las personas que las padecen, sino en la sociedad entera»¹⁰². La definición de reparación que hace el Instituto Interamericano de Derechos Humanos, recoge bien lo hasta aquí expresado, subrayando esta imposibilidad de «resarcir» e indicando que el camino de solución habrá de pasar necesariamente por la implicación de todos los sujetos involucrados:

Sin embargo, aunque se hable de «enmendar» o «dejar en buen estado algo que estaba roto», está claro que resulta imposible para las personas afectadas borrar la agresión que ha violentado la estructuración misma de la subjetividad y volver al estado anterior al daño producido. La reparación de crímenes de lesa humanidad debe pensarse, entonces, dentro del campo de lo irreparable, de lo no indemnizable; de algo imposible de resarcir. Una vez reconocida la imposibilidad de un retorno a la situación anterior a las violaciones, se puede empezar a reflexionar en una reparación, no real sino simbólica, acerca de las

¹⁰⁰ Cf. C. MONTERO, *Vulnerabilidad*, 116ss.

¹⁰¹ INSTITUTO INTERAMERICANO DE DERECHOS HUMANOS (IIDH), *Atención Integral a víctimas de tortura en procesos de litigio. Aportes psicosociales* (San José, Costa Rica 2007) 277.

¹⁰² C. MONTERO, *Vulnerabilidad*, 117.

alternativas que la justicia brinda en relación con los involucrados: culpables, víctimas y la comunidad de la que forma parte¹⁰³.

Se reconoce que hay una herida que, si bien no se puede borrar, como si no hubiera existido, sí se puede *reparar simbólicamente*, propiciando un reordenamiento de la vida psíquica y social de cada una de las personas que sufrieron algún tipo de violación a sus derechos humanos. Esta reparación pone a su disposición nuevos recursos para cicatrizar lo dañado y empezar a reconstruirse¹⁰⁴.

La reparación simbólica requiere como condición de posibilidad: el reconocimiento social del daño padecido, la sanción del crimen y la capacidad del re-elaborar lo vivido de manera que sea una experiencia acotada, que libere a la víctima de definir su identidad a partir de dicho daño¹⁰⁵. En ese proceso el sujeto debe transitar desde su posicionamiento como víctima al de superviviente y ciudadano¹⁰⁶. Lo hace apoyado «en el reconocimiento social de que los hechos ocurrieron efectivamente, que constituyeron una injusticia y un abuso, y que hay una determinación clara por parte de la sociedad y sus autoridades para que no vuelva a suceder»¹⁰⁷. Algo necesario para tratar de *reparar el miedo* de la víctima ante la posibilidad de que el hecho se repita. *Miedo a los demás*, porque la violación de los derechos y la dignidad humana tiene como consecuencia una *quiebra de la confianza* en el modo de relación con los demás y con el mundo en general¹⁰⁸ (confianza básica). El reconocimiento social aparece, así, como garantía de que no se repetirá el daño.

Hay un dato especialmente interesante en algunas de las propuestas de *reparación simbólica*. Se trata de la implicación del agresor, como sujeto también susceptible de ser reparado, y así, dignificado y liberado, en consecuencia, de su condición de agresor. Esto supone una comprensión de sus actos como generadores de mal no solo para la víctima, sino también para el propio agresor puesto que lo deshumaniza. La reparación se alza entonces como una *doble oportunidad*: la de reparar a la víctima y también al agresor, *regenerándolo en su humanidad*, de modo que no sea únicamente definido por la maldad de sus actos, sino

¹⁰³ IIDH, *Atención integral a víctimas de la tortura*, 278.

¹⁰⁴ *Ibíd.*, 278.

¹⁰⁵ I. PIPER, «Trauma y reparación, elementos de una retórica de la marca en DD HH y Reparación», en E. LIRA – G. MORALES (eds.), *Derechos Humanos y reparación: una discusión pendiente* (Ed. UAH - LOM, Santiago 2005) 94.

¹⁰⁶ E. LIRA, «Trauma, duelo, reparación y memoria»: *Revista de Estudios Sociales* 36 (2010) 14-28; aquí, nota 10, 20.

¹⁰⁷ *Ibíd.*, 27.

¹⁰⁸ Cf. C. MONTERO, *Vulnerabilidad*, 121.

también por la capacidad de auténtico arrepentimiento y por la bondad de su reparación¹⁰⁹.

b) *El concepto de reparación en la psicología*

Otro de los ámbitos en los que el término «reparación» va adquiriendo una importancia creciente es la psicología. Su uso se generalizó, en primer lugar, de la mano del psicoanálisis (Melanie Klein) pero en la actualidad va tomando relieve en referencia a otro concepto en alza: la resiliencia (más bien desde el ámbito cognitivo-conductual, y utilizado también en el marco pedagógico, y en los círculos del trabajo social y la intervención con víctimas)¹¹⁰.

b.1) Reparación en el psicoanálisis¹¹¹

La reparación, desde la corriente psicoanalítica impulsada por Melanie Klein¹¹² explica el mecanismo que da origen a la dinámica reparadora en el niño, y llega a afirmar que este «mecanismo de “reparación” es... un elemento fundamental en el amor y en todas las relaciones humanas»¹¹³. Según esta autora, el niño inicialmente se relaciona con su madre solo como «objeto bueno» que satisface sus deseos, y va respondiendo a la gratificación con sentimientos de amor. Estos coexisten con el odio que experimenta hacia ella cuando frustra sus necesidades, y genera entonces fantasías destructivas hacia ella, que cree reales¹¹⁴. Esto le conduce a una «posición depresiva» de la que solo podrá salir, reconociendo sus límites y la alteridad de su madre, así como descubriendo que tiene recursos para reparar, es decir para erradicar el daño de sus fantasías destructivas, restableciendo una relación de amor con ella.

¹⁰⁹ C. MONTERO, *Vulnerabilidad*, 121-122.

¹¹⁰ F. GÓMEZ ISA, «El derecho de las víctimas a la reparación integral. Balance y Perspectivas»: *El Otro Derecho* 37 (2007) 56. Accesible en: <http://bibliotecavirtual.clasco.org.ar/Colombia/ilsa/20120531063055/od37-felipe.pdf>.

¹¹¹ Cf. C. MONTERO, *Vulnerabilidad*, 113-116.

¹¹² M. KLEIN – J. RIVIÈRE, «Amor, odio y reparación», en M. KLEIN, *Obras completas*, VI (Paidós-Hormé, Buenos Aires 1980).

¹¹³ *Ibíd.*, 141.

¹¹⁴ «Un rasgo muy importante de la fantasía destructiva, equivalente al deseo de muerte, es el del lactante que cree que sus deseos fantaseados tienen efecto real, es decir, que siente que sus impulsos destructivos han destruido realmente al objeto y seguirán destruyéndolo: esto tienen consecuencias sumamente importantes para su desarrollo mental. Se defiende de tales temores mediante *fantasías omnipotentes de tipo reparador*, lo que también influye grandemente en su desarrollo»: *ibíd.*, 137.

«Reparar» significa, en esta perspectiva, ser capaz de actuar los recursos personales para erradicar el daño, reconociendo la alteridad y la vulnerabilidad de la madre y la propia, renunciando a la pretensión de omnipotencia y compensando la propia agresividad con actos que alivian el dolor de la otra, reconstruyendo, restaurando, la relación. Pero lo que más nos interesa es constatar cómo el concepto psicoanalítico nos pone ante la doble posibilidad humana de desear hacer daño a alguien y, al mismo tiempo, desear repararlo, reconstruyendo y restaurando la relación, utilizando para ello todos nuestros recursos positivos, incluido el amor.

b.2) Resiliencia

— *Resiliencia, como capacidad de resistencia*

El término resiliencia, en sentido físico, habla de la propiedad de los materiales de recobrar una forma de nuevo equilibrio tras haber sido deformados por un impacto. A partir de ahí se formula la idea de *personalidad resistente* (Kobasa y Maddi) para referirse a las disposiciones de personas que, ante una adversidad, son capaces de reformular sus condiciones de modo que las superan. En esta disposición ejercerán una gran influencia: la capacidad de flexibilización de la persona, y la de aceptar el cambio como parte de un proceso de superación. La construcción de la noción «resiliencia» se ha hecho sobre la constatación de que la persona vulnerada no queda necesariamente determinada por sus traumas y heridas, sino que le es posible enfrentarlos si tiene capacidad de resistencia, lucha y posibilidades para recobrar un modo digno de vida. Cyrulnik, uno de los padres de la noción de resiliencia (huyó a los 6 años de un campo de concentración donde murieron sus padres) afirma que «*no hay herida que no sea recuperable*». Aunque haya sido abandonado, martirizado, inválido o víctima de un genocidio, el ser humano es capaz de tejer desde los primeros días de su vida su resiliencia, que lo ayudará a superar los shocks inhumanos¹¹⁵.

— *Resiliencia y reparación*

El término *resiliencia* aparece como especialmente cercano a la idea de *reparación*. En primer lugar, porque de alguna manera dice relación al encuentro con las fuerzas reparadoras que todos portamos en

¹¹⁵ «En la mayor parte de las culturas, se es culpable de ser víctima»: B. CYRULNIK, *Entrevista a Boris Cyrulnik* (Argentina, 6-12-2006): www.intramed.net/actualidad.

nuestra estructura humana. También es posible emplear esas fuerzas hacia quien es percibido como amenaza o fuente de frustración para con nosotros, y no menos hacia uno mismo. Por otra parte, al igual que la reparación, la resiliencia no apunta a una mera recuperación de la situación original antes del hecho traumático, el desastre o el golpe recibido por la víctima, sino a una reformulación de los hechos vividos en un momento de la existencia, de tal manera que posibilite recobrar un modo de vida digno. Por esta razón puede ser entendida como fuerza capacitadora de reparación, porque también esta, precisa ir más allá de la reconstrucción de la situación original, previa al daño, la ruptura o la herida, pues lleva siempre consigo una cierta tendencia a un *plus*. La resiliencia nos permite, de este modo, aproximarnos a la idea de «reparación» como «posibilidad de transformación», que pone a la víctima en su condición de persona en contacto con sus capacidades más genuinas, pero que implica también a otros en este proceso, y cuyo logro apunta no solo a no quedarse hundido en la caída, en el daño, en la destrucción del sujeto sino a una recuperación que consigue desarrollarlo más allá de lo que era «antes de la herida, la ruptura o el trauma»¹¹⁶.

Hay en todo caso, una nota importante a tener en cuenta. Para poder poner en acto las fuerzas resilientes de la persona, en dirección a una reparación del daño sufrido, es preciso huir de dos grandes obstáculos: por una parte, el *fatalismo*, que ciega sobre las propias posibilidades y hunde más en la inmovilización que provoca el daño; y por otra, el *victimismo*, es decir, la tentación de sostener la vida, desde ese momento en adelante, en la conciencia de «ser solo una víctima», el autodefinirse desde ahí, y no poder pensarse de otra manera. La tentación de apoyar la propia existencia en la propia condición de víctima, quedándose absolutamente atada y atrapada dentro de ella, «relamiéndose las heridas e impedida de crecer por la ira y la culpa»¹¹⁷. *El proceso resiliente* no supone el olvido de las cuestiones negativas, del daño sufrido, de la injusticia de la que uno ha sido objeto. Estas han tenido lugar, y la evasión por negación ni cura, ni repara. Será necesario incorporarlas a la propia historia personal, pero no como el elemento decisivo alrededor del cual todo gira, sino como un dato más que se une a una sabiduría personal mayor que logra superarlas, sin anular su presencia;

¹¹⁶ F. VIDAL, *Pan y rosas. Fundamentos de exclusión social y empoderamiento* (Foessa-Cáritas, Madrid 2009) 383.

¹¹⁷ F. WALSH, *Resiliencia familiar. Estrategias para su establecimiento* (Buenos Aires 2004, 1998) 27.

al mismo tiempo se convierten en una nueva sabiduría pues la memoria de cómo se pudo superar esa dificultad, cristaliza como un refuerzo de la personalidad resiliente.

Resiliencia y reparación nos hablan de resistencia activa y al mismo tiempo de la aceptación constructiva que posibilita a la víctima crecer en el arte de dominar «lo posible». La capacidad no solo de salir indemne de una experiencia adversa, sino de aprender de ella y mejorar. No se trata solo de sobrevivir y resistir sin sufrir trastorno alguno, sino de captar cómo la experiencia opera en la persona un cambio positivo que le lleva a una situación mejor que la que se encontraba antes de ocurrir el suceso. Esto supone creer en la posibilidad de aprender y crecer a partir de experiencias adversas. Una experiencia traumática es siempre negativa, pero lo que suceda a partir de ella depende de cada persona. En la mano del ser humano está elegir su opción, que o bien puede convertir su experiencia negativa en victoria, y la vida en un triunfo interno, o bien puede ignorar el desafío y limitarse a vegetar y derrumbarse¹¹⁸. ¿Estamos entonces ante algo que depende exclusivamente de las características antropológicas de cada individuo y de la fuerza con la que encare su propia existencia? ¿Es la fortaleza psicológica lo que nos capacita para ser personas resilientes?

Habría que decir que no, desde el principio. En primer lugar, porque ni resiliencia ni reparación son realidades independientes del contexto, del grupo humano donde se desarrolla la vida de la persona y de su capacidad de establecer nuevos vínculos. Todos estos elementos tendrán mucho que ver en la posibilidad de su resolución. Por otra parte, como señala Forma Walsh¹¹⁹, en la creación y permanencia de una fuerza resiliente en la persona ejerce una influencia empírica importante la espiritualidad y la mirada trascendente, así como el valor de la religión, en tanto aporta una comunidad de sentido.

Cuando una persona se enfrenta a la desgracia, la crisis, el horror de una experiencia fuertemente traumática, entra en una espiral de «sin-sentido» de la que es difícil salir si no es posible ponerse en diálogo con otras experiencias de sentido que tenía en su haber, con sus creencias, esperanzas y sueños de futuro. De ahí que la visión religiosa por arraigar al sujeto y dotarle de una coherencia en su visión del mundo, favorezca la resiliencia y, por ende, la posibilidad de reparación.

¹¹⁸ V. E. FRANKL, *El hombre en busca de sentido* (Herder, Barcelona 2011 [orig. 1946]).

¹¹⁹ F. WALSH, *Resiliencia familiar*, 111-120.

c) *Reparación en la cultura Ubuntu*

La resiliencia no es simplemente una capacidad individual, sino que es posible observarla en culturas, grupos humanos, que han sido víctimas de traumas sociales importantes. La existencia de esta dimensión social en la resiliencia nos invita a ocuparnos de la reparación en un nuevo ámbito: la *antropología cultural*, pues se trata del modo de comprender la reparación una cultura: *la cultura Ubuntu*.

Ubuntu es una manera de ser y vivir, una cosmovisión, una antropología, una cultura. Tiene raíces en el África ancestral. Sin embargo, está suponiendo un importante aporte para el pensamiento contemporáneo, a partir de su difusión por el proceso de reconciliación que ha ido viviendo el pueblo sudafricano posapartheid¹²⁰. El gobierno del Partido Nacional sudafricano introdujo en 1948 la política del «apartheid», legitimación jurídica de la segregación racial, que establecía leyes discriminatorias para la población africana negra y favorecía a los colonizadores afrikáners blancos. Con este respaldo legal se cometieron numerosos crímenes inhumanos contra el pueblo africano negro¹²¹. Como política pública, terminó definitivamente en 1994 con la elección de Nelson Mandela, primer presidente sudafricano elegido por sufragio universal. Durante décadas reinó el miedo, el odio, la dominación racial y la violencia dominaron en las relaciones entre sudafricanos. Y, sin embargo, la manera en que se produjo la transición a la democracia y se enfrentó la urgencia de un proceso de reconciliación nacional ha hecho que el mundo mire lo que allí aconteció preguntándose qué podía sostener tal proceso¹²². Y la respuesta venía en un término desconocido para occidente: *Ubuntu*.

¿Qué es Ubuntu? Ubuntu es la manera de vivir de quien comprende la humanidad como fuerza vital que puede crecer o disminuir según cómo se viva en la relación con otros. La humanidad plena es posible solo a través de la vinculación con otros¹²³: «una persona es persona a través de otras personas; yo soy porque somos y porque somos, soy»¹²⁴.

¹²⁰ Cf. L. PRAEG, «An answer to the Question: What is Ubuntu?»: *South African Journal of Philosophy* 27 (2008) 367-385.

¹²¹ Cf. M. MNYAKA, «The African concept of Ubuntu/Botho and its socio-Moral significance»: *Black Theology: An International Journal* 3/2 (2005) 233.

¹²² Cf. T. MURITHI, «An African perspective on peace education: Ubuntu lessons in reconciliation»: *International Review of Education* 55 (2009) 225.

¹²³ M. MNYAKA, «The African concept of Ubuntu», 218 (nota 190).

¹²⁴ *Ibid.*, 221

Por lo tanto, todo lo que destruye o disminuye la vida del otro, destruye o disminuye la del grupo y, por lo tanto, la propia. Desde esta perspectiva se considera que, a pesar de que los que se beneficiaron del *apartheid* violaron, no solo los derechos de tantos seres humanos, sino todo un sistema de relaciones, ellos mismos también fueron de alguna manera víctimas de los efectos deshumanizadores de dicha violación porque menoscabaron su propia humanidad¹²⁵. La reconciliación y la reparación deberán, por tanto, ser para todos, pues todos estaban afectados. Más aún, dependía no solo de la confesión de los hechos y de la justicia, sino de la voluntad de las víctimas, «reconocer la humanidad de sus perpetradores»¹²⁶.

La Comisión para la Verdad y la Reconciliación (TRC) sudafricana adoptó entonces un *mecanismo de resolución de conflictos comunitarios*, propio de las sociedades *Ubuntu*¹²⁷. El principio rector de este mecanismo de reconciliación-reparación es que ambas partes necesitan de una reconciliación que les permita fortalecer su humanidad, la cohesión social y las relaciones de confianza que fundamentan la vida en común, tanto como individuos, como familias y como sociedad¹²⁸. La voluntad de reparar las relaciones, la comunidad, pasará por la reparación tanto de la víctima como del agresor¹²⁹.

Lo que sustenta la posibilidad de la reparación es la convicción de que la comunidad solo sobrevivirá si la persona es capaz de humanidad suficiente como para transformar sus propios odios y deseos de venganza, en reconciliación y deseos de reconstrucción. Es esta la mayor aportación que la cultura *ubuntu* hace al concepto reparación. Incrustar como condición de posibilidad, la necesidad de que sea no solo la persona, sino la relación en sí, y más allá de estas, las comunidades, las que precisan reparación para recuperar su condición de «humanas».

¹²⁵ C. MONTERO, *Vulnerabilidad*, 132.

¹²⁶ T. MURITHI, «An African perspective», 230.

¹²⁷ Este proceso consta de 5 etapas sucesivas: (1) el esclarecimiento de los hechos, escuchando a víctimas, perpetradores y testigos, donde se instaba al agresor a reconocer su responsabilidad den los hechos; (2) el culpable es instado a mostrar arrepentimiento genuino; (3) y a pedir perdón, mientras a la víctima se le pide y anima a mostrar misericordia; (4) el consejo o comisión piden al agresor que repare en lo posible, aunque muchas veces esto tenga solo un contenido simbólico pues es irreparable el mal causado; (5) ambas partes en conflicto se comprometen a buscar una reconciliación que les permita convivir en paz, restaurando así una armonía social que permita su cohesión e integridad, cf. T. MURITHI, «An African perspective», 228-229.

¹²⁸ *Ibid.*, 229.

¹²⁹ *Ibid.*, 225-226.

A este nivel se produce el plus de vida y de ganancia que proporciona la reparación, y desde ahí afecta también a cada individuo, que no se comprende sino como miembro de una comunidad humana.

d) *Características comunes de la «reparación»*¹³⁰

Algunas ideas más o menos transversales sobre la reparación, que es posible inferir de este acercamiento pluridisciplinar a la reparación:

1. *La reparación no es restituir un estado u orden previo.* A pesar de que esta es una de las ideas jurídicas más arraigadas en este contexto, sea desde la psicología, sea desde los estudios de los derechos humanos, se apunta a entender la reparación como algo que debe implicar un crecimiento. Reparar no es tratar de que la realidad vuelva exactamente a su condición primera. Es reconocer la realidad tal como fue, con el daño que ha producido, y elaborar lo padecido o lo hecho padecer en la memoria biográfica y social, trabajando para que la ruptura misma sea ocasión que posibilite mayor humanidad. Así, la idea de reparar se comprende mejor desde la de *recrear*.

2. *La reparación necesariamente alude a la dimensión intersubjetiva de la persona.* En el proceso de reparación necesitamos de otro o de otros, no podemos «auto-repararnos», y dependemos del reconocimiento de otros para objetivar la medida del mal, para dejarnos reparar, para ser reparados. Una persona aislada y encerrada en su propio dolor, difícilmente encontrará sus *potencialidades de resiliencia y reparación*.

3. *La reparación tiene relación con la palabra,* el reconocimiento del mal cometido o padecido y la re-interpretación de los hechos en un horizonte de sentido. Reparar es devolver la palabra a las víctimas y a los agresores, como herramienta de reconciliación.

4. El proceso de reparación conduce a una *configuración más auténtica de la identidad personal.* Esto porque no permite fijar la propia identidad desde la herida, sino desde la capacidad humana de superponerse al daño, el odio y el dolor. Al ser ejercida, hecha historia concreta, *la reparación humaniza*, es decir, hace más plena y genuinamente humana a la persona (y a los grupos humanos) que vive estos procesos.

5. *La reparación con mayor potencialidad trascendente se da en perdón dado y recibido.* Cuando esto acontece no solo se repara quien ha padecido el daño, sino que es reparado también el agresor. El pedir perdón, dar perdón, recibir perdón, posibilita que ambos sujetos se

¹³⁰ Cf. C. MONTERO, *Vulnerabilidad*, 134-137.

definan más allá de la ruptura o el daño: ni el agredido solo es víctima, pues es capaz de un acto que lo engrandece y lo libera (perdonar), ni el agresor solo es tal, pues ha sido afirmado en su capacidad de reparar, reconociendo al otro (pidiendo perdón).

4. Actualización del concepto teológico

La teología del siglo xx ha intentado dar una respuesta a las diversas críticas dirigidas a la comprensión del concepto y la praxis de la *reparación* —como hemos visto en primer apartado— (K. Rahner, E. Glotin, Solano, y otros). Sin duda, sus trabajos han ayudado a corregir desviaciones y a repensar la categoría, pero tal vez por la falta de acuerdo en sus interpretaciones, o por una escasa recepción, no parece que las críticas se hayan sofocado, ni que la teología de la reparación encontrara un lugar pacíficamente legitimado dentro de la soteriología cristiana.

Sin embargo, el siglo xxi apunta a nuevas aportaciones y se descubren poco a poco intentos de actualización de la categoría que, si tuvo problemas para la conciencia cristiana en general, tras tantas décadas de silencio sobre ella, se encuentra en la actualidad con una mayor disposición a ser recibida, pues los datos criticados resultan absolutamente desconocidos para el pueblo de Dios. De ahí que nos encontremos en un momento especialmente oportuno para su recuperación y transmisión.

En los últimos diez años, han aparecido varios trabajos en los que encontramos nuevos intentos de relectura y actualización del concepto en clave teológica¹³¹. Cada uno de ellos tiene su perspectiva y su acento propio, pero en todos ellos se rescatan los conceptos de *redemptio* y el *plus de amor*. Algunos con una perspectiva más histórico-teológica, otros en una línea más espiritual. Combinan lo antiguo y lo nuevo: la importancia de la reparación para la praxis cristiana hoy, para

¹³¹ Cf. E. FITZGERALD, *Una reflexión teológica sobre la «reparación al Corazón de Jesús»* (CES, Belo Horizonte 2004); N. MARTÍNEZ-GAYOL (ed.), *Reparación. Historia del concepto y de la espiritualidad* (Sígueme, Salamanca 2008; 2019); E. FITZGERALD, *Camino a la plenitud. Para una teología de la reparación a la luz de la teología de la imagen* (CES, Belo Horizonte 2009); N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Los excesos del amor. Figuras de reparación en la Edad Media* (San Pablo-Univ. Pontificia Comillas, Madrid 2012); C. MONTERO, *Vulnerabilidad, reconocimiento y reparación. Praxis cristiana y plenitud humana* (Ediciones Univ. Alberto Hurtado, Santiago de Chile 2012); N. MARTÍNEZ-GAYOL, «La reparación como compromiso con las víctimas» en M. J. FERNÁNDEZ – H. PIZARRO (eds.) *Dignidad y resistencia. Compromiso con las víctimas* (San Pablo, Madrid 2015); A. TOUTIN, *La reparación. Fuentes y pistas de renovación* (Roma 2016).

el trabajo pastoral, para la teología de la imagen, para la plenitud que aguardamos... y de una forma u otra entran en diálogo con todas esas otras disciplinas que en la actualidad también se ocupan de la reparación.

Sin detenerme en su análisis, sí me gustaría poner de relieve algunos datos en los que se da una clara coincidencia: 1. Los autores son hombres y mujeres que participan de *la reparación como carisma* recibido de sus fundadores, y que parten de una *experiencia* personal, comunitaria e institucional de dicha vivencia. 2. La renovación de la teología de la reparación, en todos los casos, se realiza en primer lugar desde *la Sagrada Escritura* como fuente y alma de la teología. 3. No hay un olvido de la Tradición anterior, carismática, teológica, espiritual, pero sí una voluntad clara de recuperar lo mejor del concepto renovándolo en un *lenguaje comprensible* para nuestros contemporáneos y más conforme a la *soteriología actual*. 4. Se percibe también una *responsabilidad eclesial* en la tarea realizada. Así como una *mirada apostólica* que pone el centro de su atención en la humanidad más rota y vulnerable, en aquellos que, desde siempre, han sido los preferidos del Corazón de Jesús. 5. En ninguno de ellos se habla de una reparación dirigida explícitamente al Corazón de Jesús, pero ninguno de ellos sería comprensible sin la referencia a ese Corazón de donde brota toda reparación. Un Corazón vulnerable que atrae a sí a los más vulnerables para repararlos. Un Corazón herido que cura desde dentro nuestras heridas y nos incorpora a su Corazón, para expulsarnos después a este mundo roto, herido y violentado, como mediadores de su amor reparador.

Desde este contexto, y recogiendo los datos que nos ha ofrecido la aproximación bíblica al concepto de reparación, así como el tenor en el que se mueven otras disciplinas que también se ocupan de este concepto, me gustaría presentar dos dimensiones de la reparación que están siendo utilizadas en la actualidad para recuperar el concepto teológico y para poder transmitirlo con nueva vitalidad.

a) *La reparación como un «plus de amor»*

Uno de los discursos teológicos de Gregorio Nazianceno de los que se ha servido —como hemos dicho— el papa Benedicto XVI en sus discursos, nos brinda *una expresión* que, a mi modo de ver, tiene la capacidad de abarcar todas las dimensiones hasta ahora mencionadas y que, además, por haber sido pronunciado para responder a una pregunta explícita sobre la adoración reparadora nos remite al tema de la reparación directamente: «*Dios mismo, con su amor, debe entrar en los*

sufrimientos de la historia para crear no solo un equilibrio, sino un *plus de amor* que es más fuerte que la abundancia del mal que existe. El Señor nos invita a esto»¹³².

La reparación no puede ser pensada como la consecuencia de un castigo, de un ajuste de cuentas o de una mera reordenación exigida por la justicia; es siempre el *fruto de una sobreabundancia, de un exceso, un exceso de amor*. Por eso, esta fórmula me parece sabiamente acertada para referirnos a ella: *plus de Amor*.

Contra este gran peso del mal que abate al mundo, Cristo pone otro peso más grande, el del amor infinito que entra en este mundo. Se hace presente en nuestra historia y sufre a fondo el mal, «creando así un contrapeso de valor absoluto».

Si miramos el mundo desde la perspectiva de sus innumerables víctimas, lo que constatamos es dolor, soledad, violencia, opresión, injusticia, desigualdad, abusos, torturas, desprecio, exclusión, muerte... El Papa nos invita a comprometernos, a no desentendernos de estas situaciones, y al mismo tiempo a no dejarnos ahogar por «este gran *plus negativo*», sino a determinarnos a poner en el mundo «un peso de amor, un peso de bien». Y esta idea la apoya en todo lo que Cristo hizo: «Cristo se hace presente aquí y sufre a fondo el mal, creando así un contrapeso de valor absoluto». Es decir, Cristo repara desde dentro, asumiendo la realidad, introduciéndose en ella. El *plus* del mal, que existe —si vemos solo empíricamente las proporciones—, es superado por el *plus* inmenso del bien, de un bien compasivo, solidario, que no se reserva nada en su entrega, hasta el punto de incluir el sufrimiento del Hijo de Dios hasta la muerte. No porque el sufrimiento por sí mismo repare. Lo que repara es el amor, el exceso de amor... pero actuado *desde dentro y desde abajo*.

En Cristo, lo que se nos revela de una forma definitiva es hasta dónde llega el compromiso del Creador con el mundo, pues el Hijo de Dios se ha introducido de lleno en los sufrimientos de la historia¹³³ y los ha hecho literalmente suyos para *repararlos*, sufriendo en su corazón y en su cuerpo la escisión producida por el pecado entre el incondicional sí de Dios y el no con el que el hombre le responde y que causa dolor.

¹³² BENEDICTO XVI, *Alocución al clero de Roma* (22-2-2007): *Ecclesia* 3353 (17-3-2007) 31-32.

¹³³ J. MOLTMANN, *El Dios crucificado* (Sígueme, Salamanca 1977) 275-399. La historia de la pasión del mundo ha sido asumida en la «historia de Dios» a través de la historia de la pasión de Cristo. «En este sentido, Dios es el gran compañero, el que sufre en confraternidad, el que comprende (Whithead)»: *ibid.*, 363.

La reparación nos habla de lo que hace Dios cuando contempla las víctimas de todo tipo que este mundo va arrojando a sus cunetas. Víctimas inocentes y víctimas culpables, víctimas de la pura limitación y fragilidad de la naturaleza humana, víctimas de la libertad de unos hermanos contra otros, víctimas del poder de unos, del tener de otros, víctimas de nuestra incapacidad de co-existir como hermanos.

Dios se hace víctima en Cristo, se hace uno de tantos, uno de esos que sufren por tantas causas. Se deja partir y abrir las entrañas en la Cruz en una muerte humillante, dolorosa, cruenta. Acusado con mentiras, juzgado sin justicia, traicionado con engaños, abandonado de los suyos muere la muerte de un maldito, de un malhechor. Se deja romper para que en su cuerpo quepan todos nuestros dolores, todas nuestras muertes, para poder sanarnos y reconstruirnos desde dentro. Eso es lo que quiere decir «*entrar con amor en los sufrimientos de la historia*». Dios se hace historia, se hace devenir, se hace susceptible de sufrir en Cristo, porque solo lo asumido puede ser sanado. Por esta razón, Cristo lo asume todo porque solo acogiendo los sufrimientos del mundo era posible convertirlos en portadores de sentido. Solo así era posible transformarlos, resanarlos, salvarlos y repararlos: adentrándose en las brechas de la humanidad, en las rupturas del mundo con ese *plus de amor*¹³⁴ que es capaz de transmutar toda ruptura en espacio de comunión.

Ante *el sufrimiento de las víctimas* el mensaje cristiano es liberador y portador de sentido. En primer lugar, porque ese sufrimiento es también el sufrimiento de Dios, en el ir dejando la vida a jirones «por los otros» de Cristo, y de una forma particular, en la cruz. En segundo lugar, porque ese sufrimiento no tiene la última palabra, pues ha sido vencido, superado y redimido en su resurrección. Cristo lo repara asumiendo nuestros destinos para poder incluirnos también en su destino, haciéndonos partícipes de su vida resucitada.

Pero, ante *el sufrimiento de las víctimas*, Dios hace algo más: nos llama y nos envía a reparar. Mas, ¿cómo y en qué sentido somos *llamados a reparar*? En palabras de Benedicto XVI: «Este *plus* del Señor es para nosotros una llamada a *ponernos de su parte*, a entrar en este gran *plus del amor* y a *manifestarlo*, incluso con nuestra debilidad. Sabemos que

¹³⁴ «Contra este gran peso del mal que existe en el mundo y que abate al mundo, el Señor pone otro peso más grande, el del amor infinito que entra en la historia de este mundo... Cristo se hace presente aquí y sufre a fondo el mal, creando así un contrapeso de valor absoluto. El plus del mal, que existe siempre si vemos solo empíricamente las proporciones, es superado por el plus inmenso del bien, del sufrimiento del Hijo de Dios»: BENEDICTO XVI, *Alocución al clero de Roma* (22-2-2007), 31-32.

también nosotros necesitábamos este *plus*, porque también en nuestra vida existe el mal. Todos vivimos gracias al *plus* del Señor»¹³⁵.

Es *el plus de Amor* de Cristo el que nos repara. Ese amor que ama a pesar de que no siempre seamos amables. Ese amor que nos ama justamente en aquello que tenemos de «menos amable». Y esta experiencia de sentirnos reparados está en el origen de nuestra posibilidad de colaborar con Cristo en la reparación del mundo y de hacerlo a pesar de nuestra debilidad o, como decía Benedicto XVI, «incluso con nuestra debilidad». Porque hemos sido reparados, sanados, curados, rehechos por Cristo, queremos colaborar también con él en la tarea de reparar nuestro mundo roto.

Esto no son meras palabras bonitas, ni puramente consejos espirituales. Vivir en este tenor supone un riesgo que le costó la vida al Maestro y no menos a muchos de sus seguidores, porque no es el siervo más que su Señor (cf. Mt 10,24-25).

*Reparar a las víctimas*¹³⁶ pasa por el compromiso con la verdad y la justicia, por el negarse a componendas que nos evitan «quedar mal», y que nos acomodan plácidamente al lado de los poderosos. Y esto tiene riesgos.

Reparar a las víctimas es estar dispuestos a estar a su lado, a tenderles una mano, a padecer-con ellas si es menester, a acompañarlas en el dolor sin huir de él. Es este sufrimiento comprendido en su vertiente solidaria, el sufrimiento vivido *por* y *con* el otro, el que nos puede poner en condiciones incluso de «sufrir por el otro» para liberarle a él de ese sufrimiento:

Sufrir con el otro, por los otros; sufrir por amor de la verdad y de la justicia; sufrir a causa del amor y con el fin de convertirse en una persona que ama realmente, son elementos fundamentales de humanidad, cuya pérdida destruiría al hombre mismo¹³⁷.

Esto no quiere decir que *el sufrimiento sea la única forma de reparar*. Cristo nos reparó no solo con su pasión y muerte; toda su vida fue —como hemos visto— un continuo acercarse a la humanidad doliente, herida, oprimida, para levantarla, dignificarla, devolverle la libertad y la esperanza, para curarla, para incoar en ella la vida verdadera, para mostrarle un camino de verdadera plenitud. Liberar, dignificar, contagiar esperanza y regalar alegría son modos reparadores de acercarse a la

¹³⁵ BENEDICTO XVI, *ibíd.* (las cursivas son mías).

¹³⁶ Para este tema véase nuestro trabajo N. MARTÍNEZ-GAYOL, «La reparación como compromiso con las víctimas», 321-398.

¹³⁷ BENEDICTO XVI, *Spe salvi*, 39.

humanidad, que acompañaron la vida pública de Jesucristo. Si queremos dar razón de nuestra esperanza (cf. 1 Pe 3,15) ante la cuestión del sufrimiento de las víctimas, no es posible contentarse ni con el silencio absoluto, ni con la huida fácil, es preciso *adentrarse en la dinámica reparadora de Cristo*. Reparar con él y como él.

b) *La reparación: retorno de amor*¹³⁸ (*redamatio*)

Como vimos en la discusión entre los teólogos del siglo xx que trataron de dar respuesta a las críticas que en ese momento recibía la espiritualidad y la teología de la reparación, uno de los conceptos más evocados fue la *redamatio*. Las raíces últimas de esta noción son netamente bíblicas. Israel conoce la confesión maravillada y llena de gratitud por la salvación obtenida: «¿Cómo podré pagar a Yahveh todo el bien que me ha hecho?» (Sal 116, 12; cf vv. 5-8). Su respuesta en acción de gracias se expresa en forma laudativa y activa, como alabanza y entrega de la propia vida a Dios, delante del pueblo (cf. vv.13-19). Es Dios quien ha iniciado este diálogo de amor con su pueblo escogido y quien capacita al hombre para amar: «Escucha Israel. Yahveh nuestro Dios es el único Dios. Amarás a Yahveh tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza» (Dt 6,4-5). La exigencia de *amar a Dios* del Shemá se completa en la de *amar al prójimo* (cf. Lev 19,18.34). Esta idea se radicalizará en el Nuevo Testamento, donde la gran novedad es que el amor a los hermanos aparece como un elemento interno del mismo amor a Dios, como un modo de explicitarlo, como el desarrollo de algo que ya estaba implícitamente contenido en aquel. Con la venida del Hijo, *se ama a Dios amando a Jesús* (cf Jn 8,42), *guardando su Palabra* (cf Jn 14,21.23-24). Se confirman los dos mandamientos de la ley (cf. Mc 12,28-33; 1 Jn 4,20-21; Rom 13,8-10), pero aparecen como un único amor (*reductio ad unum*). En la propia experiencia de Jesús —como hemos dicho— se nos revelará en qué consiste, en definitiva, ese amar a Dios. *Jesús es aquel que ama a Dios amando a los hombres hasta dar la vida por ellos*. En esto consiste el amor, en que Dios nos amó primero (1 Jn 4,10) y nosotros no podemos responder a ese amor sino amando a nuestros hermanos como él nos amó, es decir, dando la vida por ellos.

Por eso, en realidad, *todo aquel que ama* —como decía Agustín— no ama sino *re-ama*, retorna el amor. La *redamatio*, por tanto, es la res-

¹³⁸ Cf. N. MARTÍNEZ-GAYOL, *Retorno de Amor*, 65-120.

puesta al Amor de Aquel que «me amó y se entregó por mí» (Gál 2,20), es decir, el *agápê* percibido en la perspectiva de la entrega de la propia vida, del amor hasta el extremo (Jn 16).

Esta idea es retomada por la Iglesia en Egipto hacia finales del siglo II. La encontramos en Clemente de Alejandría que afirma: «Debemos corresponder en el amor (*a/natagapaw*) a quien amorosamente guía nuestros pasos hacia una vida mejor»¹³⁹. Lo explica en un magnífico texto:

Contemplad los misterios del amor, y podréis contemplar el seno del Padre, que solo su Hijo unigénito ha revelado. Porque la esencia de Dios es amor, y fue por amor como se hizo manifiesto a nosotros. Es Padre en cuanto que es inefable, pero es Madre en cuanto nos ama. Porque, por su amor, el Padre se hizo mujer, como se muestra por el hecho de que engendró de sí mismo a este hijo único, ya que el fruto que nace del amor es amor. Por esta razón, el Hijo en persona vino a la tierra, se revistió de humanidad y sufrió voluntariamente la condición humana. Quiso someterse a las condiciones de debilidad de aquellos a quienes amaba, porque quería ponernos a nosotros a la altura de su propia grandeza. Y cuando iba a ser derramado en libación, ofreciéndose a sí mismo como rescate, nos dejó un nuevo testamento: «Yo os doy mi amor». ¿Qué género de *amor* es este? ¿Cuáles son sus dimensiones? Por cada uno de nosotros entregó él una vida que valía lo que todo el universo, y *en retorno* nos pide que entregemos nuestras vidas el uno por el otro¹⁴⁰.

Llama la atención la claridad con la que se expresa cuál ha de ser el retorno. No se trata solo de que Dios me ame y que yo responda a su amor amándole a él. Lo que se especifica es que la forma de responder a su amor, de hacer retornar el amor, es amar a los hermanos entregando nuestra vida por ellos. Es decir, *incorporarnos a su modo de amar* con un amor que es entrega de sí mismo hasta dar la vida. Esta es la verdadera reparación.

La *redamatio* dice referencia a una reciprocidad que pone al prójimo como objeto esencial al que va dirigido el retorno de amor. Dios nos ha amado primero, y somos invitados a *devolver amor por amor* (1 Jn 4,7-12). Nunca simétricamente, nunca con la pretensión de «pagar» o equilibrar la balanza. Su Amor siempre desborda nuestras posibilidades, siempre excede nuestras capacidades y expectativas. Pero ese mis-

¹³⁹ CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Pedagogo*, I, 3,9,1 (Ciudad Nueva, Madrid 1994).

¹⁴⁰ ÍD., *Quis dives salvetur*, 37, 1-5, citado en P. M. BARNARD, «Clement of Alexandria, Quis dives salvetur. Re-edited together with an Introduction on the Mss. of Clement's Works»: *Texts and Studies* V/2 (Cambridge 1897).

mo exceso, hace brotar un «plus» de amor en el corazón de la criatura que busca «tornar amor». Es ese exceso el que hemos de invertir en «reparación».

Las expresiones de esta respuesta de amor irán asumiendo *formas específicas en diferentes épocas*, pero sus raíces, son netamente bíblicas. Se ama, como Dios ama, con un amor que está indisolublemente unido a un corazón de carne y espíritu, a la imagen del Verbo encarnado. Nos encontramos aquí también, y con relación a la *redamatio*, las primeras conexiones del tema *reparación* con la simbología del *corazón*¹⁴¹.

Y es que el corazón de Cristo traspasado en la cruz es, sin duda, la revelación más impresionante del amor de Dios. «En la cruz Dios mismo mendiga el amor de su criatura»¹⁴². Quien era la fuente de agua viva, que salta hasta la vida eterna, muere ahora de sed, de sed de puro manar. La sed de quien lo ha entregado todo y, entonces, mendiga nuestro amor. En su Corazón abierto contemplamos la expresión más conmovedora del *misterio del amor de Dios*, ese amor que no solo es don gratuito de sí mismo, sino también y simultáneamente deseo apasionado de reciprocidad, de respuesta, de encuentro, de íntima comunión con cada una de nosotros, deseo de retorno de Amor.

En el evangelio de Juan leemos: «Yo, cuando sea elevado de la tierra, atraeré a todos hacia mí» (Jn 12,32). Esa es la respuesta que el Señor mendiga y desea ardientemente de nosotros: que aceptemos su amor, su amor crucificado y nos dejemos atraer por él; que permitamos que su amor nos alcance, para que el agradecimiento —que es siempre el motor de la reparación— haga brotar el deseo, la pasión, la necesidad de «hacer algo» para responder a ese amor. Haga saltar la permanente pregunta de la que nace todo deseo de reparación: *¿qué puedo hacer por ti que has hecho tanto por mí?*

El mismo Ignacio de Loyola en los Ejercicios, al final de la primera semana, tras invitar al ejercitante a contemplar el proyecto creador de Dios para con nosotros, y de enfrentarlo a su pecado —es decir, a su rechazo de dicho proyecto...— lo conduce a los pies del crucificado, a los pies del Dios que se hizo hombre *por mí*, que se desvivió *por mí*, que confió en mí hasta el límite de poner su propia vida en juego, y que murió *por mí*. Y allí, a los pies de la Cruz, Ignacio nos invita a preguntarnos «¿Qué he hecho por Cristo, que hago por Cristo y qué voy a hacer por Cristo?» (EE 53).

¹⁴¹ Cf. IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Ep. ad Smyrn.* 1,1; 12,2; 13,2: PG 5, 708.

¹⁴² BENEDICTO XVI, *Mensaje para la Cuaresma de 2007*: «Mirarán al que traspasaron» (Jn 19,37), en línea: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/messages/lent/documents/hf_ben-xvi_mes_20061121_lent-2007.html.

Ahora bien «acoger en mí el amor del crucificado por mí significa ofrecerle un lugar y la capacidad de disponer de toda mi existencia corporal-espiritual, y de este modo seguirlo; que él disponga, mientras que yo le dejo hacer»¹⁴³. De esto se trata, de una cuestión de «seguimiento». Y como nos recordaba Clemente de Alejandría, responder a esta solicitud del Señor, solo es pensable como un *retorno de amor* que pasa por la entrega de la propia vida. Requiere, en definitiva, un «exceso de amor».

5. Epílogo: Reparación al Corazón de Jesús

Ya hemos visto cómo tras el Vaticano II, la reflexión teológica no ha dejado de realizar algunos intentos de acercamiento a la cuestión de la reparación. Dos de ellos han sido particularmente importantes¹⁴⁴. Por una parte, una teología de la reparación comprendida desde la *redamatio* esencialmente consoladora, defendida por Glotin, y que mantiene la expresión tradicional: *reparación al corazón de Jesús*. Por otra, la defendida por K. Rahner (entre otros), que pretende dar al término un alcance más amplio que, sin prescindir de la *redamatio*, entiende la reparación básicamente como una invitación a nuestra colaboración en el misterio salvador y la expresa en términos de *reparación en unión con el corazón de Jesús*. Podemos reconocer aquí, el fundamento de la reinterpretación de Juan Pablo II cuando se refiere al establecimiento del *reinado social del Corazón de Jesús* en términos de la *construcción de la civilización del amor*, y la visión de su sucesor, Benedicto XVI, al contemplar la reparación como un contrapeso al mal en un *plus* de amor, al que somos invitados por el Señor.

La cuestión que nos planteamos ahora es si hay algún modo teológicamente legítimo de pronunciar la formulación tradicional: Reparación al Corazón de Cristo, subrayando que nuestra reparación no puede ser sino *en Cristo, con Cristo y desde Cristo*.

¹⁴³ H. U. VON BALTHASAR, *Teología de los tres días: El Misterio Pascual* (Encuentro, Madrid 2000) 86.

¹⁴⁴ É. Glotin desarrolla una teología de reparación *supplétive* de consolación dirigida a Jesús (cf. voz «Réparation»: *DSp* XIII, col. 370-414), mientras que K. Rahner entiende la reparación como activa colaboración en la obra salvadora de Cristo, con la mirada hacia el Padre y animado por el Espíritu que los une (cf. «Algunas tesis para la teología del culto al corazón de Jesús», en *Íd.*, *Escritos de teología*, III (Taurus, Madrid 1961).

— *El Corazón de Cristo es el Corazón del mundo*

Desde los orígenes del cristianismo nos encontramos con una doble fuente de la reparación, que en realidad nos sitúa ante un único origen en el que se superponen dos miradas: *la mirada al mundo roto y la mirada al Corazón de Cristo. Pasión por el mundo, Pasión por Cristo*. En el fondo, se trata de una sola y única fuente, de una sola y única mirada. La contemplación del Corazón traspasado de Cristo en la Cruz, símbolo de la vida divina derramada en el mundo para su salvación. Los Padres de la Antigüedad cristiana lo captaron perfectamente al hablar de la fecundidad de vida eterna que producía la sangre derramada de Cristo al caer sobre la tierra. El *Corazón del Hijo* es puerta abierta al *Corazón de Dios* (es el revelador definitivo de quien es Dios). Pero el Corazón del Hijo se ha incrustado también en nuestra tierra de tal modo, que a partir del acontecimiento Cristo, el Corazón del Hijo se ha incoado en la tierra, y con él la salvación: el *Corazón de Cristo* es el *Corazón del mundo*. Y sigue bombeando amor, vida y entrega hasta que el universo entero sea reconducido a Dios definitivamente en el Cristo total. Entonces sí, entonces en su Corazón glorioso latirán, al pulso de Dios, todos nuestros corazones.

Por otra parte, también podríamos decir que *el Corazón de Cristo está aún roto y herido en los miembros más débiles de su cuerpo*, en los más pequeños, los más frágiles... en los más distantes. Su Corazón, en este sentido, no ha alcanzado su culmen (*teleiōthéis*) porque aún no todos los corazones están orientados hacia Dios, configurados con él, sintiendo y obrando como obra y siente Dios.

En otras palabras, *la reparación al Corazón de Jesús* legítima y necesaria es la que surge de *la comprensión escatológica de la Redención*, que de un modo especial vivimos en cada Eucaristía. La pasión, muerte y resurrección de Cristo nos ha alcanzado la salvación, la Nueva Alianza se ha establecido, el Espíritu ha escrito la ley del Amor en nuestros corazones y posibilita un conocimiento íntimo, personal y directo de Dios, pero *todavía no totalmente*, ni en la plenitud que nos ha sido prometida. En ese espacio histórico-salvífico que separa lo «ya» dado de lo que aún está por acontecer se inscribe el ámbito de posibilidad para la *reparación*.

Jesús nos ha otorgado un corazón nuevo, nos ha posibilitado un nuevo modo de vida según el Corazón de Dios. Es Cristo el que dejando transformar su corazón humano por toda realidad de dolor, sufrimiento... hasta la muerte, *repara nuestro corazón*, pero su Corazón, como nuevo espacio del encuentro del hombre con Dios, solo habrá

alcanzado la plenitud escatológica, cuando toda criatura y todo corazón, se hayan incorporado a él. En este proceso de «reconstrucción del Corazón de Cristo en Dios», de *reunificación* de toda la realidad creada en Cristo, todos nosotros somos invitados a participar¹⁴⁵.

En ese sentido, es posible afirmar legítimamente que estamos llamados a *reparar el Corazón de Cristo*, es decir, a la tarea de reconducir, reorientar hacia él, a su Corazón, a toda la humanidad, a colaborar en la misión de recapitular, reasumir toda la Creación en ese centro al que son atraídas todas las cosas y donde culminan en último término: *el Corazón de Cristo, el Corazón de Dios*. Y en este proceso, nada queda fuera. Cada uno de nosotros, la entera humanidad, la historia, la creación... todo lo herido sangra en *el corazón del mundo, en el corazón de Cristo, en el Corazón de Dios*.

La praxis de la *reparación al Corazón de Jesús*, el deseo de reparar el Corazón de Cristo, permite entonces pensar en un mundo reparado y comprometerse a fondo con él, y hacerlo «en Cristo y desde Cristo», a través de una acción humana que mira y comprende al pasado, rememorándolo, quitándole sus pesados lastres a través del perdón, y reconstruyendo lo existente para así dirigirse al futuro mediante las promesas, que dan la pauta esperanzadora para comenzar cada día lo nuevo que ha de venir. El agradecimiento será la fuerza que lo hará posible. Por esta razón, podemos mirar al mundo con esperanza.

Acoger el amor que el Padre nos ha manifestado en su Hijo encarnado por medio de su Espíritu, no puede sino hacernos reaccionar generosamente con un amor personal (*redamatio*) y con un íntimo deseo de *identificarnos* con Cristo y solidarizarnos con todos los hombres *colaborando* con Él. En último término, es el reconocimiento agradecido de ese amor hasta el extremo, contemplado en el Corazón abierto del crucificado, el que ha apasionado a lo largo de la historia a hombres y mujeres y los ha lanzado a las brechas del mundo y de la historia, hasta dejar en ellas la vida, para «dar vida en abundancia» (Jn 10,10) reparando.

¹⁴⁵ Estamos ante tres de las dimensiones constitutivas de la vivencia bíblica de la reparación: reconstrucción, reunificación, recapitulación.