

La dimensión reparadora en la espiritualidad de Teresa de Lisieux: contexto, raíces, vivencia

MARÍA JESÚS FERNÁNDEZ CORDERO
Universidad Pontificia Comillas
mjfcordero@comillas.edu

Recibido el 2 de diciembre de 2023
Aceptado el 12 de diciembre de 2023

RESUMEN: santa Teresa del Niño Jesús ha conocido y vivido la espiritualidad de carácter reparacionista, con las notas victimales y de devoción a la eucaristía y el Sagrado Corazón de Jesús propias de su tiempo. Una espiritualidad que parte de la acción de gracias por la salvación y quiere ser una respuesta al mal. En el Carmelo, dicha espiritualidad encuentra sus raíces en la propuesta de Bérulle, caracterizada por la adoración, pero en la que no faltan elementos de reparación a las ofensas recibidas por un Dios riguroso. Figuras como Charles de Condren o Jean Eudes contribuirán a configurar esta espiritualidad en torno a algunas notas fundamentales: adoración, honor, servidumbre, sacrificio y satisfacción de los pecados, con especial acento en la adoración eucarística y la devoción al Corazón de Jesús con tintes reparadores. En el siglo XIX, el contexto histórico de la espiritualidad reparadora, que Teresa recibe y conoce en el seno de su familia, es el del enfrentamiento entre el catolicismo tradicional francés y las corrientes liberales y laicistas. Particular importancia tendrá la devoción a la Santa Faz. Sin faltar en los escritos de santa Teresa de Lisieux referencias reparacionistas, la revelación por ella recibida de la misericordia de Dios hace que el amor sustituya cualquier sombra de temor y la justicia quede ordenada, precisamente, según la misericordia.

PALABRAS CLAVE: Teresa de Lisieux, Manuscrito A, espiritualidad reparadora, adoración, Sagrado Corazón, Santa Faz, Bérulle, misericordia.

The reparative dimension in the spirituality of Thérèse of Lisieux: context, roots, experience

SUMMARY: Saint Teresa of the Child Jesus knew and lived spirituality of a reparative nature, with the notes of victimhood and devotion to the Eucharist and the Sacred Heart of Jesus typical of her time. It is a spirituality that has its origin in thanksgiving for salvation and desires to be a response to evil. In Carmel, this spirituality finds its roots in Bérulle's proposal, characterized by adoration, but in which there is no lack of elements of reparation for the offenses done to a rigorous God. Figures such as Charles de Condren or Jean Eudes will contribute to shaping this spirituality around some fundamental notes: adoration, honor, servitude, sacrifice and satisfaction of sins, with special emphasis on Eucharistic adoration and devotion to the Heart of Jesus with reparative overtones. In the 19th century the historical context of reparatory spirituality, which Thérèse receives and knows within her family, is that of the confrontation between traditional French Catholicism and the liberal and secular currents of the day. Devotion to the Holy Face is particularly important. Though reparative references are present in the writings of Saint Therese of Lisieux, the revelation she received of God's mercy causes love to replace any shadow of fear, thereby ordering justice to mercy.

KEYWORDS: Therese of Lisieux, Manuscript A, reparative spirituality, adoration, Sacred Heart, Holy Face, Bérulle, mercy.

INTRODUCCIÓN

En la época de Teresa de Lisieux, la corriente de espiritualidad reparadora, aunque dotada de especificidad propia, aparece muy relacionada con la espiritualidad victimal y con la devoción al Sagrado Corazón de Jesús. Estas tres líneas están conectadas, pueden coexistir en ambientes y personas, se modulan entre sí y generan un lenguaje que es necesario interpretar atendiendo a estas relaciones.

Tampoco hay que olvidar que el siglo XIX francés es heredero de la gran tradición del XVII, sin la cual no se pueden comprender estas corrientes. Como detalle, la expresión misma de «escuela francesa» apareció por primera vez en 1873, y se impuso en la gran obra de Henri Bremond (t. III, 1921)¹. No entraremos en los debates historiográficos en torno a esta expresión²; tan solo nos interesa subrayar

¹ H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, Nouvelle édition augmentée sous la direction de François Trémolières, Éditions Jérôme Millon, Grenoble 2006, 5 vols.; añadiremos entre paréntesis el tomo y páginas de la edición original, que la actual ofrece entre corchetes.

² Y. KRUMENACKER, *L'école française de spiritualité. Des mystiques, des fondateurs, de courants et leurs interprètes*, Cerf, Paris 1999, 15-43.

el nexo que existe entre ambas épocas; nexo que, sin embargo, no es mera continuidad, pues se establece tras la caída del Antiguo Régimen.

Por tanto, será necesario rastrear la herencia clásica francesa, pues la espiritualidad reparadora del XIX se sitúa dentro de lo que llamamos *la formulación moderna de la reparación*, nacida en el XVII. Atenderemos luego al propio contexto reparador decimonónico y cómo afecta a Teresa de Lisieux. Y, finalmente, trataremos de definir cómo ella vive la espiritualidad reparadora y en qué sentido la modifica o la recrea.

1. LA HERENCIA CLÁSICA: LA REPARACIÓN EN LA ESPIRITUALIDAD DEL SIGLO XVII

Algunos de los estudios que intentan hoy renovar la espiritualidad reparadora insisten en la necesidad de repensarla desde la Escritura, la tradición y la historia, y resituirla en los contextos culturales actuales³. Con ello afirman que su contenido teológico y carismático es más profundo y amplio que el que la identifica de modo exclusivo con su formulación moderna. La noción de reparación debe interpretarse a partir de la conciencia de que *sólo Dios puede reparar* a la humanidad herida; y la espiritualidad reparadora puede explorarse a lo largo la historia desde la experiencia nuclear que mejor la define: la *redamatio*, es decir, el retorno de amor agradecido en quienes han saboreado profundamente la acción reparadora de Dios en sus vidas; por eso está presente en los grandes místicos. Ahora bien, será precisamente la formulación moderna la vigente en tiempo de Teresa de Lisieux y, aunque modulada por el contexto decimonónico, nace en el siglo XVII.

1.1 *Un contexto marcado por la violencia religiosa*

Toda espiritualidad reparadora, brotando del agradecimiento por la salvación, mira al mundo necesitado y se enfrenta a la realidad del

³ N. MARTÍNEZ-GAYOL (dir.), *Retorno de amor. Teología, historia y espiritualidad de la reparación*, Sígueme, Salamanca 2008 y ²2019. M. J. FERNÁNDEZ CORDERO, «La reparación como testimonio del amor de Dios al mundo. Reflexiones para una renovación de la espiritualidad reparadora», in: *Córdoba en el corazón de Cristo*, Diócesis de Córdoba 2022, 73-102.

mal y al daño que éste inflige. Pero hay etapas en que queda contagiada de esa realidad y se empaña la pureza a la que está llamada. Ello ocurre especialmente en contextos de violencia. La Francia del siglo XVI había vivido las guerras de religión entre 1562 y 1598, confrontación a la vez política y religiosa: intolerancia, persecución de los considerados herejes, profanación de lugares de culto, iconoclastia, agresión contra los sistemas simbólicos religiosos. Se generó entonces un impulso reparador ajeno a la mística y a la acción de gracias y que rompía la solidaridad en el pecado que debe caracterizar esta espiritualidad. Se fue configurando todo un sistema de reparaciones que se fijó en la reconstrucción material de los edificios y los objetos de culto, las ceremonias de re-sacralización de estos y el castigo de los culpables; se desarrollaron rituales que buscaban borrar la mancha cometida por los herejes y aplacar la cólera divina⁴. Los conflictos religiosos se prolongaron durante el siglo XVII, además de la guerra de los Treinta Años, y esta mentalidad reparadora se asoció a las políticas de recatolización durante los reinados de Luis XIII y Luis XIV; penetró tanto los ambientes devotos como la piedad popular⁵, pero fueron los principales impulsores de la reforma católica los que la dotaron de un lenguaje y una identidad específica y alcanzó una difusión sin precedentes.

1.2 Adoración y lenguaje de esclavitud en Pierre de Bérulle

La figura de Pierre de Bérulle resulta imprescindible en este recorrido. En la terminología de Bremond, es el iniciador de la escuela francesa de espiritualidad. Además de fundador del Oratorio de Jesús, fue el introductor de las carmelitas descalzas en Francia: sus gestiones en su viaje a España lograron que, en 1604, Ana de Jesús y Ana de San Bartolomé junto con otras cuatro carmelitas se instalasen en París en un monasterio dedicado a la Encarnación (nombre que él impuso frente al deseo de Ana de Jesús, que prefería la advocación

⁴ O. CHRISTIN, *Une révolution symbolique. L'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, Minuit, Paris 1991, 178.

⁵ M. VENARD, *Le catholicisme à l'épreuve dans la France du XVI^e siècle*, Cerf, Paris 2000, 205-218.

de San José⁶). Inicialmente el gobierno de las carmelitas fue puesto por el papa en manos de Bérulle y otros dos eclesiásticos; en 1614 fue nombrado visitador perpetuo de las carmelitas de Francia, en un duro conflicto con los descalzos, llegados a París en 1610⁷. Después de él, los oratorianos gobernaron a las carmelitas francesas hasta la Revolución. En la restauración de la orden en el siglo XIX, los Carmelos descalzos femeninos dependieron de los obispos diocesanos; restaurada la rama masculina, se reprodujeron los conflictos entre los que seguían la «observancia francesa o de Bérulle» y los que se iban adhiriendo a la observancia de la orden. Estas tensiones, tanto en el siglo XVII como en el XIX, no afectaban solamente a cuestiones de jurisdicción, sino también a la impronta espiritual de Bérulle en el Carmelo femenino y a la identidad teresiana del mismo⁸. De hecho, en el centro del conflicto estuvo su deseo de imponer a las carmelitas un «voto de esclavitud a Jesús y a María»; en esta polémica escribió su obra principal, *Discursos sobre el estado y las grandezas de Jesús*⁹.

La espiritualidad de Bérulle estuvo marcada en sus inicios por la espiritualidad abstracta del círculo de Mme. Acarie y por un ejemplarismo proveniente del Pseudo-Dionisio; se orientó luego hacia la contemplación de la humanidad de Cristo gracias al contacto con los jesuitas y las carmelitas; hacia el final de su vida, evolucionó en una línea agustiniana, por influencia de Charles de Condren y quizá de Saint-Cyran. Todas estas huellas se encuentran en él de manera com-

⁶ S.-M. MORGAIN, *Pierre de Bérulle et les Carmélites de France. La querelle du gouvernement 1583-1629*, Cerf, Paris 1995, 155.

⁷ *Ibid.*, 18: «La crise du gouvernement des Carmélites de France, entre 1603 et 1626, est incontestablement l'une des plus violentes de l'histoire de l'ordre».

⁸ L. J. FERNÁNDEZ FRONTELA, «El Carmelo teresiano francés en el siglo XIX», in: E. J. MARTÍNEZ GONZÁLEZ (coord.), *Teresa de Lisieux, profeta de Dios, doctora de la Iglesia. Actas del Congreso Internacional (Salamanca, 30 de noviembre-4 de diciembre de 1998)*, UPSa-CITeS, Salamanca 1999, 57-95, esp. 63-66. KRUMENACKER, *L'école française*, cit., 212.

⁹ P. DE BÉRULLE, *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*, in: ID., *Œuvres complètes*, Cerf, Paris 1996, t. 7 y 8. La traducción española en ID., *Discursos y elevaciones*, BAC, Madrid 2003, ofrece 6 de los 12 discursos.

pleja y toman forma en un estilo literario propio de la gran elocuencia y de la lírica, con espacio para las *elevaciones*¹⁰ que expresan la admiración ante el misterio. Para nuestro tema retenemos lo siguiente.

Bérulle tiene un sentimiento muy profundo de la grandeza de Dios, que pide adoración por parte del hombre, y una concepción de la relación en términos de dependencia¹¹. El centro de su espiritualidad es el misterio de la encarnación, la «obra propia de Dios»¹². Contempla a Jesús como «el siervo escogido, el único que puede servir a Dios como Él se merece, es decir, con un servicio infinito, y el único que le adora con una adoración infinita, como infinitamente Él es digno de ser servido y adorado»¹³. Jesús es *el perfecto adorador del Padre*, porque es «un Dios adorador»¹⁴.

Tiene importancia para su espiritualidad el modo en que intenta explicar la unión hipostática¹⁵. Según él, la naturaleza humana de Cristo está despojada de su *subsistencia*, que le es propia, y su lugar lo ocupa la persona del Verbo; en esta unión, la naturaleza humana es elevada, pero hay una *privación*. Si la privación de esa subsistencia natural (lenguaje ontológico) pasa a entenderse del ser personal (subjetividad), esto repercute en el modo de entender la vida cristiana; este deslizamiento se da en el propio Bérulle, pues presenta esa privación como una *cesión* consciente por parte de la naturaleza humana de Jesús —que en rigor no tendría subsistencia para hacer-

¹⁰ E. BERTAUD, «Élévations spirituelles», in: *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique (DSp)*, t. 4, col. 553-558. «Depuis le 17^e siècle on a pris l'habitude d'appeler *élévations* des méditations où la beauté des pensées, l'ardeur des sentiments et une certaine magnificence de style aident l'âme à s'élever vers Dieu» (554). BREMOND, «*Élévation ou adoration lyrique*», in: *Histoire littéraire*, cit., vol. I, 981-987 (t. III, 117-126).

¹¹ KRUMENACKER, *L'école française*, cit., 195-196.

¹² BÉRULLE, *Discursos y elevaciones*, cit., 12-13; *Discours*, cit., t. 7, 76.

¹³ *Ibid.*, 54 y t. 7, 123.

¹⁴ *Ibid.*, 6 y t. 7, 68. M. DUPUY, *Bérulle. Une spiritualité de l'adoration*, Desclée, Paris 1964.

¹⁵ M. DUPUY, *Le Christ de Bérulle*, Desclée, Paris 2001. KRUMENACKER, *L'école française*, cit., 160-183.

la— al Verbo¹⁶ y describe la relación de su naturaleza humana con el Verbo en términos de *sumisión* absoluta: en la pérdida de libertad de un esclavo, el derecho a disponer de sus actos pasa a quien le tiene en esclavitud; esto se proyecta sobre la unión hipostática¹⁷. La humanidad de Jesús «queda más bajo el dominio y la posesión del Verbo eterno, que la recibe y sostiene en su ser, que el esclavo bajo el dominio y posesión de su dueño»¹⁸.

Bérulle afirma que «por esta desnudez [...] Jesús entra en una vida divinamente humana y humanamente divina»¹⁹. El cristiano le contempla doblemente siervo: por la encarnación y por su vida de servicio a los hombres hasta la cruz; y la respuesta consiste en imitar este abajamiento y *adherirse* a Jesús²⁰. Bérulle llegará a formularlo como un voto, «vœu de servitude et de dépendence»²¹. Si bien en esta vinculación a Jesús reside la divinización del hombre y la verdadera libertad, desapropiándose de sí para referirse radicalmente a Dios²², hay que considerar el acento en el sometimiento, en la relación de esclavitud. Hay un fondo paulino (Gál 2,20) y agustiniano, lo más auténtico de esta actitud: «quiero que el espíritu de Jesús sea el espíritu de mi espíritu y la vida de mi vida»²³. Pero la insistencia en el lenguaje de la servidumbre introduce un sentido jurídico; los especialistas reconocen el origen cortesano de esta perspectiva, que mira

¹⁶ E. VARDEN, *Redeeming freedom. The principle of servitude in Bérulle*, Studia Anselmiana, Roma 2011, 58.

¹⁷ BÉRULLE, *Discursos y elevaciones*, cit., 44; *Discours* II, cit., t. 7, 112.

¹⁸ *Ibid.*, 44-45 y t. 7, 113.

¹⁹ *Ibid.*, 51 y t. 7, 120.

²⁰ Bérulle emplea el término *adhérence*, que en español se ha traducido por *adhesión*, una renuncia total a uno mismo para vivir y actuar en Jesús. Como adhesión a los *estados* de Jesús, supone una apropiación —por iniciativa divina y oblación humana— de lo eterno que encierran los misterios de su vida. BREMOND, «Adhérence», *Histoire littéraire*, cit., vol. I, 987-1005 (t. III, 127-154).

²¹ BÉRULLE, *Discursos y elevaciones*, cit., 52; *Discours* II, cit., t. 7, 121-122.

²² J.-M. LE LANNOU, «Le “sacrifice du moi” selon Bérulle», *Revue des Sciences Religieuses* 78 (2004) 205-230. DUPUY, *Le Christ de Bérulle*, cit., 53.

²³ BÉRULLE, *Discursos y elevaciones*, cit., 50; *Discours*, II, cit., t. 7, 119.

al «señor» y al «soberano» como dueño o propietario, proyectando sobre la relación con Dios y con Jesús nociones del derecho y de la estructura social de la época, aunque prevalezca el sentido teológico y espiritual que le guía²⁴.

En relación con la reparación, lo más importante es el trasfondo espiritual que acabamos de describir. Sin que sea motivo de desarrollo, el Prefacio de sus *Discursos* se abre con unas palabras que, mirando a la encarnación, sitúan la iniciativa de Dios en su voluntad de *reparar el mundo creado*; el ángel anuncia a María la concepción del Hijo de Dios «pour être le Réparateur de l'univers»²⁵. No obstante, es la adoración la que ocupa el centro de su reflexión cristológica, no la redención, la reparación ni la satisfacción²⁶.

Se ha retenido, para la historia de la reparación, una expresión de Bérulle en el espíritu de la *redamatio*²⁷; se encuentra en un escrito a las carmelitas en el que las exhorta a una disposición más perfecta y pura que la del común de las gentes; han de adorar la justicia que Dios ha ejercido sobre su Hijo²⁸ y, volviéndose hacia el amor por el que Dios nos lo ha entregado, darle en retorno *amor por amor*: «Rendez-lui amour pour amour»²⁹. Aunque el espíritu de adoración lo impregna todo en Bérulle, hay palabras que invitan a honrar y amar una justicia divina concebida en términos de rigor y satisfacción: «Dieu aime sa justice d'un même amour que ses autres perfections; et lorsqu'elle est offensée, il veut qu'elle soit satisfaite et exactement satisfaite»; a su Hijo le pide «une satisfaction si exacte et si rigoureuse qu'il semble avoir mis en oubli sa qualité de Père et ne plus

²⁴ DUPUY, *Le Christ de Bérulle*, cit., 45-56.

²⁵ BÉRULLE, *Discours*, cit., t. 7, 37.

²⁶ KRUMENACKER, *L'école française*, cit., 167-168.

²⁷ É. GLOTIN, «Réparation», in: *DSp.*, t. 13, col. 387.

²⁸ La atribución a la justicia de Dios de los sufrimientos de la Pasión domina los discursos de la época, con graves consecuencias. B. SESBOÛÉ, *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1990, t. I, 72-76.

²⁹ BÉRULLE, *Aux religieuses carmélites, pour les disposer à la grâce du jubilé* (*Œuvres de piété* 262), t. 4, 234.

agir que comme Dieu e juge sévère»³⁰. Si Jesús ama esta justicia y se abandona a ella, también las religiosas unidas a él; deben darse a Jesús para acompañarle, «pour porter avec lui les rigueurs de son Père qui sont fondées sur nos offenses et afin qu'il vous fasse la grâce de rendre hommage avec lui à la justice de Dieu»³¹. El movimiento es de adhesión a Jesús y de *redamatio*, pero el modo de concebir la justicia divina se basa en la noción de satisfacción en sentido jurídico.

1.3 *Espíritu de sacrificio y lenguaje victimal* en Charles de Condren

A la muerte de Bérulle en 1629, fue elegido superior del Oratorio Charles de Condren, cuya influencia espiritual fue grande³². Según su discípulo y biógrafo Denis Amelote³³, el sentido de la grandeza de Dios en Condren tuvo origen en una experiencia que marcó su vida a los doce años: se sintió tan deslumbrado por la divina majestad que le pareció «que tout l'univers devait être détruit [inmolé, en la 2º ed.] à sa gloire»³⁴; esto causó «une impression de mort en son âme, qui ne s'est jamais effacée»³⁵; entendió que la única disposición digna ante Dios era la ofrenda «de soi-même et de toutes choses avec Jésus-Christ hostie»³⁶. A partir de este acontecimiento, Amelote describió a Condren caracterizado por el espíritu de sacrificio, el amor a la santidad y pureza de Dios, el deseo de anonadamiento para glorificar

³⁰ *Ibid.*, 233.

³¹ *Ibid.*, 234.

³² A. MOLIEN, «Condren (Charles de)», in: *DSp.* t. 2-2, col. 1373-1388.

³³ ID., «Amelote (Denis)», *DSp.* t. 1, col. 472-474. No era todavía oratoriano cuando escribió *La Vie* de Condren, cuya primera edición es de 1643; entró en el Oratorio en 1650.

³⁴ *La vie du Père Charles de Condren, second supérieur général de la Congrégation de l'Oratoire de Jésus...*, composée par un prêtre, Henry Sara, Paris 1643, 41. La 2ª ed. (Sébastien Huré et Frederic Léonard, Paris 1657) modificó: «tout l'univers devait être immolé à sa gloire» (38).

³⁵ *Ibid.*, (ed. 1643), 42.

³⁶ *Ibid.*, (ed. 1643), 42; (ed. 1657), 39: «anéantissement de nous-mêmes et de toutes choses avec Jésus-Christ mourant».

estas perfecciones divinas, «l'esprit de mort à la vie d'Adam et à son monde», la religión y la unión con Jesucristo *hostia* (o *víctima*)³⁷, la humildad y un gran amor al sacerdocio y a la Iglesia.

Ya en esta experiencia adolescente aparece la mención al pecado, objeto de «une extrême aversion» por parte de la divina pureza, santidad y justicia³⁸. Sin embargo, su antropología pesimista no se basó en la caída, sino en la creación misma: la criatura es ya una *nada*, «un néant», y su imperfección o limitación creatural es una herida más profunda que la del pecado, el cual no hace sino agravarla³⁹.

Condren difundió una comprensión de la relación de la criatura con el Creador en términos de *sacrificio*; de hecho, ha sido llamado «el gran doctor del sacrificio» en la escuela francesa⁴⁰. Para él, este es un deber esencial de la criatura que ni la gracia ni el pecado suprimen; un deber anterior al amor y al que estamos obligados por la dignidad suprema de Dios⁴¹. A su vez, entendió el sacrificio como una *destrucción* que debería ser total⁴²: en homenaje a la soberanía de Dios (a su poder absoluto sobre las criaturas), a su santidad (frente a la cual la criatura es indigna) y a su plenitud (su suficiencia, por la cual todo le es inútil)⁴³. Desde esta perspectiva, el hombre siente impotencia, pues no hay nada que ofrecer en proporción a la majestad infinita de Dios; el sacrificio es necesario, pero imposible. El cristianismo significa entonces, para Condren, que Dios mismo

³⁷ *Ibid.*, (ed. 1643), 43-44; (ed. 1657), 40.

³⁸ *Ibid.*, (ed. 1643), 42; (ed. 1657), 39.

³⁹ BREMOND, *Histoire littéraire*, cit., vol. I, 1142 (t. III, 362). KRUMENACKER. *L'école française*, cit., 266: en Condren desaparecen dos temas presentes en Bérulle: el ejemplarismo, que vinculaba a Dios y al mundo, y la nobleza del hombre, capaz de Dios.

⁴⁰ J. GALY, *Le sacrifice dans l'École française de spiritualité*, Nouvelles Éditions Latines, Paris 1951, 109; sobre Condren, 107-282.

⁴¹ *Ibid.*, 137-141.

⁴² Parece que esta *destrucción* no se identifica con la muerte; F. MARXER, «L'École française: la théologie entre éblouissement théocentrique et faille christologique», in: BREMOND, *Histoire littéraire*, cit., vol. I, 901.

⁴³ GALY, *Le sacrifice*, cit., 147-153.

supera esta imposibilidad: la encarnación tiene por finalidad *el sacrificio perfecto*⁴⁴. Jesucristo es «le véritable holocauste», «une hostie qui est infinie»; su divinidad hace que su sacrificio sea el único digno de Dios⁴⁵. Es el adorador perfecto del Padre, pero por su sacrificio⁴⁶. No sin razón, se ha señalado el paso de la adoración-cántico en Bérulle al *sacrificio de adoración* en Condren⁴⁷. Este contempla el sacrificio de Cristo como una realidad totalizadora: abarca toda la vida de Jesús, desde la encarnación hasta la resurrección⁴⁸; frente a la tendencia a reducirlo a la muerte, en la resurrección se cumple la consumación del sacrificio⁴⁹. Pero su visión se resiente del peso de los sacrificios del Antiguo Testamento y de la insistencia en la destrucción.

En coherencia, la vida cristiana es concebida también, toda ella, como sacrificio, y vincularse a Jesús es adherirse a su sacrificio, a su estado de *víctima*⁵⁰. El propio Condren habría realizado, según Ame-lote, un «voto de *hostia* o de *víctima*»⁵¹. En sus consejos espirituales insistía en un abandono total en Dios, sin temer perder nada en él:

Laissez-vous à Dieu dedans la consommation qu'il a faite de Jésus-Christ, et à Jésus-Christ dedans la perte qu'il a faite de soi en Dieu afin que Dieu fût tout en lui: et perdant pour vous tout désir de vivre et d'être, que toute votre disposition soit que Dieu soit en vous, et qu'il y vive selon tout ce qu'il est et en soi-même et envers toutes choses⁵².

⁴⁴ *Ibid.*, 167: «Dieu a résolu ces difficultés. De toute éternité, l'Incarnation est décidée pour donner l'être à une hostie digne de lui; la création du monde n'est voulue que pour préparer ce sacrifice parfait».

⁴⁵ *La vie du Père Charles de Condren*, cit., (ed. 1643), 134-135.

⁴⁶ KRUMENACKER, *L'école française*, cit., 267.

⁴⁷ BREMOND, *Histoire littéraire*, cit., vol. I, 1131 (t. III, 346).

⁴⁸ GALY, *Le sacrifice*, cit., 274.

⁴⁹ *Ibid.*, 213-217.

⁵⁰ BREMOND, *Histoire littéraire*, cit., vol. I, 1145 (t. III, 367-368).

⁵¹ *La vie du Père Charles de Condren*, cit., (ed. 1643), 319: «De son vœu d'hostie»; (ed. 1657), 618: «De son vœu de victime».

⁵² *Lettres du Père Charles de Condren (1588-1641)*, Cerf, Paris 1943, lettre 12, 29-30.

Es importante retener que en este sacrificio está la vida: en él Dios se une a la víctima, como el fuego que la consume en el holocausto y, entonces, solo Dios es la vida de ella⁵³. Pero sin duda Condren acentúa la negación de uno mismo, un *anéantissement* que significa someterse al poder de Dios, dejarse apropiar por él en todo, entendiendo que Dios responde a este vacío infundiendo su plenitud⁵⁴.

1.4 Concentración de la espiritualidad reparadora: corazón de Jesús y eucaristía

Lo que hemos descrito hasta ahora nos permite esbozar el trasfondo de una relación con Dios en términos de adoración, honor, servidumbre, sacrificio y satisfacción por los pecados. Se trata de un estilo espiritual muy difundido en el ámbito católico, confluyente en los extremos más rigoristas con el jansenista, pero no necesariamente identificado con éste. A partir de aquí, algunas figuras y líneas merecen ser recordadas.

Jean Eudes —que redactó en 1637 un *Voto a Jesús* en el que se consagraba a él en el estado de hostia y víctima⁵⁵ y que abandonó el Oratorio en 1643 para fundar la Congregación de Jesús y María—, escribió un opúsculo sobre *La devoción al corazón adorable de Jesús*⁵⁶; en él encontramos varios elementos que muestran cómo la idea de reparación va cambiando de sentido. Jesús sigue siendo el Reparador, pero ya no el Reparador del universo, como en Bérulle, sino *el reparador para con Dios de las injurias de los hombres*, por un sacrificio que estaría dispuesto a realizar por toda la eternidad. No obstante, sin que desaparezca el lenguaje de la adoración ni el del sacrificio, Eudes subraya ante todo —simbolizado en el corazón— el *amor*: Jesús es «un Hijo infinitamente amante que ama a un Padre infinitamente amable. Un Dios que ama a Dios. Es un amor esencial

⁵³ BREMOND, *Histoire littéraire*, cit., vol. I, 1143 (t. III, 364).

⁵⁴ *Ibid.*, vol. I, 1148 (t. III, 373).

⁵⁵ KRUMENACKER, *L'école française*, cit., 296.

⁵⁶ Es el libro XII de la obra póstuma *Le Cœur admirable de la très sacrée Mère de Dieu* (1681). J. EUDES, *El corazón admirable de la Madre de Dios*, Co.cul.sa, Madrid 1958, t. IV.

que ama al amor eterno»⁵⁷. Contempla esto no solo en la encarnación, sino también en la eucaristía, en la cual manifiesta su amor a nosotros y la *redamatio-reparación* al Padre: en ella Jesús está

...adorando, alabando y glorificando incesantemente a su Padre por nosotros, es decir, para satisfacer la infinita obligación que tenemos de adorarle, alabarle y glorificarle [...]. Está amando a su Padre por nosotros, es decir, para cumplir nuestros deberes en la obligación infinita que tenemos de amarle. Está ofreciendo sus méritos a la justicia del Padre para pagarle por nosotros lo que le debemos a causa de nuestros pecados⁵⁸.

Frente a la ingratitud de los hombres, en la que apuntaba a colectividades concretas, como era frecuente en la época —infieles, judíos, herejes y falsos cristianos⁵⁹—, exhortaba en sus *meditaciones* a preguntarse: «¿con qué pagaremos a este benignísimo Redentor? Devolvámosle *amor por amor y corazón por corazón*»⁶⁰. La *redamatio* consiste en la entrega completa y sin reservas de nuestro corazón a quien nos dio el suyo enteramente y para siempre. Y este es el modo en que el cristiano se une al movimiento ascendente y reparador de Cristo, quien nos asocia al amor que él tiene al Padre; podemos amar al Padre con el mismo amor del Hijo, con un «amor participado» y «en cierto modo, eterno, inmenso e infinito»⁶¹. En Eudes encontramos, pues, una mística de la *redamatio*, una relación en clave de amor y una atención a la eucaristía como lugar de reparación, aunque no está ausente la noción de satisfacción compensatoria ni el riesgo de una piedad de actos de devoción.

El siglo XVII francés conoce una eclosión de prácticas de adoración reparadora hacia la eucaristía en una doble vertiente: la religiosidad popular y las órdenes y congregaciones que tienen en ella el centro de su vida espiritual. Destaca la fundación de las Benedictinas del Santísimo Sacramento por Catherine de Bar, Mechtilde du

⁵⁷ *Ibid.*, 114.

⁵⁸ *Ibid.*, 182.

⁵⁹ *Ibid.*, 116.

⁶⁰ *Ibid.*, 254.

⁶¹ *Ibid.*, 116.

Saint-Sacrement⁶². Son un significativo ejemplo de la adoración perpetua animada por la idea de la *expiación vicaria*, uniéndose a Jesús víctima; si bien las religiosas lo concebían como «un ministerio» en la Iglesia «au nom de tous ceux qui ne l'adorent pas»⁶³, la suplencia se fundía con la satisfacción por las profanaciones. En su capilla de París tuvo lugar la *amende honorable*⁶⁴ de la reina Ana de Austria en 1654, compareciendo de rodillas ante la custodia como un reo, con una soga al cuello, para reparar las injurias cometidas por herejes, ateos, blasfemos, magos, judíos, idólatras y todos los infieles⁶⁵. La fundadora entendía que ese «service en qualité de victimes» era algo reservado por Dios para pocas personas⁶⁶. Contemplaba el ser sacramental de Jesús como una inmolación para exaltar el ser infinito del Padre, en la manera más humillante que pudo elegir, pues «il descend dans des poitrines souvent abominables et corrompues par l'infection du péché; il se loge souvent dans un lieu le plus infâme, qui se puisse concevoir, et dont il a une horreur extrême»⁶⁷. El lenguaje utilizado acentuaba la humillación de Jesús en el corazón de los impíos y llamaba a los profanadores «démons incarnés»⁶⁸. Las prácticas de la comunidad hacían de la adoración una *amende honorable*, con intenciones distribuidas por horas para reparar por los pecados. Todos los jueves del año asistía gran número de personas y se publicaron

⁶² V. ANDRAL, «Mechtilde du Saint-Sacrement», in: *DSp.*, t. 10, col. 885-888.

⁶³ *Ibid.*, 886.

⁶⁴ La *amende honorable* era una pena infamante del derecho civil francés para un delito grave contra Dios, la Iglesia, el Estado, el orden público o una injuria; suponía un ritual (cirio en la mano, soga al cuello, pies descalzos, acusación legible) en que el reo repudiaba su crimen y pedía perdón de rodillas en audiencia pública o delante de una iglesia. La reparación religiosa en esta época tomó y adaptó este rito. En castellano no hay traducción; se podría decir «desagravio». GLOTIN, «Réparation», *DSp.*, t. 13, col. 370-371.

⁶⁵ BREMOND, *Histoire littéraire*, cit., vol. IV, 166-167 (t. IX, 210-212).

⁶⁶ [MECHTILDE DU SAINT-SACREMENT] *Le véritable esprit des religieuses adoratrices perpétuelles del Très-Saint Sacrement de l'autel*, Paris 1683; cito por: Beau Jeune, Versailles 1853, 10.

⁶⁷ *Ibid.*, 4.

⁶⁸ *Ibid.*, 4-5.

Letanías de reparación del Santísimo Sacramento que influyeron en las formas populares de adoración eucarística⁶⁹.

Por último, es necesario citar a Marguerite-Marie Alacoque⁷⁰, religiosa en el monasterio visitandino de Paray-le-Monial. En ella la *redamatio* se va identificando con un amor que se muestra en *el sufrimiento*. Su experiencia ha sido descrita como una «mise en scène d'un drame de la “réparation”»⁷¹, en cuyo vocabulario son identificables términos y esquemas políticos de su tiempo, concretamente monárquicos: Dios es el soberano al que los hombres han resistido con ingratitudes, irreverencias y sacrilegios, y su justicia, que será victoriosa, está dispuesta a infligir castigos.

La vocación reparadora se vincula en Margarita María al intercambio de corazones⁷² (tradicional en las místicas del corazón), por el cual Jesús le otorga lo que necesita para cumplir su misión de *suplir la ingratitud de los pecadores*⁷³; aquí se asemeja a la noción eudista de un amor participado, pero se acentúa el sentido jurídico de la relación. Margarita distingue en Dios una «santidad de justicia» y una «santidad de amor»; la primera toma rasgos amenazadores, de cólera y castigo; la segunda permite la reparación y sostiene al alma en su ofrenda: la justicia divina la atormenta sirviéndose de todo, de modo que —dice— «no puedo hacer otra cosa que sacrificarme como una hostia de inmolación a su santidad de justicia», y esta sería insoportable «si no me sostuviera su santidad de amor y misericordia a medida que la otra me hace sentir el peso de su rigor»⁷⁴. Jesucristo se

⁶⁹ BREMOND, *Histoire littéraire*, cit., vol. IV, 168-174 (t. IX, 214-224).

⁷⁰ J. LE BRUN, «Marguerite-Marie Alacoque (sainte)», in: *DSp.*, t. 10, col. 349-355. P. BLANCHARD, *Sainte Marguerite-Marie. Expérience et doctrine*, Alsatia, Paris 1961.

⁷¹ J. LE BRUN, «Une lecture historique des écrits de Marguerite-Marie Alacoque», in: ID., *Le Christ imaginaire au XVII^e siècle*, Jérôme Millon, Grenoble 2020, 158.

⁷² Santa MARGARITA MARÍA DE ALACOQUE, *Autobiografía*, 53, in: *Obras completas*, Madrid: Fonte-Monte Carmelo, 2022, 164-166.

⁷³ *Ibid.*, 56, , 168-169.

⁷⁴ ID., *Carta 135*, , 1022.

convierte para ella en «mi Sacrificador», «mi Soberano Sacrificador» y el lenguaje victimal queda asociado al sufrimiento: «Habiéndome, pues, presentado a Él como hostia de inmolación, me dijo: “Sí, hija mía, vengo a ti como soberano sacrificador para darte nuevo vigor, a fin de inmolarte con nuevos suplicios”»⁷⁵. También aquí es decisiva la interpretación de la pasión de Jesús, víctima sacrificada a la justa cólera de Dios «como si se hubiera olvidado del nombre de Padre»⁷⁶.

La intención reparadora, la suplencia de una víctima por otra y la *amende honorable* lograrían un restablecimiento del orden, un «reinado del Sagrado Corazón» victorioso sobre todos los enemigos. Este sentido político y jurídico tiene que ver con su lectura de los acontecimientos y explica los esfuerzos de Margarita por lograr *un culto público* y un reconocimiento por parte de la monarquía francesa —el corazón de Jesús en sus estandartes y en sus armas— que no consiguió⁷⁷. La reparación tiene en ella una dimensión contrarreformista (frente a los protestantes), de reforma moral y eclesiástica (frente a las infidelidades de los religiosos y los malos cristianos) y política (lograr la protección divina para Francia).

La difusión posterior introducirá, dentro de esta formulación moderna de la reparación, algunos deslizamientos. Permanecerá ligada a la devoción al corazón de Jesús, pero ésta pasa de un carácter penitencial, que es el propio de Alacoque, a otro más afectivo. En ello tuvo un papel importante la obra del jesuita Jean Croiset, *La dévotion au Sacré-Coeur de notre Seigneur Jésus-Christ* (1691), que insistía en los sentimientos de Jesús y de los fieles. El carácter afectivo contribuyó al éxito de esta devoción, promovida a través de cofradías que potenciaban una piedad íntima, más individualista, y

⁷⁵ ID., *Autobiografía*, 77, 196.

⁷⁶ ID., *Memoria compuesta por orden de la Madre de Saumaise*, 52, , 299, palabras en boca de Jesús sobre Getsemani: «Comparecí ante la santidad de Dios que, sin tener en cuenta mi inocencia, me hirió con su furor, haciéndome beber el cáliz que contenía toda la hiel y la amargura de su justa indignación, como si se hubiera olvidado del nombre de Padre, para sacrificarme a su justa cólera».

⁷⁷ J. LE BRUN, «Politique et spiritualité: la dévotion au Sacré-Coeur à l'Époque moderne», in: ID., *Le Christ imaginaire*, cit., 127-146.

la vinculaban a las del corazón de María, la eucaristía, la pasión y la agonía de Jesús⁷⁸.

2. LA ESPIRITUALIDAD REPARADORA EN EL SIGLO XIX FRANCÉS

2.1 Contexto y politización: hacia una «reparación nacional»

La importancia de la corriente reparacionista en la Francia del siglo XIX no se puede desligar de su contexto. Se vivió agudamente la división de los católicos entre aquellos que intentaban tender puentes con las libertades modernas y quienes añoraban la restauración del antiguo régimen, entre el catolicismo liberal y el integrismo⁷⁹. En estas circunstancias, la espiritualidad reparadora adquirió de nuevo una dimensión política⁸⁰. Se situó en la búsqueda de una restauración religiosa frente a los valores emergentes del mundo moderno (en especial la libertad política, de pensamiento y religiosa); se desarrolló sobre todo en sectores nacionalistas, monárquicos y ultramontanos; fue contraria al secularismo, a la separación entre la Iglesia y el Estado y al liberalismo católico.

En 1856 Pío IX extendió la fiesta del Sagrado Corazón de Jesús a toda la Iglesia; se ha considerado que esta universalización abrió para la Iglesia latina «l'ère réparatrice»⁸¹ y que la aportación original de este período fue la espiritualidad victimal. En septiembre de 1864 —al mismo tiempo que se elaboraba el *Syllabus*— Pío IX beatificó a Marguerite-Marie Alacoque, cuyos escritos se publicaron en 1867; Paray-le-Monial se convirtió en un importante centro de peregrinación y se extendió la Guardia de honor del Sagrado Corazón, asociación de adoradores nacida en la orden de la Visitación.

⁷⁸ M.-H. FROESCHLE-CHOPARD, «La dévotion au Sacré-Cœur. Confréries et livres de piété», *Revue d'histoire des religions* 207 (2000) 531-546.

⁷⁹ J. M. LABOA, *La Iglesia del siglo XIX. Entre la Restauración y la Revolución*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1994.

⁸⁰ KRUMENACKER, *L'école française*, cit., 558-567. GLOTIN, «Réparation», cit., *DSp.*, t. 13, col. 396-397. L. J. FERNÁNDEZ FRONTELA, «Entorno histórico de Teresa de Lisieux», *Revista de Espiritualidad* 55 (1996) 399-443.

⁸¹ GLOTIN, «Réparation», cit., *DSp.*, t. 13, col. 400.

El Apostolado de la Oración, iniciado por el jesuita Gautrelet dos décadas antes, creció a partir de 1860 bajo la dirección de Henri Ramière y difundió prácticas como la ofrenda diaria, la comunión reparadora, la hora santa y las consagraciones al Sagrado Corazón⁸².

Los acontecimientos políticos y sociales de 1870-1871 contribuyeron a acentuar la sensibilidad de los católicos por la reparación: guerra franco-prusiana, caída del Segundo Imperio, establecimiento de la III República, Comuna de París, entrada de los ejércitos italianos en Roma. Se reactivó entonces el sentido del culto público al corazón de Jesús; entre octubre de 1870 y diciembre de 1871, catorce diócesis le fueron consagradas y el 20 de junio de 1873 una gran peregrinación a Paray-le-Monial realizó una ceremonia de consagración de Francia al Sagrado Corazón. La construcción de la basilica de Montmartre respondía a la idea de erigir un templo de expiación nacional. El culto y la reparación al Sagrado Corazón se asociaron a la búsqueda de una regeneración religiosa y moral del Francia, a la salvación de la patria⁸³. La «cuestión romana» desarrolló la devoción al papa y, junto a las peregrinaciones a Paray-le-Monial, La Salette, Lourdes o Chartres, también a Roma⁸⁴.

La literatura en torno a la devoción al corazón de Jesús y a las peregrinaciones nos permite observar cómo la idea de reparación quedó inserta en esta mentalidad. En 1873 el P. Gautrelet, iniciador del Apostolado de la oración, publicó una obra titulada *Le salut de la France par le Sacré Cœur de Jésus*; en el prefacio aludía a la derrota francesa, considerando que estaba «profondément humiliée comme nation» y más aún como «*nation catholique*»; el objetivo de «refaire une nation toute entière» sería el milagro que el autor se atrevía a esperar⁸⁵.

⁸² CH. PARRA, «Apostolat de la prière», in: *DSp.*, t. 1, col. 770-773.

⁸³ M. RODRÍGUEZ, «Du vœu royal au vœu national. Une histoire du XIX^e siècle», *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* 21 (1988) DOI: 10.4000/crh.2513.

⁸⁴ B. HORAIST, *La dévotion au Pape et les catholiques français sous le pontificat de Pie IX (1846-1878)*, École Française de Rome, Rome 1995.

⁸⁵ GRAUTELET, *Le salut de la France par le Sacré Cœur de Jésus. Pèlerinage de Paray-le-Monial*, E. Briday, Lyon 1873, VI-VIII.

Gautrelet defendía la existencia de una Francia católica, «la véritable France»⁸⁶, estrechamente unida a la Iglesia, y confiaba —para obtener la gracia de su regeneración— en los servicios prestados por ella a la catolicidad y en la multitud de almas «qui *prient* et qui *réparent*; elles *obtiendront notre pardon*»⁸⁷. Ahora bien, sólo Jesucristo podía enseñar cómo reparar las faltas, y esto lo había hecho revelando su Corazón adorable en Paray-le-Monial. El sentido político se actualizaba: frente a los males de la indiferencia culpable, el racionalismo, el ateísmo y las acciones para apartar a las gentes de la Iglesia⁸⁸, se exhortaba a un retorno a Dios como nación, mediante un arrepentimiento que se expresase en la *amende honorable* y el voto nacional (Montmartre) y un reconocimiento consistente en la consagración de Francia al Sagrado Corazón⁸⁹. A los gobernantes correspondía «le devoir de faire une réparation solennelle et éclatante», «une réparation nationale»⁹⁰. El cauce sería el *peregrinaje nacional* a Paray-le-Monial convocado para el 20 de junio. Al año siguiente, Gautrelet generalizó el tema: frente a la apostasía de gobiernos y naciones cristianas, las peregrinaciones públicas eran actos de humildad, fe, confianza en Dios, amor y reparación: «Le *pèlerinage public* est un acte solennel de *réparation*, accompli au nom de la nation et pour elle»⁹¹, con el fin de obtener el perdón y restaurar el orden cristiano.

Gautrelet insistía, pues, en dar a las peregrinaciones el carácter de acto de culto público por el que se cumplía «un devoir imposé à la nation comme nation», pues «elle doit adorer et réparer comme nation»⁹². Esta perspectiva, religiosa y a la vez política, no dejó de ser contestada por polemistas como Paul Parfait, quien afirmó que

⁸⁶ *Ibid.*, 43.

⁸⁷ *Ibid.*, 53; cursiva en el original.

⁸⁸ *Ibid.*, 88-91.

⁸⁹ *Ibid.*, 91-92.

⁹⁰ *Ibid.*, 95.

⁹¹ GAUTRELET, *Des pèlerinages et de leur rôle providentiel dans les sociétés chrétiennes*, E. Briday, Lyon 1874, 79.

⁹² *Ibid.*, 137-138.

estos eran «pèlerinages *politiques*» de carácter monárquico y ultramontano⁹³; denunciaba una manipulación de las masas por parte del clero y que la idea de expiación y reparación enarbolada en las peregrinaciones iba dirigida contra las conquistas de la Revolución⁹⁴.

2.2 *La reparación en la espiritualidad victimal*

La reparación en el siglo XIX francés encontró el cauce más importante de difusión en la espiritualidad victimal, propuesta de modo muy amplio tanto al pueblo cristiano como al clero y a la vida religiosa. Se ha señalado que tal espiritualidad supuso un redescubrimiento del sacerdocio común de los fieles⁹⁵.

Un autor relevante en esta línea fue Sylvain-Marie Giraud, misionero de la Salette, dedicado a la predicación, las peregrinaciones y los retiros para sacerdotes y religiosas⁹⁶. Ofreció en una trilogía una amplia doctrina victimal. En 1870 publicó un tratado en el que proponía *el estado y la vida de víctima como fundamento y carácter esencial de la vida cristiana*⁹⁷; en él afirmaba que todo cristiano, por el bautismo, es víctima con Jesucristo, pues se le comunica su vida, y proponía para una mayor perfección la realización de un *voto de víctima*⁹⁸; este, para personas de cualquier estado de vida, debía contar con el permiso del director espiritual y su contenido podía ser de mayor o menor amplitud en materia y tiempo a voluntad de quien lo emitía; dentro de esta flexibilidad, Giraud explicaba la materia del voto: no arrepentirse de haberlo emitido al llegar sus consecuencias

⁹³ P. PARFAIT, *Le Dossier des pèlerinages*, Paris 1877, 319.

⁹⁴ *Ibid.*, 321-322.

⁹⁵ L. TOUZE, «Espiritualidad victimal y conciencia del sacerdocio común (1850-1950)», in: *El caminar histórico de la santidad cristiana: de los inicios de la época contemporánea hasta el concilio Vaticano II*, Universidad de Navarra, Pamplona 2004, 613-620. G. MANZONI, «Victimale (Spiritualité)», in: *DSp.*, t. 16, col. 531-545.

⁹⁶ J. JAOUEN, «Giraud (Sylvain-Marie)», in: *DSp.*, t. 6, 402-407.

⁹⁷ S.-M. GIRAUD, *De l'union à notre-Seigneur Jésus-Christ dans sa vie de victime*, La Salette, Paris 1870. Citamos por: Victor Sarlit, Paris ³1877.

⁹⁸ *Ibid.*, 315-330.

y no rehusar ningún sacrificio cuando se manifestase suficientemente que era voluntad de Dios; pocos llegaban a la heroicidad de querer ser «victime d'expiation pour le monde coupable»⁹⁹.

En 1873 Giraud especificó el tema para los religiosos¹⁰⁰. Partía de lo afirmado en la obra anterior para considerar que el espíritu esencial de la vida religiosa era *tender a la perfección de la vida de víctima*. La ofrenda de sí, la profesión de los votos y el carácter esponsal eran interpretados en este sentido. La reparación aparecía de modo específico al hablar de la inmolación: el deseo de la perfecta unión con Jesús como víctima inmolada es lo que hace amar el sufrimiento; este deseo, a su vez, «nous porte á donner un but à nos peines et à nos douleurs: ce but, c'est la conversion des pécheurs, c'est la réparation des outrages qu'ils font à Dieu»¹⁰¹. Aplicaba dos títulos al alma religiosa: víctima de expiación y mediadora. La mediación alcanza su fin mediante la súplica y el sufrimiento: «La supplication sollicite le pardon, la souffrance l'obtient. L'âme religieuse est médiatrice quand elle prie; pour que son ministère de réconciliation soit complet, il faut encore qu'elle souffre»¹⁰². Giraud advertía que esto no significaba una vía extraordinaria, sino que se alcanzaba en el camino propio de la vida religiosa —vida común, deberes ordinarios, observancia de los votos— y en grados muy variados según la gracia recibida.

Por último, en la obra *Prêtre et hostie* asignaba al sacerdocio ministerial un grado de *excelencia* en las disposiciones de hostia, correspondiente a la excelencia de su gracia sacramental. La trilogía logró una buena difusión; el volumen dedicado al estado religioso alcanzó la 15ª edición en 1929, lo que nos permite estimar la penetración de estas ideas en las comunidades religiosas francesas. Además, escribió dos volúmenes de meditaciones sobre *Jésus-Christ, Prêtre et Victime* y un arte de gobernar una comunidad religiosa según el espíritu de víctima.

⁹⁹ *Ibid.*, 327.

¹⁰⁰ S.-M. GIRAUD, *De l'esprit de la vie de sacrifice dans l'état religieux*, La Salette, Lyon 31877.

¹⁰¹ *Ibid.*, 78.

¹⁰² *Ibid.*, 78-79.

Si bien esta literatura acompañó las numerosas fundaciones de institutos religiosos de espiritualidad reparadora y victimal, estamos ante una amplísima difusión que alcanzó la vida laical, religiosa y sacerdotal.

2.3 *La reparación en la nueva sensibilidad religiosa*

Hacia mediados del siglo XIX se produjeron cambios significativos, aunque con una evolución no lineal. La «pastoral del miedo» —extendida en la predicación, las misiones populares y la educación religiosa de los niños— empezó a ser cuestionada por los problemas que suscitaba en los fieles —escrúpulos, dudas— y por ser un factor de descristianización. Comenzó a quebrarse la unanimidad respecto a la doctrina del pequeño número de los que se salvan, dominante hasta entonces en el ámbito teológico, y a invertirse poco a poco. Los cambios en la justicia civil, con la noción de «circunstancias atenuantes» y la proporcionalidad de las penas, incidieron sobre el modo de concebir la justicia divina. En las clases medias de la sociedad se produjo una transformación en las relaciones familiares, con una afectividad que dejaba lugar a la ternura. Frente a una imagen de Dios como juez severo —propia del jansenismo, el rigorismo y la pastoral del miedo—, fue emergiendo la de un Dios amor, identificado con la bondad, la misericordia y la ternura. Factores diversos se conjugaron en esta orientación, desde la autoridad de la teología moral de san Alfonso María de Liguorio —doctor de la Iglesia en 1871, lo que incidió en la formación sacerdotal—, hasta la difusión en los ámbitos escolares de la *Imitación de Cristo*, llegando a amplísimos sectores de población, y desde el culto eucarístico a las prácticas de devoción, en especial al corazón de Jesús¹⁰³.

Es necesario mencionar la difusión en Francia de la obra *Tout pour Jésus*, traducción de *All for Jesus* (1853), de Frederick-William Faber, convertido del anglicanismo y superior del Oratorio de San Felipe

¹⁰³ G. CUCHET, *Une histoire du sentiment religieux au XIX^e siècle*, Cerf, Paris 2020, 185-219. G. CHOLVY, «“De Dieu terrible au Dieu d’amour”. Une évolution dans la sensibilité religieuse au XIX^e siècle», in: *Transmettre la foi: XVI^e-XX^e siècles*, t. I: *Pastorale et prédication en France*, CTHS, Paris 1984, 141-154.

Neri en Londres¹⁰⁴. Glotin afirma que constituye la primera presentación orgánica de la antigua *redamatio* cristiana¹⁰⁵; sin embargo, no es un tratado sobre la reparación, sino que, escrito a partir de unas conferencias a la Confraternidad de la Preciosa Sangre, pretendía hacer fácil la piedad «en las condiciones ordinarias de la vida»¹⁰⁶ y extender la «devota clase media de fieles cristianos»¹⁰⁷. Nos permite observar cómo la dimensión reparadora se proponía a los cristianos en general.

Comenzaba invirtiendo las palabras del título: «Jesús todo por nosotros, y todo por amor»; ponía el acento en la desproporción de la iniciativa divina: «el exceso de su tiernísimo amor hacia sus culpables criaturas»¹⁰⁸. Hacía que los lectores se preguntasen: «Y hasta hoy, ¿qué hemos hecho nosotros por quien tanto trabajó en favor nuestro, y cuyo único objeto en todos sus actos no fue otro sino ganar nuestro amor?»¹⁰⁹. Aquí se situaría la *redamatio*. Recurría al lenguaje afectivo y se quejaba de que en muchos cristianos estaba ausente la consideración de Dios como Padre:

No servimos nosotros a Dios por puro amor, porque no tenemos una idea amorosa de Dios. Somos para Él secos, fríos y suspicaces, por obstinarnos en continuar mirándole solamente como a nuestro Legislador y Juez Supremo. [...] Por el contrario, es un verdadero sol de vida creer y sentir a cada momento que Dios es nuestro Padre, que nos ama con amor de Padre y nos trata como a hijos suyos muy queridos¹¹⁰.

La orientación de la obra se dirigía a despertar el amor de compasión, el dolor por los pecados ajenos y no solo por los propios, y un espíritu reparador que tenía como cauce *la oración de interce-*

¹⁰⁴ L. COGNET, «Faber (Frédéric-William)», in: *DSp.*, t. 5, col. 3-13. CUCHET, *Une histoire du sentiment*, cit., 198: fue «un *best-seller* européen».

¹⁰⁵ GLOTIN, «Réparation», cit., *DSp.*, t. 13, col. 400.

¹⁰⁶ F. G. FABER, *Todo por Jesús, o vías fáciles del divino amor*, Apostolado de la prensa, Madrid 1910, 7-8.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 360.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 10.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 12.

¹¹⁰ *Ibid.*, 69-70.

sión: «la intercesión todo lo suple, y lo alcanza todo»¹¹¹. A su vez, el progreso en la vida espiritual va acompañado por «el sentimiento siempre creciente de nuestra indignidad y excesiva vileza en cuanto ejecutamos»¹¹², de insatisfacción por la incapacidad de corresponder, de una toma de conciencia cada vez mayor de la sobrebundancia del amor y los dones de Dios. En una curiosa mezcla de textos místicos, leyendas de santos, moralización y recomendaciones de prácticas devotas, lo esencial de la obra está en la dinámica por la cual el cristiano desea corresponder al amor de Jesús y es auxiliado por él para poder hacerlo. Jesús hace con nosotros lo mismo que con su madre: se puso en sus brazos y le dijo: «Ofréceme. Yo soy igual a mi Padre; soy una ofrenda, no solo digna, sino infinita como Él mismo»¹¹³. La *ofrenda* abarca los misterios de Jesús, la Virgen, los ángeles y los santos, como tesoros de los que disponer, y se concentra en el *espíritu de oblación*, pues «nuestro amoroso Señor se dignó redimirse con la oblación y sacrificio de sí mismo»¹¹⁴, seguido de la acción de gracias y la alabanza. Con oscilaciones notables, la obra transmite un sentido totalizador, por el cual el núcleo de la ofrenda se sitúa en Jesús mismo y es capaz de abarcar la vida entera, y a la vez promueve una multiplicidad de actos por los que convertir en ofrenda las realidades de la vida.

Aunque Faber señaló que el amor de compasión, el dolor por los pecados ajenos y el espíritu de reparación debían caracterizar a todos los fieles, identificaba con esto el centro de *toda* vocación religiosa femenina. A partir de la carmelita italiana María Magdalena de Pazzi, a quien el Señor pidió «gemir como tortolilla, compadeciéndole porque era tan poco conocido y amado de sus criaturas», afirmaba que este es «el verdadero oficio que las monjas tienen que llenar en la Iglesia de Dios»¹¹⁵. Lo universalizaba para ellas; su espíritu debía ser de «aflicción amorosa, de dulce reparación y santa languidez por

¹¹¹ *Ibid.*, 123.

¹¹² *Ibid.*, 149.

¹¹³ *Ibid.*, 152.

¹¹⁴ *Ibid.*, 190.

¹¹⁵ *Ibid.*, 81.

los ultrajes de su celestial Esposo»; y esto cualificaba su relación con el mundo: «Ni deben ser indiferentes a los pecados del siglo, pues si viven retiradas es para llorarlos». Como esposas de Jesucristo, su oficio es el de «tórtolas del Sagrado Corazón de Jesús» y lo han de realizar «con un espíritu constante de reparación y de oblación»¹¹⁶. Tanto Faber como Giraud contribuirán así a una identidad reparadora del mundo religioso femenino.

3. RAÍCES DE LA REPARACIÓN EN LA VIDA DE TERESA DE LISIEUX

3.1. *En la familia y el ambiente formativo*

Los rasgos fundamentales de este contexto reparador llegaron a la vida de Teresa desde la infancia y de modo natural, en el ambiente cotidiano en que creció y se educó, tamizados por el perfil espiritual de sus padres¹¹⁷.

La madre de Teresa, Celia, había sido educada en un ambiente rigorista que ha sido calificado de jansenizante¹¹⁸; la severidad de su madre le produjo una fuerte tristeza infantil¹¹⁹. Estudió en las religiosas de los Sagrados Corazones de Jesús y María (Picpus, con adoración perpetua reparadora), perteneció a una cofradía del Sagrado Corazón de Jesús y llevó el escapulario del Carmen¹²⁰. Cuando murió su padre en 1868, a la esperanza de los primeros momentos¹²¹ siguieron las inquietudes y, un mes después, escribió a su hermano: «Papá me sigue a todas partes, me parece que lo estoy viendo sufrir. He ofrecido por él todas las obras satisfactorias que pueda hacer durante mi vida y todos mis sufrimientos; incluso he hecho el *voto heroico*

¹¹⁶ *Ibid.*, 82.

¹¹⁷ A. OLEA, «Los padres de santa Teresita», *Monte Carmelo* 105 (1997) 37-61.

¹¹⁸ G. GAUCHER, *Santa Teresa de Lisieux. La biografía (1873-1897)*, Monte Carmelo, Burgos 2012, 30.

¹¹⁹ CELIA Y LUIS MARTÍN, *Correspondencia familiar (1863-1885)*, Monte Carmelo, Burgos 2015, CF 15, 44-46.

¹²⁰ GAUCHER, *Santa Teresa de Lisieux*, cit., 29.

¹²¹ CF 38, 81.

en favor suyo; yo ya cumpliré mi tiempo cuando esté en el purgatorio»¹²². Es la idea de expiación vicaria de los vivos por los difuntos. Teresa recibió esta formación, incluyó la petición por las almas del purgatorio en el *billete de su profesión* y en fecha desconocida realizó este mismo voto heroico¹²³. Luis Martín participó ampliamente de las manifestaciones religiosas de su tiempo, pero su talante personal y su «alma de artista» debieron matizar su experiencia¹²⁴.

En la vida del matrimonio, hay que recordar el sufrimiento por la muerte temprana de cuatro de sus nueve hijos; la correspondencia de Celia registra sus sentimientos entre la culpabilidad y la ofrenda a Dios¹²⁵. La guerra franco-prusiana les impactó, en Le Mans¹²⁶ y en Alençon¹²⁷. En lo cotidiano, la vida de piedad, con la oración en familia, la «misa de los pobres» al amanecer, la comunión frecuente y en los primeros viernes de mes, las observancias del descanso dominical, los ayunos y abstinencias y la devoción al Santísimo Sacramento y a María, configuraron el ambiente en el que creció Teresa.

Es destacable la participación de Luis en varias peregrinaciones. Las que reflejan el sentido reparador son las de Chartres: la de mayo de 1872 la cuenta Celia —desde el relato de su marido— como «algo maravilloso», con unos 20000 peregrinos a los pies de la Virgen; los sacerdotes confiaban en el triunfo de la Iglesia¹²⁸; más eco tuvo en Francia la de mayo de 1873, una peregrinación nacional con una docena de obispos y arzobispos y unos ciento treinta diputados; en carta a su hija Paulina, Luis le pedía rezar por el éxito de la peregrinación para alcanzar de la Virgen «las gracias que tanto necesita

¹²² CF 41, 83.

¹²³ TERESA DE LISIEUX, *Obras Completas*, Monte Carmelo, Burgos 42015, 909, n. 8.

¹²⁴ R. CAÉOT, *Luis Marín (Padre incomparable de Santa Teresita). Testigo para nuestro tiempo (1823-1894)*, EDE, Madrid 2008.

¹²⁵ CF 52, 104-106.

¹²⁶ CF 63, 122-124.

¹²⁷ CF 634, 128.

¹²⁸ CF 79, 152.

nuestra Patria para mostrarse digna de su pasado»¹²⁹. Ese mismo año peregrinó a Lourdes con la diócesis; al regreso, sufrieron insultos de los anticlericales en la estación de Lisieux¹³⁰.

En la infancia de Teresa, la reparación formaría parte de una mentalidad transmitida espontáneamente. Lo que en casa llamaban *prácticas*, para la educación de las niñas, consistía en llevar cuenta de los sacrificios y los actos de virtud. Esta costumbre marcó su preparación a la primera comunión a través del cuadernito que elaboró para ella Paulina, donde los sacrificios eran simbolizados por flores¹³¹. Lo recordará en el Ms A¹³². Teresa parece haber integrado este cauce como válido para un aprendizaje de la virtud, pues en el Carmelo recurrirá a rosarios de prácticas con algunas novicias; pero en el fondo se despegará del sentido de contabilidad: en la carta a Celina de 6 de julio de 1893 —el primero de sus escritos en que aparece la noción de abandono—, Teresa contrastaba a los directores espirituales con su director Jesús, que «no me enseña a contar mis actos, él enseña a hacerlo todo por amor»¹³³.

Las notas de Teresa sobre las pláticas de preparación a la primera comunión en el retiro que les dio el abate Domin son un claro ejemplo de la pastoral del miedo: en la primera meditación insistió en que «al final de nuestra vida Dios nos pediría cuentas de las gracias que nos ha concedido, y que tendríamos que presentárselas en proporción a las gracias que nos ha dado»; las siguientes charlas fueron sobre la muerte, el infierno y la primera comunión sacrílega; en esta última anotó: «Nos ha dicho cosas que me han dado mucho miedo»¹³⁴. Lo mismo ocurrió en las pláticas de segunda comunión al año siguiente: «Lo que nos dijo el Señor abate era muy espantoso. Nos ha hablado del pecado mortal. Nos ha pintado el estado de un alma en pecado

¹²⁹ CF 102 bis, 189.

¹³⁰ CF 109, 198-199.

¹³¹ Vid. <https://archives.carmelidelisieux.fr/> (ACL).

¹³² Ms A, 33r. GAUCHER, *Santa Teresa de Lisieux*, cit., 183.

¹³³ Cta. 142.

¹³⁴ 1195-1196.

mortal y cuánto la odia Dios»; sólo algo de suavidad encontrarían las niñas en la idea de preparar su corazón para el Niño Jesús y en la confianza en María¹³⁵. Fue una verdadera gracia que esta época quedara grabada en su corazón «como un recuerdo sin nubes»¹³⁶; describiría su primera comunión como «el primer beso de Jesús», un día en que «no hubo preguntas, ni luchas, ni sacrificios»¹³⁷. Sin duda, esta pastoral tendría también relación con los escrúpulos: «durante el retiro para la segunda comunión me vi asaltada por la terrible enfermedad de los escrúpulos»¹³⁸, de los que tardó en verse liberada.

Pero, por encima de todo esto, su experiencia radical en la infancia fue la del amor: «Dios ha querido rodearme de amor»¹³⁹. Y una fundamental confianza en Dios, como diría Celina: «La confianza en Dios y el total abandono en sus manos eran en nuestra casa virtudes familiares»¹⁴⁰.

3.2 *Cauces devocionales y religiosos de la reparación*

La comunidad carmelita de Lisieux fue un centro de difusión de la espiritualidad reparadora desde mediados de siglo. En 1847, durante su primer priorato, la madre Geneviève de Sainte Thérèse recibió el relato de las revelaciones de Marie de Saint-Pierre, religiosa en el Carmelo de Tours, y quedó prendada de la devoción a la Santa Faz que ella se esforzaba en promover¹⁴¹. María de San Pedro

¹³⁵ 1196-1197.

¹³⁶ Ms A, 32v.

¹³⁷ Ms A, 35r.

¹³⁸ Ms A, 39r.

¹³⁹ Ms A, 4v.

¹⁴⁰ Cit. C. DE MEESTER, *Dinámica de la confianza. Génesis y estructura del «camino de infancia espiritual» de santa Teresa de Lisieux*, Monte Carmelo, Burgos ²1998, 95.

¹⁴¹ *La fondation du Carmel de Lisieux et sa fondatrice la révérende mère Geneviève de Ste-Thérèse*, Carmel de Lisieux, 1913, 72. L. BARBÉ, «Marie de Saint-Pierre», in : *DSp.*, t. 10, 528-530. *Vie de la sœur Marie de Saint-Pierre de la Sainte-Famille, religieuse carmélite du monastère de Tours d'après ses écrits et autres documents authentiques*, Monastère du Carmel-Oratoire de la Sainte-Face, Tours 1879.

falleció en 1848 y su empeño fue continuado por Léon Dupont, laico conocido como «el santo hombre de Tours»¹⁴². Eran los años posteriores a las apariciones de la Salette (1846) y a la fundación por el obispo de Langres, monseñor Parisis, de la cofradía reparadora de las blasfemias y de las profanaciones del domingo (1847, erigida en la iglesia parroquial de Saint-Dizier), que sería elevada por Pío IX a archicofradía afirmando —según se decía— que «la Réparation est une œuvre destinée à sauver la société»¹⁴³. Léon Dupont entendía que debía promoverse como cauce de reparación la devoción que había expresado la religiosa carmelita. Para ella, las blasfemias actuales renovaban los ultrajes de la Pasión y caían sobre la Santa Faz de Cristo como los salivazos de los judíos contra él; del mismo modo, dedicarse a la reparación era actualizar el servicio que le hizo la Verónica¹⁴⁴. Si el Sagrado Corazón representaba el amor inmenso de Jesús en el sacramento del altar,

la Face adorable de Jésus-Christ est l'objet sensible offert à nos adorations pour réparer les outrages commis pour les blasphémateurs envers la majesté et la souveraineté de Dieu, dont cette sainte Face est la figure, le miroir et l'expression; et, par la vertu de cette sainte Face offerte au Père éternel, on peut apaiser sa colère et obtenir la conversion des impies et des blasphémateurs¹⁴⁵.

A la muerte de Dupont, su oratorio, adquirido por las carmelitas, fue convertido en capilla por el arzobispo de Tours, monseñor Colet, y erigió en ella una cofradía reparadora, unida a la de Saint-Dizier, pero salvaguardando la devoción por la Santa Faz¹⁴⁶. En octubre de 1885, León XIII la aprobó como Archicofradía de la Santa Faz, para Francia y toda la Iglesia, vinculada al oratorio de Tours y con carácter

¹⁴² L.-M. DANVIRAY, «Dupont (Léon Papin-Dupont)», in: *DSp.*, t. 3, col. 1831-1833.

¹⁴³ Abbé JANVIER, *Vie de M. Dupont*, Alfred Mame et Fils, Tours²1882, t. I, 146.

¹⁴⁴ *Vie de la sœur Marie de Saint-Pierre*, cit., 153.

¹⁴⁵ JANVIER, *Vie de M. Dupont*, cit., t. II, 2-3.

¹⁴⁶ ID., *M Dupont et l'Oratoire de la Saint-Faz. Notice historique*, Paul Bouserez, Tours³1880, 65.

reparador. Este sentido es el que guiaba las oraciones, actos de piedad y cánticos que se proponían a los miembros. En sus manuales se incluía la *amende honorable*, una pública reparación por los pecados, blasfemias y sacrilegios, «ces monstrueux attentats, qui ne peuvent qu'attirer sur notre société et sur nos familles la malédiction et les châtiments de la souveraine justice»¹⁴⁷. La contemplación del rostro de Cristo, sufriente y humillado, era el elemento cristológico que debía garantizar la permanencia de la devoción.

En 1885 la expansión de la Archicofradía alcanzó el entorno de Teresa: en marzo se inscribió la familia Guérin y en abril la familia Martin. Teresa se inscribió entonces, con doce años. Fue sor Inés de Jesús (Paulina) la que, habiendo recibido de la madre Genoveva esta devoción, la transmitió a sus hermanas. En 1890, Celina y Leonia, con los Guérin, peregrinarían al oratorio de Tours¹⁴⁸. En realidad, será durante el postulanteado y el noviciado cuanto Teresa personalice la devoción a la Santa Faz, que será en ella ante todo cristológica; pero recibió esta herencia: leyó la *Vie de la sœur Marie de Saint-Pierre*, guardó una fotografía suya y un mechón de sus cabellos como reliquia¹⁴⁹.

Dentro de la tradición carmelita, es necesario recordar un libro que estaba a disposición de las religiosas en Lisieux: *Trésors du Carmel*; recopilaba textos diversos y exhortaciones de visitadores, superiores y madres del Carmelo en Francia. En uno de ellos encontramos los fines de la orden: honrar el misterio de la encarnación, unirse al Verbo hecho carne y glorificar a Dios «par l'imitation de sa vie cachée, souffrante et immolée» y, a continuación:

C'est encore de prier pour les pécheurs, de s'offrir pour eux à la justice divine, et de suppléer par les rigueurs d'une vie austère et crucifiée, à la pénitence qu'ils ne font pas; en sorte qu'une Carmélite est chargée de continuer et de compléter en quelque sorte l'œuvre de la médiation de Jésus-Christ; c'est une âme qui doit sans cesse crier vers le Seigneur pour obtenir grâce; un interprète donné aux besoins de ses frères pour

¹⁴⁷ ID., *Manuel de l'Archiconfrérie de la Sainte-Face*, Bureau de l'Oratoire, Tours ³1895, 157.

¹⁴⁸ GAUCHER, *Santa Teresa de Lisieux*, cit., 201.

¹⁴⁹ *Ibid.*, 355.

en solliciter le soulagement; une hostie enfin, que l'amour consume pour la réparation des outrages faits à la divine Majesté, et pour attirer sur les pécheurs des regards de clémence et des grâces de conversion. Cet Ordre demande donc des âmes généreuses, capables de mourir au monde et aux plus douces affections de la nature; des âmes mortifiées et résolues de chercher leur repos au pied de la croix de Jésus-Christ; des âmes zélées qui se renoncent elles-mêmes et se substituent courageusement comme des victimes à la place de notre divin Maître devenu impassible, pour être immolées comme lui à la gloire de son Père et au salut des âmes¹⁵⁰.

Describía el espíritu de la Orden como «de renoncement, de mort et de solitude»¹⁵¹. Así se conformaba la cultura comunitaria.

A esta tradición carmelita habría que añadir la de la orden de la Visitación, que Teresa recibiría a través de sus hermanas mayores, María y Paulina, educadas en la Visitación de Le Mans¹⁵².

Rasgos de esta herencia espiritual se prolongaron durante toda la vida de Teresa. Sin embargo, quedaron modificados por su inserción en algo más radical: la experiencia del amor, clave para comprender una vivencia distinta y una capacidad para renovar desde dentro la espiritualidad reparadora.

4. VIVENCIAS DE LA REPARACIÓN EN TERESA DE LISIEUX (ÉPOCA DEL MS A)

4.1 *La espiritualidad reparadora implícita en el Ms A*

Las palabras *reparación*, *reparar* o *reparador* no aparecen en el Ms A. Sin embargo, encontramos en él la experiencia radical de la *redemptio*, que define la espiritualidad reparadora situándola en la relación profunda con Dios.

¹⁵⁰ *Trésors du Carmel, ou souvenirs de l'ancien Carmel de France. Recueil des avis, règlements et exhortations de plusieurs Visiteurs Apostoliques, Supérieurs particuliers, et de quelques-unes des premières Mères*, Carmel de Tours 2¹⁸⁷⁹, II^e partie, «Précis de l'esprit du Carmel», 245-246.

¹⁵¹ *Ibid.*, 246.

¹⁵² C. LANGLOIS, *Thérèse de Lisieux et la miséricorde: entre révélation et prédication*, Cerf, Paris 2016, 39-42.

El comienzo de toda auténtica espiritualidad reparadora está en *la conciencia agradecida del amor y de los dones de Dios*. Este es justamente el sentido de todo el Ms A: «no voy a hacer más que una cosa: comenzar a cantar lo que repetiré eternamente: ¡¡¡las misericordias del Señor!!!»¹⁵³. Este espíritu tiene un carácter no disperso y circunstancial, sino esencial, nuclear y permanente, porque todos los dones se resumen en uno: «Durante toda mi vida, Dios ha querido rodearme de amor»¹⁵⁴. No obstante, el descubrimiento del amor divino es procesual y va acompañado de los elementos culturales y biográficos que conforman una vida.

Aparece también, desde las primeras páginas del Ms A, el asombro ante el carácter *inmerecido* de la gracia, otro aspecto esencial de esta espiritualidad y uno de los rasgos que quedaron ensombrecidos desde las controversias teológicas de la Contrarreforma. Esta gratuidad radica en la voluntad de Dios, como afirma citando Mc 3,13 y Rm 9,15-16. Teresa declara su extrañeza, durante mucho tiempo, al ver a Dios «prodigar favores extraordinarios a los santos que le habían ofendido, como san Pablo o san Agustín», al leer vidas de santos a los que quita todo obstáculo desde la cuna al sepulcro, al pensar en «los pobres salvajes» que mueren sin oír hablar de Dios¹⁵⁵. Asombro, extrañeza, preguntas..., revelan búsquedas personales y se podría explorar el hilo de una lucha profunda respecto a la imagen de Dios y la relación con él, entre lo transmitido en su entorno y su intuición amorosa. Tendrá que crecer hasta la experiencia madura que revela el Ms C, cuando medita sobre el mandamiento del amor¹⁵⁶, cuando busca amar a todos independientemente de sus méritos o su carácter amable y es consciente de la necesidad de hacerlo con el mismo amor de Jesús; reconoce: «aquí abajo no puedo concebir una mayor inmensidad de amor del que te has dignado prodigarme a mí gratuitamente y sin mérito alguno de

¹⁵³ Ms A, 2r.

¹⁵⁴ Ms A, 4v.

¹⁵⁵ Ms A, 2r.-v.

¹⁵⁶ E. J. MARTÍNEZ GONZÁLEZ, «Amar como Jesús nos ama. Teresa de Li-sieux y la caridad», *Cauriensia* 2 (2007) 279-304.

mi parte»¹⁵⁷. Entre ambos manuscritos hay todo un proceso que, a su vez, va transformando su concepción reparadora.

En *la gracia de Navidad* de 1886 hay dos aspectos importantes en relación con la reparación. El primero es «el gran deseo de trabajar por la conversión de los pecadores, deseo que no había sentido antes con tanta intensidad»¹⁵⁸ y que acompañará el descentramiento de sí misma por la caridad; brota de la transformación por la gracia y supone una solidaridad íntima con los pecadores deseando para ellos una experiencia similar del amor y de la conversión. Está muy lejos de la perspectiva moralista y del fariseísmo. El segundo aspecto que ella vincula con este hito es la naturaleza del *dolor* que experimenta mirando una estampa de Jesús crucificado (julio de 1887): ante la *ingratitude* de los hombres, brota el dolor por una sangre que nadie se apresura a recoger, un dolor íntimo y de amor; querrá ser la receptora de esa sangre para luego derramarla sobre las almas. A la sangre se une el grito de Jesús: «¡Tengo sed!», interpretado en el sentido clásico de sed de almas y despertando el deseo de salvación de «los grandes pecadores»¹⁵⁹. Este es el núcleo místico y cristológico de la *redamatio*, en el que existe un vínculo profundo de amor con Jesús y con los hombres por los que él se ha entregado.

La concreción de esta gracia será *el caso Pranzini* (1887): no aparece la palabra *reparación*, pero es un acto de espiritualidad reparadora. Contiene la ofrenda de «los méritos infinitos de Nuestro Señor y los tesoros de la santa Iglesia»¹⁶⁰ y la conduce a vivir su misión de salvar almas como «un verdadero intercambio de amor»¹⁶¹. El efecto sanador en ella es hacerla salir del estrecho círculo en el que daba vueltas y vueltas.

Otro aspecto de este proceso es la relación entre el amor y el sufrimiento. En torno a las primeras comuniones, el Ms A sitúa un cambio: «sentí nacer en mi corazón un *gran deseo de sufrir*. [...] El

¹⁵⁷ Ms C, 35r.

¹⁵⁸ Ms A, 45v.

¹⁵⁹ Id.

¹⁶⁰ Ms A, 46r.

¹⁶¹ Ms A, 46v.

sufrimiento se convirtió en mi sueño dorado. [...] Hasta entonces había sufrido sin *amar* el sufrimiento; a partir de ese día sentí por él verdadero amor»¹⁶². Estas palabras hay que comprenderlas en el marco en que se sitúan: la experiencia de comulgar como recibir la «visita de Jesús» y el deseo de un amor exclusivo por él que modifica su relación con los consuelos de la tierra, la libera del miedo a sufrir y la atrae hacia el camino de la cruz. Como ha señalado Meester, «si desea el sufrimiento, es para poder amar y para corresponder al amor con un amor exclusivo»¹⁶³. Este cambio en su vivencia nos permite hablar de una línea afectiva, y no de una percepción de un Dios que exige el sufrimiento para reparar la relación con él. Desde su profesión, Teresa se adhiere a Jesús solo; no al sufrimiento, sino a Jesús, deseando que él lo sea todo para ella; pero es el sufrimiento el que purifica para que este amor a Jesús pueda ser, en efecto, exclusivo¹⁶⁴.

Sin duda, el hito fundamental de la vivencia reparadora en el Ms A es la *Ofrenda al amor misericordioso*, del 9 de junio de 1895, que ella introduce con estas palabras: «recibí la gracia de entender mejor que nunca cuánto desea Jesús que le amemos»¹⁶⁵. Aparecen elementos claves de esta espiritualidad: el deseo de salvación de las almas, el reconocimiento del amor primero de Dios y de sus gracias, el ofrecimiento de los méritos de Jesús, a los que une también los de los santos, los ángeles y la Virgen, el deseo de consolar a Jesús por «la ingratitud de los malos», el ofrecimiento de sí misma; éste se expresa en lenguaje victimal: como «víctima de holocausto» en la línea de la consumación de un sacrificio en el que el fuego del amor divino, «Amor misericordioso», toma posesión de la víctima. Se ha señalado el enorme contraste entre esta ofrenda y el relato que Teresa conoció sobre la muerte de la carmelita de Luçon, sor Marie de Jesús, con una terrible agonía habiéndose ofrecido como víctima

¹⁶² Ms A, 36r.-v.

¹⁶³ MEESTER, *Dinámica de la confianza*, cit., 105.

¹⁶⁴ J. CLAPIER, «Thérèse de Lisieux et la souffrance humaine», *Communio* 30 (2005) 111-122. G. GAUCHER, «“Pour la souffrance du corps, je suis un petit enfant”», *Communio* 22 (1997) 29-44.

¹⁶⁵ Ms A, 84r. La *Ofrenda* es la Or 6.

a la justicia divina¹⁶⁶. También hay que recordar que, durante este tiempo, Teresa ha intentado comprender la enfermedad y muerte de su padre desde las claves del ofrecimiento victimal al amor divino y de la contemplación de la Santa Faz. La revelación de la misericordia divina sería el núcleo transformador y liberador de la experiencia de Teresa en relación con la herencia de la reparación moderna: el amor, la misericordia, el martirio y el abrazo han sustituido al temor, la justicia, la destrucción y la muerte.

4.2 Oraciones reparadoras de la época del Ms A

En este marco temporal, es interesante detenernos en unas oraciones en las que el lenguaje de la reparación es más explícito. Forman parte de su servicio sor Marthe de Jesús, hermana conversa¹⁶⁷ y por eso han sido llamadas oraciones *pedagógicas*¹⁶⁸, aunque con tal calificativo se distancia a la propia Teresa de su contenido, formulado para ayudar a otra persona, como si no lo compartiera del todo. En la n° 4, *Homenaje a la Santísima Trinidad*, escrita en febrero de 1894 para ella misma y para sor Marta, el motivo de la reparación son las blasfemias de los pecadores. Recordemos la vigencia en el Carmelo de la corriente de Marie de Saint-Pierre; esta, al referir su primera revelación sobre este tema (1843), había puesto en boca de Jesús estas palabras:

Par la blasphème le pécheur m'attaque en face; il me maudit ouvertement, anéantit sa rédemption et prononce lui-même sa condamnation. C'est le péché du démon; c'est comme une flèche empoisonnée qui blesse continuellement mon cœur; je veux qu'on me donne une flèche d'or qui le blesse avec délices et cicatrise les blessures de malice que lui font les pécheurs¹⁶⁹.

El mismo Jesús habría dictado a la carmelita una oración de alabanza a su santo nombre, que sería la «flecha de oro» de la reparación. Las blasfemias y la profanación del domingo eran pecados contra los

¹⁶⁶ LANGLOIS, *Thérèse de Lisieux et la miséricorde*, cit., 45-47.

¹⁶⁷ La vida de Marta de Jesús no fue fácil, marcada por la orfandad, un carácter difícil y poca inteligencia, pero franca, de buen corazón y devota, según la circular escrita a su muerte (1916) por sor Inés de Jesús (ACL).

¹⁶⁸ GAUCHER, *Santa Teresa de Lisieux*, cit., 441.

¹⁶⁹ *Vie de la sœur Marie de Saint-Pierre*, cit., 95-96.

tres primeros mandamientos del decálogo, provocadores de la cólera de Dios; Francia, que había incurrido en ellos, era comparada con una víbora que desgarraba las entrañas de la misericordia divina, de modo que esta sería desplazada por la justicia¹⁷⁰; el cumplimiento de las amenazas sólo sería evitado mediante la «reparación pública» en todas las ciudades del país: «Ay de las que no hagan esta reparación»¹⁷¹.

En la oración de Teresa, el fin de reparar las blasfemias se expresa en un lenguaje totalmente distinto, metafórico y poético: se trata de «formar un concierto con todos los pequeños sacrificios»; en lugar de los sonidos dolorosos de las blasfemias, las dos carmelitas ofrecerán «los cantos de los pajarillos del cielo» con su alabanza; en lugar de la indiferencia de las almas, esperan que el Señor haga vibrar en las suyas la melodía de una lira armoniosa; frente a quienes corren tras las riquezas (alusión a la profanación del domingo), ellas atesorarán «diamantes y piedras preciosas», lágrimas y sacrificios; y, finalmente, «recogerán el perfume de las flores, deseando reparar así las indelicadezas que te hacen sufrir las almas sacerdotales y religiosas»¹⁷². La reparación es aquí, para Teresa, no la obra que puede evitar que la espada de la divina justicia descargue su furor sobre los pueblos, sino la recopilación de pequeños gestos de amor con los que consolar al Dios trinitario.

Del 16 de julio de 1895 —su *Ofrenda* al amor misericordioso fue el 9 de junio— es una *oración a Jesús en el sagrario*, escrita para la misma sor Marta de Jesús, para que la rezara diariamente en su visita al Santísimo al final de la jornada, momento que incluía el examen de conciencia. Su importancia radica en el hecho de que es el único texto en que Teresa llama a Jesús *Reparador*: Comienza invocándole como «Dios escondido en la prisión del sagrario» y expresando la gratitud por los beneficios recibidos y la petición de perdón por las faltas cometidas. La delicadeza de Teresa por su compañera de noviciado, así como su propia sensibilidad espiritual, se reflejan en el hecho de

¹⁷⁰ *Ibid.*, 110 y 367.

¹⁷¹ *Ibid.*, 111 y 368.

¹⁷² Or 4.

que las palabras de arrepentimiento no son de autoculpabilización, sino de tristeza por no haber sido enteramente fiel, en la línea de un deseo incumplido; al mismo tiempo, renovaba la confianza en la misericordia del Señor. La reparación se expresaba así:

Te ofrezco todos los latidos de mi corazón como otros tantos actos de amor y de reparación, y los uno a tus méritos infinitos. Y te pido, divino Esposo mío, que seas tú mismo el Reparador de mi alma y que actúes en mí sin llevar cuenta de mis resistencias. En una palabra, ya no quiero tener más voluntad que la tuya. Y mañana, con la ayuda de tu gracia, volveré a comenzar una vida nueva, cada uno de cuyos instantes será un acto de amor y de renuncia¹⁷³.

Recordemos que el final de su *Ofrenda al amor misericordioso* manifestaba el deseo de renovarla con cada latido de su corazón y que, tras realizarla, sintió el efecto santificador y transformante de ese amor divino; así lo dirá en el Ms A:

Sí, desde aquel día feliz, me parece que el Amor me penetra y me cerca, me parece que ese *Amor misericordioso* me renueva a cada instante, purifica mi alma y no deja en ella ni rastro de pecado. Por eso, no puedo temer el purgatorio¹⁷⁴.

Podemos entender que esto es lo que Teresa está viviendo al escribir la oración para sor Marta: la conciencia de que es el Amor misericordioso el que la renueva, la purifica, la santifica. Y esto es lo que también desea a su compañera: la posibilidad de *un nuevo comienzo*, la posibilidad de que cada instante se convierta en un acto de amor y de renuncia, radica en la acción reparadora de Jesús.

Al año siguiente de la *Ofrenda*, es significativa la *Consagración a la Santa Faz*, escrita para ser realizada el 6 de agosto de 1896, fiesta de la Transfiguración del Señor, por ella misma y otras dos carmelitas que llevaban esta advocación en su nombre religioso, sor Genoveva (Celina) y sor María de la Trinidad. Es también una oración reparadora, que recoge de la tradición heredada el deseo de enjugar el rostro de Jesús y de consolarle «del olvido de los malvados»; sin

¹⁷³ Or 7.

¹⁷⁴ Ms A, 84r.-v.

embargo, está ausente el lenguaje de las injurias, ultrajes y salvazos de la Pasión; las menciones al mal son el olvido y el desprecio hacia un Jesús cuyo rostro está escondido a sus ojos. Toda la oración está escrita en un lenguaje de amor, porque quienes se consagran han comprendido «el lenguaje de amor» de Jesús, que se presenta como el Amado del *Cantar de los Cantares*, con la faz cubierta de rocío (Ct 5,2). Esta Faz adorable, la mirada divina y la sed son el centro de la oración, mientras que la acción reparadora por parte que las carmelitas consiste en oír la voz de Jesús, consolarle, recoger sus lágrimas —diamantes «para comprar con su valor infinito las almas de nuestros hermanos»— y apagar su sed en ellas mismas si tuvieran «el amor de todos los corazones». Los ecos de las oraciones de Tours —«necesitamos almas»— tienen un sentido misionero —«almas de apóstoles y de mártires»— para poder «inflamar con tu Amor a la multitud de los pobres pecadores»¹⁷⁵.

CONCLUSIÓN

El recorrido que hemos hecho nos permite afirmar que el amor es la clave de la transformación en Teresa de la espiritualidad reparadora. Aparece dicho ya, de forma muy espontánea, en carta a Celina de 20 de octubre de 1888; al reconocer la falta de fuerzas para practicar la virtud, dice:

pero con un acto de amor, aun no gustado, todo queda reparado y con creces: Jesús sonríe, nos ayuda, aunque parezca que no, y nuestro pobre y débil amor enjuga las lágrimas que los malos le hacen derramar. El amor todo lo puede: las cosas más imposibles no le parecen difíciles. Jesús no mira tanto la grandeza de los actos, ni siquiera su dificultad, cuanto el amor que nos mueve a hacerlos¹⁷⁶.

Esta dimensión reparadora llegará a su culminación en la etapa final de su vida, que aquí no podemos abarcar. Pero, para corroborar aún el núcleo profundo que le da dinamismo, la encontramos también en el poema *Vivir de amor*, escrito en la víspera del miércoles de ce-

¹⁷⁵ Or 12.

¹⁷⁶ Cta 65.

niza de 1895. Vivir de amor es su vocación y su deseo, y este amor incluye la experiencia de que Dios ha borrado las huellas del pecado con un amor que es llama divina y purificadora, e incluye también el querer ser Verónica —«enjuagar tu Faz»— y la oración de intercesión —«alcanzar el perdón al pecador»—, con una alusión incluso a la blasfemia, que ella borra con su canto de amor y adoración. El hecho de que esta dimensión reparadora aparezca en un poema tan íntimo, espontáneo y querido por Teresa, dice mucho de lo inserta que estaba esta dimensión en su espiritualidad.