

La reparación como testimonio del amor de Dios al mundo

Reflexiones para una renovación de la espiritualidad reparadora

María Jesús FERNÁNDEZ CORDERO
Universidad Pontificia Comillas, Madrid

1. Decir hoy la “reparación”

Recogiendo el deseo de Dietrich Bonhoeffer de hablar de Dios «en medio de la aldea», recordaba Bruno Forte el lugar de la teología que, como «humilde servidora de la Palabra», debe hablar el lenguaje de los hombres, «las palabras de su tiempo», asumiendo la densidad de la historia y el peso de la vida que llevan consigo. Y advertía: «Un pensamiento teológico que no supiera captar el nexo de los misterios con la búsqueda del sentido último de la vida y de la muerte de los hombres no sería más que escolástica decadente, fórmula vacía, huesos secos»¹.

Considerando esto, es legítimo preguntarnos por la pertinencia y el lugar de la palabra “reparación” en el lenguaje teológico de nuestro tiempo y en la pastoral. En efecto, para muchas sensibilidades se trata de una palabra del pasado, ligada a formas de devoción y a prácticas que han quedado atrás. Utilizarla equivaldría a empeñarse en mantener viejos esquemas carentes de significación actual. Tal postura se fija en connotaciones que, adheridas a la palabra por los caminos de la historia religiosa, como luego veremos, hoy nos resultan negativas. Sin embargo, quedarnos ahí nos impediría reconocer que “en medio de la aldea” se habla de “reparación”.

En efecto, la palabra llega a ser término técnico en distintas disciplinas: el derecho, la psicología, la moral, la perspectiva de los derechos humanos.... En el pensamiento judío posterior al Holocausto es significativa la noción de *Tikkun Olam* (*reparar el mundo*): siendo algo propio de Dios, también el judío lo busca en actitud religiosa (Torá, plegaria y *mitzvot*, mandamientos) elevando, con el auxilio divino, un «impulso de abajo» que, por fragmentario que sea, llama al «impulso de arriba» hacia una renovación que pueda ser buena noticia para el mundo².

No hace mucho, el profesor de semiótica Massimo Leone afirmaba: «“Reparación” es un concepto central en las culturas contemporáneas»; subrayaba su importancia para las colectividades y para los individuos, y su diferente sentido según los contextos culturales. Explorando relatos sobre el cristal roto como símbolo de la catástrofe, señalaba que para la cultura grecorromana era absurda la idea de reparar lo irreparable; en contraste, el mensaje de que «Cristo venció la muerte» hizo que muy pronto los textos

1 B. Forte, *La teología como compañía, memoria y profecía*, Sígueme, Salamanca 1990, 14. Bonhoeffer utilizó la expresión “en medio de la aldea” para reivindicar el lugar de la teología en la vida misma de los hombres, no sólo allí donde fracasan las fuerzas humanas. A su vez, Bruno Forte recordaba la complejidad de ese lugar: «En el centro de la aldea está el silencio de la iglesia y el ruido del mercado, la fiesta de la alabanza y el duro peso de la blasfemia».

2 E. L. Fackenheim, *Reparar el mundo. Fundamentos para un pensamiento judío futuro*, Sígueme, Salamanca 2008.

cristianos —los apócrifos, las hagiografías— se llenaran de «santos reparadores»; hoy, en cambio —concluye el autor—, el hombre occidental «es incapaz de contemplar la catástrofe con resignación sincera, e igualmente incapaz de creer en una santidad reparadora»³. ¿No nos resulta interpelante que las demandas de reparación que emergen en las comunidades y en las personas no encuentren la salida sanadora por la que claman? ¿Es esto siempre así? ¿De verdad no hay una santidad reparadora? Sin embargo, la persistencia secular de la idea de reparación en las culturas ofrece preciosos ejemplos de su bondad hasta en la misma vida material. Así, los maestros japoneses del *Kintsukuroi* (arte de recomponer lo roto) reparaban las piezas de cerámica rellenando con oro las grietas que delataban la rotura: cicatrices doradas visibles, que simbolizaban la belleza en la fragilidad, y que a un cristiano le evocan las llagas de la pasión en el Resucitado, «la huella de Dios en las cicatrices de la historia», la llamada de los profetas y de Jesús mismo a unirnos a la acción re-creadora de Dios hacia una humanidad rota⁴.

Existe una conciencia de “lo irreparable” para las fuerzas humanas, pero también la convicción de la necesidad y la exigencia ética de reparar hasta donde se pueda. Por ejemplo, no deja de ser significativo que en el mundo jurídico la reparación forme parte esencial del concepto de “justicia restaurativa”, o que haya surgido la noción de “reparación integral”, precisamente a partir de la conciencia de la desproporción entre el daño que supone la violación de los derechos humanos y una reparación meramente material, concretada muchas veces en una indemnización económica⁵. Esta expresión, *reparación integral*, llama a abarcar muchos más aspectos personales y sociales que resultan afectados por un daño, pero, al mismo tiempo, reconoce la dificultad humana para lograr una reparación capaz de sanar la entera realidad.

Y, sin embargo, pese a esta conciencia de lo irreparable, el mundo actual ofrece también historias admirables en las cuales la reparación, por insuficiente que nos parezca desde fuera, permite canalizar el arrepentimiento y avanzar en el camino del perdón y la reconciliación. *Reparar* forma parte de procesos orientados a recuperar el rostro humano del otro, perdido en los procesos generadores de violencia, y a alcanzar una convivencia nueva, que no es la previa al enfrentamiento (no es nunca como si no hubiera pasado nada), pero es la única posibilidad de abrir el futuro y de mostrar lo mejor del ser humano allí donde todo había quedado arrasado por lo peor⁶.

Abundando en la exigencia de reparación, no hemos de olvidar que la Iglesia misma está llamada a reparar el daño que sus miembros causan al prójimo. El papa Francisco, al referirse al sufrimiento «vivido por muchos menores a causa de abusos sexuales, de poder y de conciencia cometidos por un notable número de clérigos y personas consagradas», ha afirmado: «nunca será suficiente lo que se haga para pedir perdón y reparar el daño causado»⁷.

Ya en el ámbito de la teología y la espiritualidad, si se quiere (re)descubrir la hondura teológica de la reparación se hace necesario evitar la identificación en exclusiva con su formulación “moderna”, es decir, con la espiritualidad de Santa Margarita María de Alacoque, sus experiencias en el convento de la orden de la Visitación en Paray-le-Monial y las prácticas devocionales que de ella derivaron⁸. Esta

3 M. Leone, «Semiótica de la reparación», en N. G. Pardo Abril (ed.), *Semióticas: Materialidades, discursividades, y culturas*, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá 2017, 142-59; consultado en: https://www.academia.edu/31892830/2017_-_Semiótica_de_la_reparación.

4 J. Tatay, «El arte de recomponer lo roto», *Ecclesia* LXXIX, 3989 (1 de junio de 2019) 6-7.

5 A. J. Roussset Siri, «El concepto de reparación integral en la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos», *Revista Internacional de Derechos Humanos*, I/1 (2011) 59-79.

6 Podemos acercarnos a valiosas experiencias de este tipo en M. Prieto Ursúa – A. Ordóñez Carabaño – P. Úcar Ventura – J. García de Castro Valdés, *Ruanda se reconcilia. Historias de paz y perdón*, Mensajero, Bilbao 2019. Una historia de este camino específico de reparación en 102-121. El lugar de la reparación en estos procesos en 27-28.

7 *Carta del Santo Padre Francisco al Pueblo de Dios* (Vaticano, 20 de agosto de 2018).

8 Es significativo que E. Glotin inicie así su estudio de la voz «Réparation» en el *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique* (t. XIII, col. 369-413, en adelante *DSp*): «Le mot est pris au sens de la spiritualité moderne; validé par l'encyclique *Miserentissimus Redemptor* (=MR, 1928), il est historiquement marqué par le 17^e siècle français et l'expérience typique de sainte Marguerite-Marie † 1690». Sin embargo, el mismo estudio abunda en referencias bíblicas y explora la tradición de la Iglesia.

formulación moderna, que hay que comprender desde el contexto en el que nace (la división religiosa de Francia, la llamada escuela francesa de espiritualidad, los ritos de *amende honorable* o desagravio del honor ofendido) y desde los contextos que favorecieron su prolongación en el tiempo, supone una interpretación de la reparación muy ligada a la teología de esa época, que no tiene por qué aprisionar las más amplias perspectivas que podemos explorar hoy.

Así pues, volver a pronunciar la palabra *reparación* significaría repensarla desde la Escritura, la tradición y la historia, y desde las necesidades y los anhelos de hoy; resituarla en los contextos culturales actuales, entre las palabras de nuestro tiempo; y pronunciarla con la vida, en toda su profundidad y amplitud.

Respecto a lo primero, un intento de repensar la reparación lo ha constituido un libro al que remito desde el principio para un estudio detenido y una reflexión actual: *Retorno de amor*⁹. Aquí puede el lector situar este término en relación con otras palabras que expresan la salvación¹⁰; puede hallar una clarificación de los múltiples significados del concepto desde sus antecedentes en los textos bíblicos¹¹, un recorrido por la historia de la espiritualidad reparadora¹² y su identificación en dos de sus más importantes lugares litúrgico-sacramentales: la penitencia y la eucaristía¹³. El título de la obra se inspira en la categoría paleocristiana de la *redemptio* como una de las raíces más profundas del concepto de reparación. Tanto la reflexión teológica como el recorrido histórico dan cuenta de las luces y las sombras que han envuelto la reparación: líneas que han comprometido seriamente la imagen de Dios y la relación del cristiano con el mundo; identificar estas sombras es fundamental para cualquier intento de vivir hoy una espiritualidad reparadora; pero también la mejor dinámica de la *redemptio* apunta a la luz de los místicos como indicadores de la más auténtica experiencia de reparación, enraizada en el corazón de Cristo.

Desde aquí es posible situar la reparación entre palabras de hondo significado para el hombre de hoy. Así lo hace Nuria Martínez-Gayol cuando se propone «Pensar la Reparación desde *el sufrimiento, la compasión y la justicia*»¹⁴, tres cuestiones siempre fundamentales y vivas en nuestros días. Cabría citar también la reflexión de Carolina Montero para fundamentar un dinamismo ético según la tríada *vulnerabilidad, reconocimiento, reparación*¹⁵, que parte de la universal experiencia de ser vulnerables, seres heridos y a la vez hirientes. En ambos casos descubrimos que las categorías utilizadas conducen a una amplia sinfonía de palabras con las que tiene que ver la *reparación*: sustantivos como víctimas¹⁶, solidaridad, dignidad, verdad, justicia, misericordia, esperanza, amor, salvación..., verbos como restituir, sanar, curar, cuidar, perdonar, reconciliar, recrear, salvar, amar...

Por otra parte, una pastoral que busque difundir la espiritualidad reparadora ha de evitar incurrir de nuevo en los desenfoces del pasado. Alimentarse del evangelio y de los grandes místicos y escuchar las necesidades de los hombres es el mejor camino para ello, descubriendo así un hontanar de riqueza muy

9 N. Martínez-Gayol (dir.), *Retorno de amor. Teología, historia y espiritualidad de la reparación*, Siervas Seglares de Jesucristo Sacerdote – Ediciones Sígueme, Salamanca 2008.

10 A. Cordovilla Pérez, «El camino de la salvación», *Ibid.*, 17-64.

11 N. Martínez-Gayol, «Variaciones alrededor de un concepto», *Ibid.*, 65-120.

12 N. Martínez-Gayol, «Pre-historia de la espiritualidad reparadora. Patrística y Edad Media», *Ibid.*, 123-179; M. J. Fernández Cordero, «Historia de la espiritualidad reparadora. Edad Moderna y Contemporánea», *Ibid.*, 181-260.

13 F. Millán Romeral, «Una expresión litúrgica de la reparación. La satisfacción penitencial», *Ibid.*, 263-314; N. Martínez-Gayol, «La eucaristía, espacio de reparación», *Ibid.*, 315-359.

14 Este ensayo constituye el primer capítulo de N. Martínez-Gayol, *Los excesos del amor. Figuras femeninas de Reparación en la Edad Media (siglos XIV-XV)*, San Pablo – Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2012, 21-91. La cursiva en el título del capítulo es mía.

15 C. Montero, *Vulnerabilidad, reconocimiento y reparación. Praxis cristiana y plenitud humana*, Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile 2012.

16 N. Martínez-Gayol, «La reparación como compromiso con las víctimas», en M. J. Fernández – H. Pizarro, *Dignidad y resistencia. Compromiso con las víctimas*, San Pablo, Madrid 2015, 321-398.

superior a las estrecheces con las que se ha planteado en determinadas épocas. Para clarificar mejor estos riesgos, podríamos hacer referencia a algunos pasajes evangélicos.

En el libro de Ermes Ronchi *Las preguntas escuetas del Evangelio*, que recoge las meditaciones propuestas al Papa Francisco y a la Curia Romana durante unos ejercicios espirituales en la cuaresma de 2016, hay un capítulo dedicado al pasaje de Lc 7,36-47: el encuentro, en casa de Simón, el fariseo, con una mujer que se presenta con un frasco de alabastro lleno de perfume y riega los pies de Jesús con sus lágrimas¹⁷. La pregunta de Jesús, «Simón, ¿ves a esta mujer?», nos hace caer en la cuenta de la ceguera en la mirada del fariseo: Simón *no ve a esta* mujer porque —como señala Ronchi—, «no ve más que una historia de transgresiones»¹⁸. Es «la mirada que juzga», cuyo error es poner al pecado en el centro de la relación entre el hombre y Dios, «haciendo del mismo el eje fundamental de la religión»¹⁹. He aquí un impresionante contraste: «Las miradas de escribas y fariseos se fijan en el pecado, y por eso son violentas; la mirada de Jesús repara en la fragilidad, y no produce nunca violencia»²⁰. «Para Jesús, mirar y amar eran lo mismo. Para Simón, mirar y juzgar eran todo uno»²¹. Pese a la autosuficiencia y pretendida superioridad de Simón sobre esta mujer, es ella la que verdaderamente conoce a Dios y por eso llega a hacer esos gestos —¿escandalosos, excesivos?— de amor.

He escogido este pasaje porque la historia nos muestra que la espiritualidad reparadora es vulnerable ante la tentación del fariseísmo, el legalismo, el moralismo. Es comprensible, pues ha de batirse con cuestiones tan serias como el pecado, el mal, el dolor, y puede llegar a creer que la cuestión del pecado lo dice todo en la relación con Dios, que la ley define esa relación, o que el dolor es lo que tiene valor redentor. Se cae en el peligro de reproducir la mirada de Simón o, también, la de aquel otro fariseo que sólo se veía a sí mismo, y lo hacía con la autocomplacencia de no ser como los otros, «ladrones, injustos, adúlteros, ni como ese publicano» (Lc 18,11). Entonces se proyecta sobre Dios nuestra justicia humana de tal modo que su imagen queda deformada: no se llega a entrar en el corazón de Dios y, por supuesto, tampoco en el del prójimo.

2. La teología reciente de la reparación desde su formulación moderna

Desde el foco espiritual de Paray-le-Monial (siglo XVII) se ha identificado la reparación y la vocación reparadora fundamentalmente como el movimiento de amor dirigido al Corazón de Cristo con la intención de reparar por las ofensas de los pecados de los hombres. Se insistía en reparar por los propios pecados y en compensar o suplir la ingratitud de los pecadores²², aunque una de las dimensiones que gozó de mayor aceptación fue la llamada *reparación consoladora*, en la idea de consolar hoy a Cristo por lo que sufrió en la pasión y por lo que sufre a causa de las irreverencias e injurias recibidas en la eucaristía²³.

En torno a la necesidad de ambas cosas se ha desarrollado hasta la actualidad la reflexión teológica. Así, por ejemplo, Cándido Pozo (1925-2011) partía de nuestra debilidad para cumplir los compromisos de

17 E. Ronchi, *Las preguntas escuetas del Evangelio. Meditaciones propuestas al Papa Francisco y a la Curia Romana*, Paulinas, Madrid 2017, 71-87.

18 *Ibid.*, 76.

19 *Ibid.*, 74-75.

20 *Ibid.*, 81.

21 *Ibid.*, 84.

22 En una obra de 1950 se presentaba el sentido de la reparación en el vocabulario cristiano corriente como «ofrecer a Dios (Señor nuestro) una compensación por las faltas ajenas; no que en ella se excluya la reparación por uno mismo, sino que se insiste más en el pensamiento de los pecadores: ofrecer por amor y ofrecerse por lo que debería ser ofrecido a nuestro Señor y en realidad no le es ofrecido por la mala voluntad de los hombres». R. Plus, *El Sagrado Corazón y la reparación*, Bilbao 1950, 37.

23 A. Pellín, «La reparación consoladora en el culto al Sagrado Corazón de Jesús», en R. Vekemans (ed.) *Cor Christi. Historia, Teología, Espiritualidad y Pastoral*, Bogotá 1980, 585-624; J. A. Eguren, *Permaneced en mi amor. La reparación consoladora. Su doctrina. Su práctica*, Bilbao 1981.

nuestra consagración (bautismal, religiosa, al Corazón de Cristo) para afirmar que tenemos que «presentarnos siempre ante Dios como pecadores» y «quien cada día necesita sinceramente pedir perdón, tiene que pasar a una actitud con la que desea satisfacer por aquello en que falló»; además, la exigencia de la caridad le llevará a extender la petición de perdón y el deseo de satisfacer también por los hermanos «y abarcar así la gran decepción que la humanidad produce a Cristo que habiendo dado todo por ella, no recibe de ella más que ofensas, fallos e injurias»²⁴. En esta perspectiva, y basándose explícitamente en Santa Margarita María de Alacoque, la reparación se dirige o «se debe» al Corazón de Cristo; no obstante, considerando a Cristo como Mediador, se trataría de «reparar a Dios Padre uniéndose al sacrificio de Cristo que se hace presente cada día sobre el altar»²⁵.

En la misma línea se situaría Luis M^a Mendizábal (1925-2018), aunque subrayaba los aspectos más personalistas: «Cristo no es insensible a nuestra respuesta a su amor»; y abría la noción hacia la caridad fraterna: «La injusticia no es una simple cuestión entre hermano y hermano, sino que toca al Corazón de Cristo: “Lo que hacéis a uno de estos, a mí me lo hacéis” (Mt 25,40). Esta es una verdad teológica de grande importancia que condiciona la doctrina de la reparación»²⁶. Hablaba de la reparación «a Dios ofendido», si bien interpretaba la ofensa desde la vulnerabilidad en la que el amor coloca a Dios: «Es el amor de Dios el que, llegando hasta el hombre y amando al hombre, le hace de esta manera afectivamente vulnerable por la respuesta del hombre. No es pues el hombre el que hiere a Dios, es el amor de Dios al hombre el que le hace vulnerable»²⁷. No es que el pecado alcance a Dios, sino que es Dios el que se deja afectar por amor.

La exposición de Mendizábal sobre la pasión de Cristo como reparación enfatiza el sufrimiento. Obviamente, es por amor por lo que Cristo abraza el sufrimiento. En consecuencia, también para el cristiano el acento está puesto en «el acto de sufrir», es decir, en el acto personal por el cual «abraza su sufrimiento como aceptación de la condición pecadora del hombre en la visión profunda de la ofensa de Dios que desea reparar»²⁸. La reparación consistiría en «un con-sufrir con Cristo», participando en las disposiciones de su Corazón, lo cual es una gracia. El punto más profundo de unión con Cristo estaría en asumir «la condición dolorosa y pecadora de la humanidad con el mismo amor con el que Cristo lo ofrece al Padre», lo cual supone, a su vez, «la unión más profunda con nuestros hermanos hasta asumir la misma condición ante Dios, hasta identificarnos con ellos, sabiendo que la condición del hombre actual está radicada y repercute en el Corazón de Cristo»²⁹. El lenguaje que predomina en esta línea es el del «sufrimiento reparador», el dolor convertido en «una penitencia voluntaria», la contemplación de la pasión como «iniciación al dolor cristiano». La diversidad de las vocaciones especiales o particulares a la vida de reparación se modularía según la sensibilidad espiritual: orientada al Padre, orientada a Cristo, o sensible a pecados o ingratitudes concretas de la humanidad, como puede ser la reparación a Cristo en la eucaristía. En todo caso, estamos ante una reparación entendida como movimiento del cristiano, en unión con Cristo, hacia el Padre, motivada por la ofensa del pecado.

Mendizábal procuraba huir de una concepción excesivamente jurídica de la reparación, y por eso subrayaba los rasgos más personales y afectivos. Procuraba clarificar la cuestión de la «vulnerabilidad afectiva de Dios»³⁰, pero la hacía consistir en la «ofensa personal» que constituye el pecado en el ámbito del

24 C. Pozo, «Aspectos teológico-doctrinales: la consagración y la reparación», en P. Cervera Barranco (ed.), *Enciclopedia temática del corazón de Cristo*, BAC, Madrid 2017, 707-726; las citas en 719, 720 y 721. En adelante me referiré a esta obra, que recopila artículos y estudios diversos, como ETCC.

25 C. Pozo, «La reparación al Corazón de Cristo y las nuevas tendencias cristológicas», en ETCC, 734.

26 L. M. Mendizábal, «Líneas para una teología de la reparación», en ETCC, 742-743.

27 *Ibid.*, 747.

28 *Ibid.* 750.

29 *Ibid.* 752.

30 L. M. Mendizábal, «La teología actual del cuasi-sufrimiento de Dios», en ETCC, 756-785. Cuidaba de distinguir esta teología de la *Theologia Crucis* protestante (en ésta el anonadamiento de Dios afecta a la sustancia divina, mientras que en

amor. El contenido esencial de esta ofensa es la falta de reciprocidad: de la vulnerabilidad del amor se deduce «que, siendo el amor de Dios a cada hombre personalísimo, el pecado de cada hombre afecta personalísimamente el Corazón de Dios. Y que tanto más le *hiere* (...) cuanto más ha volcado Dios en ese hombre sus predilecciones de amor»³¹. Advertía que no se trata de un amor propio herido, pero sí de un «amor frustrado» a causa del rechazo, las ofensas, el desamor de los hombres. En esto consistiría *la ira de Dios*, o «la tristeza airada de Dios», aunque ésta siempre es pasajera mientras que su misericordia es eterna³².

Mendizábal mantenía la vinculación entre reparación y devoción al Corazón de Jesús, entendiendo que expresaba su raíz teológica:

«Toda nuestra respuesta al amor, al Corazón de Cristo tiene como punto de partida nuestra participación en el Corazón de Dios. Nosotros llegamos a amar en cristiano, porque primero ha descendido a nosotros el amor de Dios. Se nos ha dado en el Espíritu Santo, que viene a formar en nosotros un corazón como el de Cristo. (...)

¿Qué lleva consigo ese amor? Lleva consigo una identificación como la de Cristo con el Padre: “El Padre y yo somos una misma cosa”. Y esa identificación de amor con el Padre se identifica también con los hombres, y se hace hombre por amor a nosotros. Esto es lo que vemos en el Corazón de Cristo: uno con el Padre, uno con los hombres por el amor. Así en nosotros, análogamente, cuando se nos infunde ese Corazón de Cristo, nos transforma interiormente hasta irnos haciendo también uno con el Padre y con Cristo, y uno con los hombres. Esa doble línea constituye la estructura fundamental de nuestro ser cristiano.

¿Y qué se sigue de este amor? Este amor nos lleva indudablemente a participar íntimamente de los sentimientos de Cristo, nos lleva a tener en nosotros sus mismas actitudes. Y así, en la fuerza de ese amor, cuando Cristo ve la ofensa del Padre, y ve al Padre ofendido, inmediatamente, esa ofensa del Padre le llega a Él al alma. Es la primera reacción; estamos en las bases de lo que es una reparación; estamos en los fundamentos.

La *reparación* no puede entenderse sin un amor que nos identifica con el Padre y nos identifica con los hombres. No puede entenderse sin un amor que es sensible a la ofensa del Padre y sensible, también, al mal de los hombres y al pecado. Cuando esa ofensa llega al alma de Cristo, nos debe llegar al alma a nosotros. Es señal de un corazón profundamente cristiano el sentir en sí hondamente la ofensa de Dios, de Cristo: esa realidad misteriosa, humana, pero profundamente real. Esa es la postura del hombre ante Dios. A quien está empapado de ese Espíritu, a quien está lleno de ese Corazón, no le dejan igual esas ofensas a Dios, no le deja igual el mal de la humanidad. Ese amor es sensible a la *ofensa* de Dios; entonces de ahí arranca el movimiento activo de la reparación. El movimiento consecuente, que todo él está fundado en ese amor sensible a la ofensa de Dios»³³.

Esto es lo que constituía para Mendizábal el núcleo de la reparación, su espíritu. Desde aquí, distinguía entre: una *reparación negativa*, evitar el pecado y quitar las injusticias del mundo (siempre que sea por ese amor, por el dolor de ver a Dios ofendido); una *reparación afectiva*, que es una respuesta de amor más intenso, de donde brota, con la luz del Espíritu, la sensibilidad concreta (hacia la eucaristía, hacia la

la teología católica la afectación divina se produce no en la esencia sino por el amor de amistad, libre y personal, de Dios al hombre) y se inspiraba en la segunda escolástica: «Los Salmanticenses se proponen este problema y responden que el pecado hiere a Dios *intrínsecamente* y no sólo extrínsecamente, aunque no efectivamente, sino *afectivamente*» (768).

31 Ibid. 781-782.

32 Ibid., 783.

33 L. M. Mendizábal, «La reparación, según las enseñanzas del Corazón de Cristo», en ETCC, 809-810.



cruz o la pasión de Cristo, en sentido de unión con los pecadores); y una *reparación afflictiva*, que sería *compadecer con Cristo*, al modo de María, «aceptar en amor, en un amor participado del Corazón mismo de Cristo, nuestra vida mortal con todos sus condicionamientos dolorosos»³⁴.

La perspectiva que acabamos de exponer es la culminación de una línea que ha alimentado la espiritualidad reparadora de generaciones de creyentes y que sigue siendo actual para muchas personas, grupos e instituciones³⁵. Ha contribuido a dotar a esta espiritualidad de intensidad afectiva y a ayudar a vivir el sufrimiento como ofrenda al Padre en comunión con Cristo. Sin embargo, cabe preguntarse si no se trata de una perspectiva que, en cierto modo, se deja ensombrecer por el protagonismo que otorga al pecado y al sufrimiento en la comprensión de la reparación.

3. Razones para una renovación de la teología de la reparación

Al hablar de renovación no nos referimos aquí a volver a impulsar sin más las prácticas reparadoras heredadas de los siglos XIX y XX, buscando recuperarlas tal cual, allí donde se han perdido, o intensificarlas donde existan. Se trata, más bien, como en toda renovación eclesial, de un volver a las fuentes para penetrar mejor el sentido de la reparación a la luz de la revelación cristiana, y de proponerla al mundo teniendo en cuenta el valor que la cultura actual otorga a la reparación entre las personas y las comunidades humanas, como apuntábamos al principio.

Hay varias razones por las cuales se hace necesaria la tarea de repensar la reparación más allá de la formulación moderna que hemos descrito, si queremos hacer de ella una palabra de nuestro tiempo, un quehacer pertinente y significativo, un cauce de evangelización.

En primer lugar, el pecado no puede erigirse en el protagonista que determine la relación con Dios (ni aún para repararlo) ni la mirada al mundo. En efecto, y volviendo a la escena evangélica en casa de Simón el fariseo, si la mirada a los otros sólo descubre “pecadores” deja de ver a los hombres y mujeres concretos y el proyecto que Dios ha soñado para ellos. En este sentido, la teología de la reparación, que todavía se apoya en la experiencia de Santa Margarita María de Alacoque y en las encíclicas de los papas Pío XI (*Miserentissimus Redemptor*, 1928) y Pío XII (*Haurietis Aquas*, 1956), debe tener en cuenta las coordenadas históricas en que se dieron³⁶ y entender los cambios culturales y eclesiales que se han producido desde entonces. Debe realizar una tarea de recepción del concilio Vaticano II y del magisterio de los papas hasta la actualidad para entender correctamente la relación con el mundo actual y comprender la reparación no desde la sombra del pecado de un mundo más o menos hostil a la Iglesia, sino a la luz de la Buena Noticia de salvación.

En segundo lugar, la teología de la reparación no debe dar lugar a que se interprete el sentido cristiano del sufrimiento como una aceptación resignada del mismo. Ni tampoco puede identificar la reparación como una especie de pago en moneda de dolor por la deuda del pecado, ni alimentar procesos de auto-victimación que pueden derivar en la búsqueda del sufrimiento. No hay que olvidar que este peligro se dio en la misma Santa Margarita María de Alacoque, que llegó a referirse a Cristo con el título de «mi Soberano Sacrificador» y a identificar la reparación con una vida cargada de oprobios, humillaciones, y toda clase de sufrimientos interiores y exteriores, que interpretaba como dados por su Sacrificador o

34 *Ibid.*, 816.

35 La idea de reparación del P. Mendizábal ha sido una de las más ampliamente difundidas en España, ligada a la devoción al Sagrado Corazón y desde cauces como el Apostolado de la Oración: él mismo fue presidente de su Secretariado Nacional (1968-1970) y luego Director Nacional (1979-1994). También desde una literatura de divulgación en que la reparación ocupa un lugar importante: L. M. Mendizábal, *In corde Iesu*, El Mensajero del Corazón de Jesús, Bilbao 1965; reeditada con el título *En el corazón de Cristo*, en 1979 y 1990 por Edapor (Editorial del Apostolado de la Oración) y más recientemente por Monte Carmelo, Burgos 2010.

36 Para un análisis de ambas encíclicas remito a M. J. Fernández Cordero, «Historia de la espiritualidad reparadora...», *Retorno de amor*, 244-250.

que buscaba ella misma en la mortificación³⁷. Si la teología de la reparación quiere tener hoy un lugar en la vida cristiana y en la evangelización, ha de integrar la lucha contra el sufrimiento, el dolor y los procesos generadores de víctimas.

En tercer lugar, la razón más importante para emprender una tarea renovadora deriva de la necesidad de situar más adecuadamente la reparación en relación con la totalidad del misterio salvífico. En efecto, no se puede ignorar que no todo ha sido bueno en la historia de la reparación, y que sus sombras tienen que ver con dos aspectos esenciales:

- Por una parte, lo que Sesboüé ha llamado el “cortocircuito” en la interpretación del sacrificio de Cristo en la cruz, por el cual el sufrimiento del Hijo es exigido por la justicia de un Dios irritado por el pecado; esto se puede apreciar en la misma Santa Margarita, que distanciaba y hasta oponía en Dios la justicia y la misericordia³⁸.
- Por otra, la ruptura de la solidaridad en el pecado, elemento esencial de la reparación, con lo cual se pervierte en su naturaleza más íntima. Esto, que no se da en los grandes místicos ni en los santos (la caridad les pone a salvo), es frecuente en la práctica pastoral cuando la reparación se fija en pecados públicos o en colectivos a los que se atribuye el pecado; entonces el motivo de los ejercicios de piedad o de las prácticas de reparación es el pecado de “los otros” del que uno se siente íntimamente ajeno³⁹.

Estos dos aspectos tienen que ver con la imagen cristiana de Dios y con el mandamiento del amor. Y ambos, a su vez, con el modo de comprender la actitud *reparadora* frente al mal y al sufrimiento, a que aludíamos en el motivo anterior.

4. Resituar la reparación en el dinamismo salvífico del amor de Dios

4.1. La *redamatio*, experiencia originante de la reparación

La categoría paleocristiana de la *redamatio*⁴⁰ puede constituir una clave fundamental para renovar la espiritualidad reparadora. En efecto, atraviesa toda su historia y es posible identificarla en las más profundas experiencias místicas y en las más sinceras expresiones de piedad y devoción popular; permanece incluso en formulaciones deficientes de la reparación. Se trata de la respuesta humana al amor divino,

37 Una síntesis de su experiencia y doctrina en M. J. Fernández Cordero, «Historia de la espiritualidad reparadora...», *Retorno de amor*, 230-238; más ampliamente, para comprender sus raíces en la situación religiosa de la Francia del siglo XVII, desde 213.

38 B. Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*, t. I, Secretariado Trinitario, Salamanca 1990, 72-76. El “cortocircuito” consiste en malinterpretar la entrega que Dios hace de su Hijo y atribuir al Padre su muerte en cruz, que es responsabilidad de los hombres. En el siglo XVII se da una «dramatización del castigo divino» que el autor muestra con textos de Grotius, Bossuet y Bourdaloue: un Dios vengador de las injurias descarga sobre su Hijo el castigo divino por todos los crímenes del género humano (82-85).

39 En los siglos XVI-XVII estos “otros” eran ante todo “los herejes”, en el marco de las guerras de religión de Francia, con su violencia iconoclasta (profanaciones, actos sacrílegos), y la Guerra de los Treinta Años (los otros son los enemigos). En el significativo ritual de la *amende honorable* realizada por la reina Ana de Austria en 1654, en reparación por los pecados contra la eucaristía, se pretendía rendir a Dios tributo por los que no lo hacían: «los herejes, ateos, blasfemos, magos, judíos e idólatras, y todos los infieles» (M. J. Fernández Cordero, «Historia de la espiritualidad reparadora...», *Retorno de amor*, 227). A partir de la Revolución Francesa, las colectividades portadoras del pecado, “los otros”, se identificarán por criterios ideológicos muy dependientes de los cambios políticos y sociales. Y todavía Pío XII, en su encíclica *Haurietis Aquas* de 1956, utilizaba, en la parte dedicada a la reparación, un lenguaje muy duro con el mundo extraeclesial, lenguaje que era expresión de una Iglesia a la defensiva (Ibid., 249). En este sentido, la espiritualidad reparadora se ha identificado a veces con corrientes ideológicas o sociales y ha pretendido reparar los pecados de quienes se alineaban en otras ideologías o movimientos (hostiles a la Iglesia o que ésta percibía como enemigos), en una ruptura impropia del espíritu reparador.

40 E. Glotín, «Réparation», *DSp.*, t. XIII, col. 377-378; N. Martínez-Gayol Fernández, «Variaciones alrededor de un concepto», *Retorno de amor*, 91-94.

caracterizada por la conciencia del don recibido, el agradecimiento y el deseo de correspondencia, que se traduce a la vez en alabanza y acción efectiva en la vida:

«¿Cómo pagaré al Señor todo el bien que me ha hecho?
Levantaré la copa de la salvación invocando su nombre.
Cumpliré mis promesas al Señor en presencia de todo el pueblo» (Sal 116,12-14).

Esta respuesta humana, que para el judío tomaba la forma de amor a Dios, a su nombre y a su Ley, se configura evangélicamente según el mandamiento nuevo de Jesús: «Amaos los unos a los otros, como yo os he amado» (Jn 15,12). La revelación del amor de Dios en Jesucristo nos revela también el camino de esta correspondencia de amor, pues «si Dios nos ha amado así, también nosotros debemos amarnos unos a otros» (1 Jn 4,11). La inseparabilidad del amor a Dios y del amor al prójimo (Mt 22, 34-40) caracteriza de tal modo la *redamatio* que hace de ésta una luz esclarecedora de todo movimiento reparador que busque volver a Dios un amor agradecido.

Ya en la *Epístola a Diogneto* aparece la idea de una *correspondencia al amor divino* que, fundada en la teología griega de la imagen, es a la vez *imitación de Dios*:

«Si tú anhelas esta fe y la acoges, conocerás ante todo al Padre. En efecto, Dios ha amado a los hombres. Para ellos hizo el mundo; les sometió todo lo que hay en la tierra; les dio razón e inteligencia; sólo a ellos permitió mirar arriba hacia el cielo; los plasmó de su propia imagen; les envió a su Hijo unigénito; les prometió el Reino del cielo y lo dará a quienes lo aman. ¿Sospechas de qué alegría serás colmado cuando lo conozcas?, ¿o cómo amarás al que te ha amado antes? Cuando lo ames, serás *imitador de su bondad*. No te asombres de que un hombre llegue a ser *imitador de Dios*. Puede porque Él lo quiere»⁴¹.

Este tema es retomado por Clemente de Alejandría a fines del siglo II: «Debemos corresponder con amor a quien, por amor, nos guía hacia una vida mejor»⁴². Y esta correspondencia es orientada por Cristo hacia el amor al prójimo:

«...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 éste? ¿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 entreguemos nuestras vidas el uno por el otro*»⁴³.

San Agustín utiliza el verbo *redamare* para referirse a esta correspondencia de amor, que ya tenía para él sentido en el amor de amistad⁴⁴. Ante la iniciativa del amor de Dios, se pregunta: «¿Podríamos amarle si Él no nos hubiese amado primero?» Y exhorta a «devolverle amor por amor»⁴⁵. Este *re-amar* que,

41 *A Diogneto*, 10,1-4, en *Padres apostólicos*, Ciudad Nueva, Madrid 2000, 567. Las cursivas son mías.

42 Clemente de Alejandría, *El Pedagogo*, I, 9,1, Ciudad Nueva, Madrid 1994, 93.

43 Id., *Quis dives salvetur*, 37, 1-5, cit. en N. Martínez-Gayol, «Variaciones alrededor de un concepto», *Retorno de amor*, 93.

44 San Agustín, *Confesiones*, IV, 9,14: «la conciencia humana se considera rea de culpa si no ama al que le ama o no corresponde al que le amó primero (*...si non amaverit redamantem aut si amantem non redamaverit*)» (*Obras*, t. II, ed. bilingüe, BAC, Madrid 1979, 171).

45 Id., *In 1 Jn VII*, 7: «Si pigri eramus ad amandum, non simus pigri ad redamandum» (*Obras*, t. XVIII, ed. bilingüe, BAC, Madrid 1959, 302: «Ya que hemos sido perezosos para amarlo, no lo seamos en adelante para corresponder a su amor»). La traducción: «no lo seamos para *devolverle amor por amor*» en Agustín de Hipona, *Comentario a la Primera Carta de San Juan*, Sígueme, Salamanca 2002, 134.



desde la entrega de Cristo, se identifica con el amor fraterno y la entrega de la vida por los hermanos⁴⁶, es posible como acción del Espíritu en nosotros: «Nos amó para que le amásemos; nos visitó con su Espíritu para que pudiéramos amarle»⁴⁷.

Si, atravesando los siglos, llegamos al mundo medieval, la permanencia del concepto queda atestiguada en Gilbert de Hoyland († 1172), abad cisterciense de Swineshead (Lincolnshire, Inglaterra): «*Quantumcumque amat, non amat, sed redamat*»⁴⁸; no se hace más que retornar lo que nos ha sido previamente dado. De ahí que el retorno de amor busque conformarse con el amor de Cristo y ser un amor entregado.

El primer paso de la *redamatio* consiste, pues, en conocer y reconocer cómo hemos sido amados. Por eso, en los siglos medievales se entrelaza con la devoción a la pasión y a las llagas de Cristo y con el desarrollo de la *mística del corazón*. El costado abierto de Cristo revela su amor hacia nosotros, y los acontecimientos de la pasión son desentrañados desde el simbolismo del *Cantar de los Cantares*. Así San Bernardo puede ver en las llagas de Cristo los huecos de la peña en que habita la paloma del *Cantar* (2,14) y descubrir lo que revelan:

46 Id., *De catechizandis rudibus*, IV, 7: «Porque, cuando todavía éramos enemigos, Cristo murió por nosotros. Y esto porque el fin del precepto y la plenitud de la ley es la caridad, a fin de que nosotros también nos amemos unos a otros, y así como él dio su vida por nosotros, también nosotros demos la nuestra por los hermanos. Y porque Dios nos amó primero y no perdonó la vida de su Hijo único, sino que lo entregó por todos nosotros, si antes nos costaba amarle, ahora al menos no nos cueste corresponder a su amor (*nunc redamare non pigeat*)» (*Obras*, t. XXXIX, ed. bilingüe, BAC, Madrid 1988, 457).

47 Id., *Enarrationes in Psalmos*, 127, 8: «Amavit nos, ut redamaremus eum; et ut redamare possemus, visitavit nos Spiritu suo» (*Obras*, t. XXII, ed. bilingüe, BAC, Madrid 1967, 369).

48 Gilbert de Hoyland, *In Cant. Sermo 30* (PL 184, 155); cit. N. Martínez-Gayol, «Pre-historia de la espiritualidad reparadora...», *Retorno de amor*, 141.

«¿Por qué no he de mirar a través de esa hendidura? Tanto el clavo como las llagas proclaman que en verdad Dios está en Cristo reconciliando al mundo consigo. Una lanza atravesó su alma hasta cerca del corazón. Ya no es incapaz de compadecerse de mis debilidades. Las heridas que recibió su cuerpo nos descubren los secretos de su corazón; nos permiten contemplar el gran misterio de compasión, *la entrañable misericordia de nuestro Dios, por la que nos ha visitado el sol que nace de lo alto*. ¿Por qué no hemos de admitir que las llagas nos dejan ver esas entrañas? No tenemos otro medio más claro que tus llagas para comprender, Señor, que *tú eres bueno y clemente, rico en misericordia*. Porque no hay amor más grande que dar la vida por los consagrados y por los condenados»⁴⁹.

Este tipo de contemplación está dotado de «una nueva ternura»⁵⁰, que hace que en la *redamatio* se unan la gratitud y la compasión. Serán los contemplativos, los místicos, los *confidentes del corazón*, los que, en su respuesta de amor, ofrezcan el corazón, para llegar, incluso, a la experiencia del *intercambio de corazones*, tan frecuente en la mística femenina. Pensemos en Lutgarda, monja benedictina en Saint Trond y luego cisterciense en Aywières, que es considerada la primera de las confidentes del corazón de Jesús: la contemplación de la llaga del costado de Cristo la llevó a madurar en la conciencia de lo que el Señor ha hecho *pro nobis*, por nosotros, y ello la capacitó para *sufrir por los pecadores*, para asumir humillaciones no buscadas como posibilidad de configuración con Cristo humilde y humillado. De modo semejante, el monasterio cisterciense de Helfta en el siglo XIII, con mujeres místicas como Matilde de Magdeburgo, Matilde de Hackeborn, o Gertrudis la Grande, testimonia cómo la contemplación de las llagas y del corazón de Cristo va orientando la *redamatio*: siendo amor hacia el corazón traspasado de Cristo, hacia su cuerpo herido y entregado, se descubre también como amor hacia el cuerpo místico de Cristo, la Iglesia y especialmente sus miembros más necesitados.

Ofrecer a Dios la propia vida en correspondencia agradecida a su amor identifica a la tradición carmelita: la *Regla Albertina* atribuye a los Santos Padres y como algo transversal a todos los modos de vida religiosa el «*vivir en obsequio de Jesucristo, y servirle fielmente con corazón puro y buena conciencia*»⁵¹; los carmelitas tomaron estas palabras como el primer fin de su orden: «ofrecer a Dios el corazón santo y limpio de toda actual mancha de pecado»⁵².

En el origen de las órdenes mendicantes la *redamatio* armoniza contemplación y vida apostólica. San Buenaventura describió así la ardiente caridad de San Francisco:

«Todo él parecía impregnado —como un carbón encendido— de la llama del amor divino. Afir-maba [...] mucho ha de ser amado el amor de Aquel que tanto nos amó.

Mas para que todas las criaturas le impulsaran al amor divino, exultaba de gozo en cada una de las obras de las manos del Señor y por el alegre espectáculo de la creación se elevaba hasta la razón y causa vivificante de todos los seres. [...] degustaba la bondad originaria de Dios en cada una de las criaturas [...], las invitaba dulcemente —cual otro profeta David— a cantar las alabanzas divinas.

Cristo Jesús crucificado *moraba* de continuo, *como hacedillo de mira* [Ct 1,13], en la mente y el corazón de Francisco, y en Él deseaba transformarse totalmente por el incendio de su excesivo amor. [...]

Si, por una parte, su intensa devoción y ferviente caridad lo elevaban hacia las realidades divinas, por otra, su afectuosa bondad lo lanzaba a estrechar en dulce abrazo a todos los seres, hermanos

49 San Bernardo, *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, Sermón 61, 4, en *Obras completas*, t. V, ed. bilingüe, BAC, Madrid 1987, 771.

50 N. Martínez-Gayol, «Pre-historia de la espiritualidad reparadora...», *Retorno de amor*, 137.

51 *Regla de San Alberto*, 1,2.

52 F. Ribot, *Libro de la institución de los primeros monjes*, I, 2,3, EDE, Madrid 2012, 16.

suyos por naturaleza y gracia. Pues si la ternura de su corazón lo había hecho sentirse hermano de todas las criaturas, no es nada extraño que la caridad de Cristo lo hermanase más aún con aquellos que están marcados con la imagen del Creador y *redimidos con la sangre* [Ap 5,9] del Hacedor.

No se consideraba amigo de Cristo si no trataba de ayudar a las almas que por Él han sido redimidas. Y afirmaba que nada debe preferirse a la salvación de las almas, aduciendo como prueba suprema el hecho de que el Unigénito de Dios se dignó morir por ellas colgado en el leño de la cruz. De ahí su esfuerzo en la oración, de ahí sus correrías apostólicas y su celo por dar buen ejemplo»⁵³.

La tradición franciscana nos muestra así la amplitud de la *redamatio* en el reconocimiento, acogida y correspondencia al amor divino.

Valgan estos ejemplos para tomar conciencia de que, en cuanto la *redamatio* forma parte de la experiencia cristiana como acogida y respuesta al amor salvífico de Dios, atraviesa la historia del cristianismo y ofrece el fundamento espiritual de la dimensión *reparadora* de esta respuesta. La contemplación de la pasión de Cristo, de sus llagas, de la herida de su costado, de su corazón, va modulando la respuesta humana: en cuanto revela cómo hemos sido amados y cómo hemos sido salvados, llama a la correspondencia e indica la forma evangélica que ha de tomar. Los acentos históricos la matizan, pueden iluminar algunos aspectos, oscurecer o desvirtuar otros, pero permanece siempre el deseo de *devolver amor por amor*. Desde esta raíz de la *redamatio* es, por tanto, posible comprender la vinculación tradicional entre la reparación, la contemplación de la pasión y la devoción al corazón de Jesús, así como percibir su dimensión de entrega por la salvación de los hombres como parte constitutiva de ese retorno de amor.

4.2. ¿Reparar a Dios o reparar a la humanidad herida?

La noción de *redamatio* en ningún momento ignora la realidad del pecado, pero la experiencia de la que brota no es la culpabilización propia ni ajena, sino la alegría de la salvación. Tomemos el comienzo de la antigua homilía conocida como *Segunda Carta de Clemente a los corintios*; aquí, el deseo de ofrecer algo en retorno del amor recibido tiene que ver con la toma de conciencia de la situación de la que hemos sido rescatados y de la bienaventuranza a la que somos llamados:

«Hermanos, es necesario que pensemos de Jesucristo como de Dios, como del *juex de vivos y muertos* [Hch 10,42]; y es necesario que no tengamos en poca estima lo referente a nuestra salvación. Pues si la tenemos en poca estima, también poco esperamos alcanzar. Los que escuchan como si se tratara de cosas pequeñas, pecan; también pecamos nosotros cuando ignoramos de dónde, por quién y a dónde hemos sido llamados y cuánto soportó padecer Jesucristo por nuestra causa. Ahora bien, ¿qué le daremos a Él a cambio, o qué fruto digno de lo que Él mismo nos ha dado? ¿Cuántos beneficios le debemos? Pues nos concedió la gracia de la luz; como Padre nos llamó hijos; cuando estábamos perdidos nos salvó. Así pues, ¿qué alabanza o qué pago le daremos a cambio de lo que hemos recibido? Nuestra mente estaba cegada cuando adorábamos piedras, leños, oro, plata y bronce, obras de los hombres. Toda nuestra vida no era más que muerte. Así pues, rodeados de oscuridad y repleta nuestra vida de tales tinieblas, volvimos a ver gracias a su voluntad, pues disipó aquella nube que nos rodeaba. Se apiadó de nosotros y nos salvó compasivamente, al ver el gran extravío y perdición en que estábamos sumidos, y que no teníamos ninguna esperanza de salvación si no venía de Él»⁵⁴.

53 San Buenaventura, *Leyenda mayor*, 9,1-4, en San Francisco de Asís, *Escritos. Biografías. Documentos de la época*, BAC, Madrid 1993, 435-438.

54 2 Clem 1, 1-7, en Clemente de Roma, *Carta a los Corintios. Homilía anónima (Secunda Clementis)*, Ciudad Nueva, Madrid 1994, 175-177.

Se trata, pues, de reconocer el misterio salvífico en su totalidad, desde la luz nueva que de él viene. La conciencia del “*de dónde, por quién y a dónde hemos sido llamados*” es lo que ha alimentado, a lo largo de los siglos, la necesidad de corresponder de alguna manera a quien ha venido a nosotros como salvación. En palabras de hoy, el papa Francisco insiste en que la experiencia cristiana es, ante todo, un encuentro que nos libera:

«La alegría del Evangelio llena el corazón y la vida entera de los que se encuentran con Jesús. Quienes se dejan salvar por Él son liberados del pecado, de la tristeza, del vacío interior, del aislamiento. Con Jesucristo siempre nace y renace la alegría»⁵⁵.

Esto significa que el pecado queda atrás, que el Señor abre un nuevo futuro:

«Nadie podrá quitarnos la dignidad que nos otorga este amor infinito e inquebrantable. Él nos permite levantar la cabeza y volver a empezar, con una ternura que nunca nos desilusiona y que siempre puede devolvernos la alegría»⁵⁶.

De ahí que no sea válido, al volver la mirada atrás, enredarse de nuevo en la culpa.

Sin embargo, hemos de reconocer que las tendencias culpabilizadoras y legalistas forman parte de la historia que ha ido configurando la idea de reparación. Tertuliano, en el tránsito del siglo II al III, fue el primero que utilizó la palabra *satisfacción* para referirse a la conducta penitencial del pecador⁵⁷. Desde entonces, se aplicó a la disciplina penitencial: la Iglesia reconciliaba al pecador cuando había hecho bastante (*satis-facere*) para expresar su arrepentimiento, su deseo de reparar el mal cometido y su cambio de vida. Ahora bien, lo que en un principio debía manifestar la autenticidad de la conversión derivó en entender la satisfacción como compensación por los pecados cometidos, con el acento jurídico de una *compensación proporcionada* al daño. Si la necesidad de reparar que siente el culpable se orienta en esta línea, conducirá a entender la reparación como una *pena compensatoria* por el pecado⁵⁸.

Ya en los siglos medievales, San Anselmo, que comprendió la muerte de Cristo como consecuencia de su fidelidad a la verdad y la justicia⁵⁹, quiso subrayar la necesidad de una reparación por el pecado que viniera del hombre. Pero analizó el pecado desde la categoría del honor ofendido y robado, y desde la noción jurídica que exige una satisfacción o una pena. El hombre pecador es radicalmente incapaz de satisfacer: no sólo no puede encontrar la salvación por sus propias fuerzas, como afirmaba la tradición, sino que no puede ofrecer una satisfacción proporcionada, pues la ofensa se torna infinita al dirigirse contra la majestad de Dios. La satisfacción supondría completar el designio de Dios sobre el hombre (que el hombre sea reparado de verdad), pero ninguno puede realizarla. La conclusión era clara: si sólo Dios es capaz de realizar una satisfacción digna de Dios, pero sólo el hombre debe darla, entonces «ha de darla necesariamente un hombre Dios»⁶⁰. El sentido profundo de la obra anselmiana comprende la muerte de Jesús no como un castigo ni como el pago de una deuda, sino como la entrega libre de sí mismo que representa un amor más grande que todo cuanto pueda pensarse, y en ello radica su eficacia, su carácter de satisfacción que colma con la sobreabundancia del amor la desproporción entre lo finito y lo infinito. Sin embargo, categorías derivadas de las relaciones feudales, como el sentido del honor medieval o las nociones jurídicas de la época, se proyectan de tal modo que la idea de la justicia divina queda impregnada de una noción de justicia conmutativa que la aleja del sentido bíblico. La ambigüedad de

55 *Evangelii Gaudium* 1.

56 *EG* 3.

57 El término satisfacción provenía del derecho romano, y Tertuliano era jurista de formación. B. Sesboué, *Jesucristo, el único mediador*, I, 351-352.

58 N. Martínez-Gayol Fernández, «Variaciones alrededor de un concepto», *Retorno de amor*, 101.

59 B. Sesboué, *Jesucristo, el único mediador*, I, 355. En este sentido, no incurrió en el “cortocircuito” al que nos hemos referido.

60 *Ibid.*, 359.

la doctrina anselmiana, aunque permite una lectura correcta, dará lugar a una mala interpretación de la reparación, o de la satisfacción reparadora, en términos de compensación penosa por los pecados.

Una perspectiva más equilibrada la aportará Santo Tomás, que se refiere al movimiento descendente de la salvación en términos de *reparación del género humano* o *de la naturaleza humana*, concebida como un levantar de nuevo al hombre que implica la destrucción del pecado y la restauración de la plena humanidad. Esta es «la reparación llevada a cabo por Cristo»⁶¹. En cuanto ha de realizarse en el hombre, que ha de tomar parte en ello como respuesta a la gracia, es el desarraigo del pecado lo que conlleva la forma penitente de la reparación; esta forma fue asumida por Cristo al asumir nuestra condición. La reparación representa el movimiento descendente de la salvación, lo que sólo Dios puede hacer sanando la humanidad herida y llevándola a su plenitud. La satisfacción representa la participación del hombre en este proceso, exigida por su propia dignidad, en movimiento ascendente que es respuesta a la gracia. Pero el Aquinate no contempla la reparación ni la satisfacción sólo como un restablecimiento del orden de la justicia, sino ante todo como una reconciliación, como una vuelta a la amistad con Dios. Por eso sólo se realiza por y en el amor. El sentido profundo de la doctrina de Santo Tomás tiene presente la acción de Dios y deja inmersas en la caridad tanto la reparación como la satisfacción. Sin embargo, tampoco él escapó a la vigencia de las categorías de justicia conmutativa: la satisfacción es perfecta cuando «compensa adecuadamente la culpa cometida» y, por ello fue preciso que «la obra del reparador tuviese una eficacia infinita»; el hombre participa de este movimiento sólo apoyándose en Cristo⁶². Pese a afirmar que «la ofensa no se borra sino por el amor» y que «el hombre no puede levantarse del pecado mortal sino mediante la gracia, la cual crea cierta amistad entre Dios y el hombre»⁶³, en la escolástica posterior, incluso invocando su autoridad, se desarrolló más la línea juricista que redujo prácticamente la redención a la satisfacción.

Ya en la época moderna, semejante suerte tuvo la herencia tridentina. En efecto, el concilio de Trento, en su *Decreto sobre la justificación* (1547), recordaba que ésta «no es sólo remisión de los pecados, sino también santificación y renovación del hombre interior, por la voluntaria recepción de la gracia y los dones»⁶⁴. Y si, en el lenguaje aristotélico-tomista, la causa eficiente de la justificación es «Dios misericordioso, que gratuitamente lava y santifica», la causa meritoria es

«su Unigénito muy amado, nuestro Señor Jesucristo, el cual, *cuando éramos enemigos* [Rom 5,10], *por la excesiva caridad con que nos amó* [Ef 2,4], nos mereció la justificación por su pasión santísima en el leño de la cruz y satisfizo por nosotros a Dios Padre»⁶⁵.

Es *la excesiva caridad con que nos amó* la que desencadena la entrega de Jesús en la cruz, lo cual indica que el carácter meritorio de esta entrega no ha de entenderse en una perspectiva jurídica (según un esquema de retribución), sino en el sentido genuino de un valor que desborda todo derecho y es digno de alabanza, reconocimiento y premio; merecimiento que, alcanzado por él como Cabeza, recae sobre nosotros, de modo que se subraya de nuevo el sentido del don. La satisfacción, que expresa el movimiento que va del hombre a Dios, está también bajo el signo de esta *excesiva caridad*, de tal modo que el «por nosotros» ha de entenderse en el sentido de «en favor nuestro». Contra una mala divulgación de una religiosidad de méritos, conviene recordar que para Trento los méritos de los cristianos proceden de la influencia de Cristo en ellos como Cabeza (cf. Ef 4,15), de la unión de ellos con Cristo como sarmientos a la vid (cf. Jn 15,5) y, en definitiva, de la bondad del Señor, que «es tan grande, que quiere sean merecimientos de ellos lo que son dones de Él»⁶⁶.

61 Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* III, q.61, a.3, arg.2.

62 «...como todo lo imperfecto presupone algo perfecto en que sustentarse, de ahí que toda satisfacción de un puro hombre tenga que recibir su eficacia de la satisfacción de Cristo» (*Summa Theologiae* III, q.1, a.2).

63 Santo Tomás de Aquino, *Contra gentiles*, III, c.157.

64 DH 1528.

65 DH 1529.

66 DH 1548.

Hay, pues, una conciencia profunda de la gracia; pero hay también una cierta proyección de la justicia humana sobre la divina que tenderá a desviar la experiencia de la relación de amor-amistad-gracia hacia las nociones socio-jurídicas de ofensa-compensación-satisfacción. La consecuencia más grave de ello sería la interpretación de la muerte de Cristo como un “pacto sacrificial” en el que Cristo satisface a la justicia divina con su padecimiento. El siglo XVII francés —el contexto en que vivió Santa Margarita María de Alacoque— ofrece abundantes muestras de este tipo de discurso en la predicación, con dramáticas descripciones de un Jesús abatido por el castigo divino o la justa venganza de Dios por nuestros pecados⁶⁷. La escolástica del siglo XIX haría de esta idea algo común, y un frío esquema jurídico se instaló en el modo de concebir la redención hasta bien entrado el siglo XX⁶⁸.

Al itinerario teológico que hemos sucintamente esbozado habría que añadir la difusión de lo que se ha llamado, desde la historia de las mentalidades, la “pastoral del miedo”: la insistencia en la idea del pequeño número de los que se salvan en comparación con los que se condenan, la insistencia en el pecado como tema predominante en la predicación y, en definitiva, la abundancia de discursos culpabilizadores que, pese a su intención de suscitar la conversión, contribuían a alejar la percepción de una *buena noticia de salvación*⁶⁹.

En esta línea, otra consecuencia importante afectaría al sentido de la reparación: presentarla como una exigencia *previa* al perdón divino. Entonces, en lugar de ser *redamatio*, retorno de amor agradecido, se convierte en el pago de una deuda a un Dios ofendido. Se hace necesario, para una renovación de la espiritualidad reparadora, rectificar esta idea; por tanto, «no digamos que la justicia divina reclama una reparación *previa* al ejercicio de su misericordia, puesto que todo procede del amor gratuito y misericordioso»⁷⁰. Como ha recordado el Papa Francisco, la misericordia divina «será siempre un acto de gratuidad del Padre celeste, un amor incondicionado e inmerecido»⁷¹. Es la experiencia de este amor la que despierta en el hombre una conciencia nueva de su realidad y le otorga una mirada distinta sobre su propio pecado y el del mundo: una mirada misericordiosa. Toda correspondencia al amor divino, incluso con el carácter penitencial que conlleva el desarraigo del pecado, ha de significar una verdadera acogida del don de la gracia y una experiencia profunda de la liberación otorgada por Dios.

A consecuencia de la evolución histórica, una de las preguntas que nos podemos plantear es: entendida la reparación en el sentido de respuesta humana al amor salvífico de Dios, ¿a quién se dirige? Como en su día señaló Solano, los textos de la época patristica hablan de la naturaleza humana reparada por Cristo; Cristo es el reparador, y los hombres son reparados. «En cambio, en el culto al Sagrado Corazón, Dios y Cristo son los “reparados”, mientras que el hombre es quien repara»⁷², perspectiva ésta que, como hemos visto, llega hasta la actualidad. Parecería que la opción por una u otra línea determinaría la comprensión de la reparación en toda posible renovación. Sin embargo, si nos situamos desde la *redamatio* y, con ello, enraizamos la reparación en el dinamismo salvífico y en una visión soteriológica más completa, redimensionaríamos la reparación en otra perspectiva.

Conviene insistir en la necesidad, todavía hoy, de purificar nuestra comprensión del pecado como ofensa a Dios de las nociones jurídicas y las proyecciones de la justicia humana a que hemos aludido, así como de las adherencias histórico-sociológicas del honor ofendido. La idea de un Dios que se hace vulnerable por amor intenta superar esto, pero aún el lenguaje de la ofensa puede deslizar la imagen de un Dios preocupado por sí mismo, por no ser correspondido habiéndose entregado por completo. Ciertamente,

67 B. Sesboué, *Jesucristo, el único mediador*, I, 82-85.

68 *Ibid.*, 85-94.

69 La documentación que se puede acumular en este sentido es enorme y, aunque pueda ser matizada, no debe ser ignorada. J. Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII^e-XVIII^e siècles)*, Fayard, Paris 1983.

70 *Ibid.*, 96.

71 Papa Francisco, *Misericordia et misera*, 2.

72 J. Solano, *Desarrollo histórico de la reparación en el culto al Corazón de Jesús*, Editorial CdC, Roma 1980, 19-20.

el amor demanda correspondencia sin que ello signifique perder la gratuidad. Pero ¿en qué consiste la ofensa a Dios y en qué ha de consistir la correspondencia a su amor?

Como ha afirmado Gesché, «la ofensa de Dios no está tanto en que se atente contra sus derechos como en que se atente contra nuestro destino»⁷³. Esto es lo que hace el mal: desorientar y desviar al hombre del fin para el que fue creado y, en su radicalidad, llevarlo hasta su “perdición” cuando ha sido creado para su “divinización”⁷⁴. Lo que está en juego es el destino del hombre y, por ello, el Dios de la revelación cristiana, el Dios creador y salvador, es el primero y principal “adversario del mal”. Lo que ofende a Dios, por tanto, es lo que atenta contra el hombre, contra su dignidad de ser creado a imagen y semejanza de Dios y contra su vocación. Comprender bien esto clarifica el alcance de la reparación entendida como *redamatio*. Sólo la redención puede abrir el camino de la divinización y por eso sólo Dios es el reparador. A su vez, el hombre que, a la luz de la redención, desea reparar a Dios por el mal cometido, comprenderá que ha de dirigir su mirada a sus semejantes y luchar con Dios contra el mal.

Esto nos permite también dejar atrás el lenguaje del honor ofendido de Dios para recuperar la noción de *gloria* de Dios en sentido bíblico y patrístico. Baste recordar a San Ireneo: «*la gloria de Dios es el hombre viviente, y la vida del hombre es la visión de Dios*»⁷⁵. Como ha subrayado Antonio Orbe, la *gloria Dei* se identifica con la gloria que Dios quiere para el hombre; no se trata de la gloria que Dios busca para sí. «Dios busca en todo glorificar divinamente al hombre, volcarse en él; que el hombre sea clarificado con la claridad misma de Dios»⁷⁶. Dios no busca su propia gloria, sino solamente la gloria del hombre, y el hecho de que ésta sea divina no significa que Dios se esté buscando a sí mismo: mira sólo el beneficio del hombre y le regala la participación en su vida divina. Ireneo nos ayuda así a despejar cualquier sombra, en nuestra imagen de Dios, de un amor propio herido, quejoso o defraudado por el pecado del hombre, pues no se está buscando a sí mismo. Al afirmar que la vida del hombre es la *visio Dei*, se revela que se trata de la vida en el Espíritu, de la participación en la Vida de Dios. El hombre vive cuando se adentra en la gloria de Dios, en su claridad, en su luz⁷⁷. Percibimos así el horizonte último de la reparación, regalo de un Dios volcado en el hombre, que no es sólo restauración de lo roto o recuperación de lo perdido, sino que apunta, reconduciendo la creación hacia su plenitud, a la recapitulación de todo en Cristo, idea central de la teología del obispo de Lyon⁷⁸.

Así pues, una renovación de la espiritualidad reparadora ha de fundamentarse en la primacía e iniciativa de Dios: Dios es quien repara, en Cristo, a la humanidad herida por el pecado. Y ha de orientarse, en su deseo de devolver amor por amor, hacia la plenitud del hombre. Se trata, en realidad, de que la dimensión reparadora de la vida cristiana recuerde siempre la magnífica síntesis de 1 Jn 4,10-12: «En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó y nos envió a su Hijo como propiciación por nuestros pecados. Queridos, si Dios nos amó de esta manera, también nosotros debemos amarnos unos a otros».

73 A. Gesché, *El mal*, Sígueme, Salamanca 2010, 78. El autor distingue entre *el mal*, que «no pertenece a Dios ni al hombre, sino al Demonio-serpiente-enigma» (55), es decir, que es anterior a la culpabilidad del hombre (tentado, engañado, seducido) y *el pecado*, que es el consentimiento al mal. En este sentido, también «todo culpable es víctima» y debe ser liberado (67), al tiempo que se entiende mejor que la prioridad del evangelio sea combatir el mal y no buscar culpables, socorrer a la víctima (como hace el buen samaritano) y no culpabilizar. El pecado puede ser absuelto, el mal sólo puede ser combatido.

74 *Ibid.*, 83. «El hecho de que sea precisa una redención, porque el hombre está destinado a la divinización (*theosis*), implica que la caída es mucho más que un simple asunto moral, para el que bastaría con la virtud y el esfuerzo para solucionarlo».

75 San Ireneo, *Adversus haereses*, IV, 20,7: «*gloria enim Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei*».

76 A. Orbe, «Gloria Dei vivens homo (Análisis de Ireneo Adv. Haer. IV, 20,1-7)», *Gregorianum*, 73/2 (1992) 263. El artículo en pp. 205-268. www.jstor.org/stable/23578599.

77 La afirmación de Ex 33,20, «No puede verme el hombre y seguir viviendo», señala la trascendencia de Dios Padre, invisible e incomprensible. Pero «la visión de Dios, entre hombres imposible, resulta posible a Dios; merced al amor y omnipotencia y humanidad que le hace visible en el Verbo» (*Ibid.*, 240). El hombre por sí mismo no puede ver nunca a Dios, pero Dios sí puede revelarse al hombre por amor.

78 N. Martínez-Gayol Fernández, «Ireneo de Lyon: la idea de “reparación” en el contexto de la “recapitulación”», *Estudios Eclesiásticos*, vol. 85, n. 332 (2010), 3-42.



4.3. La reparación como participación en la misión redentora

Todo lo dicho nos lleva a concebir la reparación como una dimensión específica de la misión de la Iglesia en continuidad con la reparación obrada por Cristo en el misterio de la redención y, por tanto, siguiendo su dinamismo salvífico. Así lo entendió Juan Pablo II, quien, en 1986, con motivo de su peregrinación a Paray-le-Monial en el marco de su viaje apostólico a Francia, se hizo intérprete del verdadero sentido de la reparación (y de la devoción al corazón de Jesús) con estas palabras dirigidas al P. Kolvenbach:

«Junto al corazón de Cristo, el corazón del hombre aprende a conocer el sentido verdadero y único de su vida y su destino, a comprender el valor de una vida auténticamente cristiana, a evitar ciertas perversiones del corazón humano, a unir el amor filial hacia Dios con el amor al prójimo. Así, y ésta es la verdadera reparación pedida por el corazón del Salvador, *sobre las ruinas acumuladas por el odio y la violencia, se podrá construir la civilización del corazón de Cristo*»⁷⁹.

La reparación, pues, no queda reducida a dimensiones litúrgicas o devocionales, ni tampoco ha de caer en un espiritualismo individualista, sino que consiste realmente en la transformación del mundo: “construir la civilización del corazón de Cristo” es otra manera de referirse a “la civilización del amor”, expresión tan querida de este papa. Unos años después, en 1999, en un *Mensaje* con motivo del centenario de la consagración del género humano al Sagrado Corazón, afirmaba que la reparación «es *cooperación apostólica a la salvación del mundo*»⁸⁰.

Se trataría entonces de una dimensión de la vida de todo el pueblo de Dios, de todo bautizado y, carismáticamente, de un acento que *hace visible el modo peculiar con que Cristo se ha acercado a la realidad humana en cuanto herida y necesitada de redención*. Su esencia, por tanto, es el amor. Y, si hay que decirlo más en concreto, el *amor compasivo y misericordioso*.

En efecto, como ha recordado Benedicto XVI en la encíclica *Spe salvi*, «el hombre es redimido por el amor». El papa reconoce este carácter redentor para todo verdadero amor humano, aun en su fragilidad⁸¹, y éste es un dato importantísimo que invita al espíritu reparador a descubrir en el otro el amor, al estilo de la mirada de Jesús, como indicábamos al principio. Ahora bien, la experiencia de fragilidad apunta a la trascendencia: «El hombre necesita un amor incondicionado», un amor «absoluto», y sólo si ese amor existe el hombre «es redimido». Jesucristo es la revelación de este amor divino; quien lo conoce puede decir, con el apóstol Pablo: «Vivo de la fe en el Hijo de Dios, que me amó hasta entregarse por mí» (Gál 2,20). Este es el fundamento de *la gran esperanza* de que habla el papa: una esperanza capaz de traspasar las experiencias de fracaso en la historia, la finitud y la muerte: «Si estamos en relación con Aquel que no muere, que es la Vida misma y el Amor mismo, entonces estamos en la vida. Entonces “vivimos”»⁸². Aunque Benedicto XVI no se refiera específicamente a la reparación, en cuanto ésta ha de ser como un sacramento del amor reparador de Cristo, podemos extraer de esta encíclica un fundamento y una consecuencia importantes para nuestro tema. El fundamento es que «estar en comunión con Jesucristo nos hace participar de su ser “para todos”, hace que éste sea nuestro modo

79 Juan Pablo II, *Carta al Preósito general de la Compañía de Jesús*, 5.10.1986. El subrayado es mío.

80 Clarificaba la intención de la Iglesia al promover el culto al Sagrado Corazón: «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 amor». *Mensaje de Su Santidad Juan Pablo II con motivo del Centenario de la Consagración del género humano al Sagrado Corazón realizada por León XIII*, 11.6.1999; fechado en Varsovia durante el viaje apostólico a Polonia.

81 «El hombre es redimido por el amor. Eso es válido incluso en el ámbito puramente intramundano. Cuando uno experimenta un gran amor en su vida, se trata de un momento de “redención” que da un nuevo sentido a su existencia» (*Spe salvi* 26).

82 *Spe salvi* 27.

de ser»⁸³. Una vez más, la inseparabilidad del amor a Dios y del amor al prójimo ilumina el retorno de amor. La encíclica está llena de testimonios de vidas concretas plenificadas en este “ser para” los demás que, al configurarse con Cristo, manifiestan en la debilidad el poder de su amor: un amor capaz de perseverar y de mantener por la oración la esperanza incluso en “el infierno” de este mundo⁸⁴. Esto es específicamente reparador, y he aquí la consecuencia: en su capacidad de detener la dinámica del mal por el hecho de perseverar en el amor, por vivir en y desde el amor divino, *la reparación es portadora de esperanza*, es sacramento para que los demás puedan encontrar “la gran esperanza” que es Dios mismo. Tanto el sufrimiento como la lucha contra el mal no están aquí teñidos de ningún sentimiento sombrío referido a “la gran decepción de Dios” con el hombre, ni de culpabilizaciones propias ni ajenas. Por el contrario, la inserción en la dinámica del amor salvífico de Dios dota a la reparación de una luz y una esperanza nuevas, pues son propiamente divinas, de tal modo que toda acción inmersa en este espíritu testimonia la salvación de Dios.

Este sería también el valor del magisterio del papa Francisco para la espiritualidad reparadora. Él habla de una comunidad evangelizadora que «vive un deseo inagotable de brindar misericordia, fruto de haber experimentado la infinita misericordia del Padre y su fuerza difusiva»⁸⁵. Para el papa, la palabra *misericordia* «revela el misterio de la Santísima Trinidad»; expresa, por tanto, la naturaleza de Dios y su modo de actuar con nosotros: «Misericordia: es el acto último y supremo con el cual Dios viene a nuestro encuentro. [...] Misericordia: es la vía que une Dios y el hombre, porque abre el corazón a la esperanza de ser amados para siempre no obstante el límite de nuestro pecado». El misterio de la misericordia divina es «fuente de alegría, de serenidad y de paz»⁸⁶.

En definitiva, recuperar para la reparación su inserción en el dinamismo salvífico del amor de Dios, comprenderla como participación humana en la misión redentora de Cristo, que visibiliza y casi-sacramentaliza el modo en que *Cristo reparó al género humano* (en la tradición del primer milenio), significa recuperar para ella el acento en la salvación, en el amor misericordioso, en la esperanza y en la alegría. Esto no significa que la lucha contra el mal y la entrada en el sufrimiento de los hombres no tengan consecuencias dolorosas, incluso tremendas, incluso martiriales, pero se trata, no de una espiritualidad ensombrecida por el poder del mal, del pecado, de la culpa (como ha podido parecer en determinados momentos de la historia), sino portadora, llevando las marcas de Jesús, de liberación y redención.

5. Dimensiones de la reparación

Según las perspectivas que hemos apuntado, la espiritualidad reparadora se fija en el *cómo* del amor de Dios, en el camino escogido por Él para la salvación de los hombres. Brota del encuentro con Cristo, que perdona, libera, transforma, otorga una vida nueva, resucita; e intenta seguir este camino, cosa sólo posible en comunión con Él. Unas cuantas notas nos ayudarán a perfilar el sentido de la reparación.

5.1. El agradecimiento y la *redamatio*

Situar la *redamatio* como fundamento, incluso como esencia, de la reparación, significa reconocer en ésta el carácter de respuesta agradecida y la búsqueda de aquello que agrada al Señor.

Ya el Antiguo Testamento, al referirse a la actitud de Dios hacia Israel, utilizó el sustantivo *hesed*, que abarca una diversidad de matices: amor, fidelidad, misericordia, benevolencia, gracia, ternura... La ac-

83 *Spe salvi* 28.

84 Así la africana Josefina Bakhita (*Spe salvi* 3), el cardenal Nguyen Van Thuan (32), o el mártir vietnamita Pablo Le-Bao-Thin (37)

85 *Evangelii gaudium* 24.

86 *Misericordiae vultus* 2.

tuación de Dios en la creación y en la historia muestran la permanencia de este amor; por eso el *Salmo 136* —el *Gran Hallel*, el salmo conclusivo de la cena pascual—, repite como antífona tras cada reconocimiento de la acción de Dios: «porque es eterno su *hesed*», «porque es eterno su amor»; los tres primeros versículos y el último comienzan exhortando: «*¡Dad gracias...*» El israelita celebra este amor, lo canta y lo invoca.

Es probable que Jesús rezara este salmo al final de su última pascua celebrada con sus discípulos, pues se nos dice que «cantados los himnos, salieron hacia el monte de los Olivos» (Mt 26,30). Lo que sí sabemos con seguridad es que antes de darles su Cuerpo y su Sangre, *los bendijo, dio gracias* (Mt 26, 26-27). La actitud agradecida de Jesús es la expresión de su amor filial:

«El amor filial es necesariamente amor agradecido. Jesús, hijo de Dios, da gracias al Padre reconociendo en Él la fuente de su propio ser, de la propia vida, del propio amor. [...] Jesús se muestra consciente de que recibe todo del Padre, no sólo la vida, sino también las palabras que pronuncia, las acciones que realiza, los milagros que hace y hasta los discípulos que lo siguen»⁸⁷.

Lo peculiar de Jesús es que, en circunstancias de necesidad, su acción de gracias se anticipa a la acción de Dios con confianza inaudita: levanta los ojos al cielo y bendice a Dios *antes* de la multiplicación de los panes y los peces (Mt 15,36) y *antes* de la resurrección de Lázaro (Jn 11,41). Esta anticipación de la acción de gracias se produce también en la Última Cena, en los gestos y palabras sobre el pan y el vino, cuando su muerte era inminente. Desde esta confianza agradecida es desde donde él se entrega: «Desde ahí, desde el saberse acogido, aceptado y bendecido por Dios, da el paso a la ofrenda, al don, a la entrega total»⁸⁸. Y es también esta confianza agradecida lo que transformó su muerte en un *sacrificio de acción de gracias*, pues le abrió totalmente a la corriente de amor de Dios que vence a la muerte⁸⁹. La eucaristía nos asocia a este agradecimiento de Jesús, que abarca todo el acontecimiento de su muerte y resurrección de modo inseparable.

Desde el espíritu de Jesús, el cristiano está llamado a vivir en esta actitud agradecida: como el israelita, da gracias por la liberación, pero ya su experiencia de salvación le abre a la liberación definitiva desde la fe en la victoria sobre la muerte obtenida por Cristo, desde “la gran esperanza” en la vida eterna; como Jesús, puede dar gracias también en las circunstancias penosas: «entonces, es necesario un esfuerzo intenso para reconocer qué preciosas gracias se esconden en estas circunstancias, especialmente la gracia suprema de participar en la pasión de Cristo y en su victoria»⁹⁰. No es una actitud dolorista, sino la confianza filial en el amor de Dios. Desde ahí tiene sentido la invitación de 1 Tes 5,18: «En todo dad gracias, pues esto es lo que Dios, en Cristo Jesús, quiere de vosotros».

Este agradecimiento atraviesa toda la espiritualidad cristiana y conduce a la *redamatio*, al deseo de *devolver amor por amor*. Así se vincula el agradecimiento, la búsqueda de la voluntad de Dios y la entrega. Este espíritu es el que recorre los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio, desde la primera semana, en cuyo coloquio delante del Señor puesto en cruz el ejercitante mira «lo que he hecho por Cristo, lo que hago por Cristo, lo que debo hacer por Cristo» [53], hasta la *Contemplación para alcanzar amor*, que trae a la memoria todos los beneficios recibidos y lleva a la ofrenda de la vida: «Tomad, Señor, y recibid...» [234].

87 A. Vanhoye, *Tanto amó Dios al mundo. Lectio sobre el sacrificio de Cristo*, San Pablo, Madrid 2005, 14-15.

88 G. Uríbarri Bilbao, *La mística de Jesús. Desafío y propuesta*, Sal Terrae, Santander 2017, 229. «Una sabiduría fundamental para los cristianos y una nota distintiva de la mística de Jesús: lo que posibilita el don, la generosidad, la ofrenda, es la acción de gracias, el saberse amado, acogido, escuchado, bendecido por Dios. Ese amor recibido invita a seguir su lógica». Esta es, podemos decir, la lógica de la *redamatio*.

89 A. Vanhoye, *Tanto amó Dios al mundo*, 30. En Jesús «no hay separación entre la muerte, la liberación de la muerte y el agradecimiento. Es decir, sucede porque la muerte no fue milagrosamente evitada, sino transformada en instrumento de liberación. Jesús venció la muerte por medio de la muerte. Su muerte es victoria sobre la muerte y, por lo tanto, la muerte misma suscita la acción de gracias y sirve para eso, volviéndose sacrificio de acción de gracias, es decir, eucaristía».

90 *Ibíd.*, 31.

Se unen el agradecimiento y la disponibilidad para recorrer el mismo camino que Jesús, que incluye la cruz, como en San Juan de Ávila: «Pues, ¿cómo te pagaré, Amado mío, este amor? [...] ¡Oh cruz! Hazme lugar»⁹¹. Los ejemplos serían interminables, pues no hay espiritualidad cristiana auténtica que no esté inmersa en esta gratitud.

5.2. La misericordia, la solidaridad con los pecadores y el sacrificio

Como hemos señalado, la reparación tiene que ver con la actitud de Dios ante el mal, el pecado y el sufrimiento del hombre. De nuevo aquí conviene recordar que el mensaje cristiano no es de culpabilización (sí de responsabilidad), sino de *salvación*: Dios tiene la prioridad absoluta en la lucha contra el mal, aun contando con nuestra libertad; nos precede siempre y es Él quien lo vence, es Él quien nos da la salvación (cf. Mt 19,25-26). Conviene recordar también que la salvación es «un acontecimiento realizado por Dios en nuestra historia. Es en sí mismo una larga historia»⁹² y ninguna categoría ni discurso puede abarcar su misterio.

Quien vive la espiritualidad reparadora se fija en lo que Dios hace en la historia, en cómo lo hace y en qué dice eso de quién es Él; contempla todo esto para continuar esa historia, con el deseo de que Cristo mismo se sirva de él como mediación para otros, para ser en sus manos «instrumento de la redención universal»⁹³.

Y el Dios que se revela en la historia es el Dios de la Alianza, que toma la iniciativa, que busca al hombre, y que salva la distancia, no sólo entre el Creador y la criatura, sino también la generada por el pecado del hombre, por la ruptura de la Alianza. Entonces, su don se hace perdón, y la historia se convierte en una historia de perdón y de conversión⁹⁴. La respuesta humana se traduce en obediencia y fe: en una escucha para hacer lo que Él quiere, para caminar hacia donde Él quiere, y en una fe en su promesa, en su Palabra, que se hace credo, plegaria y adoración.

El hombre bíblico expresa cómo percibe al Dios de la Alianza del único modo posible: con los términos que emplea para lo más profundo de la relación humana, del amor humano. Desde aquí se comprende el lenguaje de la cólera o la ira de Dios, que revela la oposición absoluta de Dios a lo que destruye al hombre y se hace para éste una experiencia religiosa orientada a la conversión. Pero lo que identifica a Dios es la misericordia, pues su misericordia es eterna (Sal 136). El Dios que se revela en la historia es un Dios que ve la aflicción de su pueblo, escucha su clamor en medio de sus opresores, conoce sus sufrimientos y baja para librarle y para conducirlo a una tierra buena (Ex 3,6-8). Su misericordia se expresa con términos (*rahamim*) que aluden al amor entrañable (en relación con el seno materno), a la relación íntima y espontánea (visceral), al cariño y la ternura, la compasión y el perdón, o (*hesed*) que subrayan la fidelidad, la bondad. Es expresión de la santidad divina: «porque soy Dios, y no hombre; en medio de ti yo soy el Santo» (Os 11,9).

A lo largo de esta historia, el pueblo va haciendo experiencia de que en la relación con Dios está la salvación y la vida: desviar el corazón de Dios equivale a perecer, mientras que la vida consiste en amar a Dios, escuchar su voz y vivir unido a Él (cf. Dt 30, 15-20). La importancia que tiene esta relación fontal, de la que depende la existencia, se expresó en actos simbólicos como los sacrificios⁹⁵: de alabanza,

91 San Jun de Ávila, *Tratado del amor de Dios*, 10, en *Obras completas I*, BAC, Madrid 2000, 968.

92 B. Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador*, II, 23.

93 *Lumen gentium* 9, dice esto de la Iglesia como pueblo mesiánico.

94 B. Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador*, II, 130. Dios da siempre el primer paso manteniendo el ofrecimiento del perdón, pues «¿cómo convertirse si no se siente uno como arropado y atraído por el ofrecimiento del perdón? ¿Cómo convertirnos si Dios mismo no nos convierte? “Haznos volver a ti, oh Yahvéh, y volveremos” (Lam 5,21)». Pero Dios no constriñe la libertad humana. «Por eso, otra palabra profética hace decir a Dios: “Volveos a mí y yo me volveré a vosotros” (Zac 1,3). Pero esta llamada es ya una gracia».

95 La palabra *sacrificio*, que en el lenguaje corriente entendemos como una privación penosa, en el lenguaje religioso signi-

de comunión..., también *sacrificios de expiación, por los pecados y de reparación (asham)*, cuya finalidad era restablecer la comunión rota por el pecado. En el sacrificio se encuentran, pues, la acción del hombre (ofrenda) y la de Dios (santificación). Pero el sacrificio no llega verdaderamente a ser tal sin la interioridad del hombre, la intención del corazón, la sinceridad, y sin la acogida santificadora de Dios, que transforma la realidad humana. De ahí las denuncias proféticas a través de las cuales Dios corregía a su pueblo, al tiempo que revelaba su corazón: «quiero amor, no sacrificio; conocimiento de Dios, más que holocaustos» (Os 6,6, citado por Jesús en Mt 9,13).

Dentro de toda esta historia que va preparando la Nueva Alianza, una figura es especialmente significativa para la teología y la espiritualidad reparadora: *el Siervo de Yahvé*. En efecto, él representa, de un modo misterioso, un camino de salvación escogido por Dios que el Nuevo Testamento ha visto cumplido en Jesús. La mediación del Siervo se funda en el hecho de que Yahvé le elige y le presenta como «alianza del pueblo, luz de las naciones» (Is 42,6); la misión que le encomienda, para la que le ha otorgado su espíritu, es el establecimiento de la justicia y la liberación de los oprimidos: «abrir los ojos de los ciegos, sacar de la cárcel a los cautivos, y del calabozo a los que habitan las tinieblas» (Is 42,7); es más que la congregación y la restauración de Israel, tiene un alcance universal: «para que mi salvación llegue hasta los confines de la tierra» (Is 49,6). Si atendemos a Is 52,7, el mensajero que trae la buena nueva y proclama la salvación dice a Sion: «Tu Dios reina como rey»; se trata, pues, del establecimiento del reino de Dios. Esta misión, para la que el Siervo es capacitado por Dios, siendo discípulo atento a su revelación, significa también «consolar con una palabra al abatido» (Is 50,4); recordemos que la consolación bíblica —con lo que implica de salir del desconsuelo, del sufrimiento, pero también de logro de plenitud—, se realiza sólo en la comunión con Dios, el único que es fuente constante de alegría; supone, pues, el restablecimiento de la Alianza y exige la alteridad⁹⁶.

La total docilidad del Siervo y su obediencia al designio salvífico de Dios no se realizan sin dificultades. El Siervo experimenta la sensación de fracaso, pero también que Dios defiende su causa (Is 49, 4). Experimenta el rechazo y la violencia: malos tratos, golpes, insultos, salvazos...; pero no se resiste ni se echa atrás y, en esta aceptación del sufrimiento que le acarrea el cumplimiento de la misión, encuentra la ayuda del Señor (Is 50, 5-9). Cuando llegamos al *Cuarto poema del Siervo de Yahvé* (Is 52,7-53,11), el *cómo* de la salvación resulta asombroso, desconcertante y no exento de problemática para la mentalidad occidental, marcada por el racionalismo y el individualismo⁹⁷. En efecto, encontramos aquí un sufrimiento vicario, una entrega de la vida con carácter expiatorio y con una función de representación en lugar del pueblo: «él cargó con los pecados de muchos e intercedió por los pecadores» (Is 53,12). Varios rasgos son destacables: la inocencia del Siervo, su solidaridad con los pecadores, la aceptación de su destino queriendo lo mismo que Dios, el valor salvífico de su entrega. Una vez más, una interpretación de tipo jurídico o moral puede derivar en una deformación de la imagen de Dios, atribuyéndole un querer

fica hacer sagrado (*sacer facere*), purificar, introducir en el ámbito de Dios; por tanto, algo positivo, que *transforma la realidad enriqueciéndola*, agregándole un valor. Por encima de las reglamentaciones rituales y de la ofrenda de dones o el esfuerzo que pudiera resultar penoso, lo importante para el hombre bíblico era la relación con Dios que el sacrificio buscaba mantener o recuperar. El hombre expresaba su deseo de vivir en la Alianza, pero sólo Dios podía santificar (sólo Él es Santo), introducir en el ámbito divino. Necesitamos, pues, una conversión de nuestra idea del sacrificio al sentido bíblico.

96 M. García Fernández, *“Consolad, consolad a mi pueblo”*. *El tema de la consolación en Deuterocanónicos*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2010. La autora subraya que «la consolación exige una mediación, es decir, la presencia de alguien que favorezca e incluso produzca el paso de la desolación al consuelo. Según la Biblia Hebrea el ser humano no se puede auto-consolar, pues no es el origen de la propia salvación que sólo puede venir del “otro”. La alteridad en este sentido es figura de lo divino y aparece en neto contraste al proyecto idolátrico de producirse la propia consolación» (337). El Siervo sufriente es una de estas mediaciones. Otro aspecto relevante es que el destinatario de la consolación es colectivo, «lo que significa que la desolación tiene su más alta manifestación cuanto todo el cuerpo social se encuentra implicado y *no hay entre ellos quien consuele*. Igualmente indica que la consolación no puede ser total si no existe una plenitud de comunión y alegría para todos; si un miembro sufre, la consolación no ha tenido lugar plenamente». Esto revela el alcance escatológico de la consolación bíblica (338). Id., *Yo estoy haciendo algo nuevo. Un ensayo de teología bíblica sobre la consolación*, Verbo Divino, Estella 2011.

97 Afronta esto B. Janowski, «He Bore Our Sins: Isaiah 53 and the Drama of Taking Another’s Place», en B. Janowski and P. Stuhlmacher (eds.), *The Suffering Servant. Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*, Michigan 2004, 48-74.

muy alejado del sentido positivo que es su salvación. ¿Cómo acontece aquí la salvación? Acontece por el hecho de que el Siervo, que «no cometió ningún crimen ni hubo engaño en su boca» (Is 53,9), soportó las consecuencias del mal, soportó el pecado de los otros, de tal modo que en él se detuvo la dinámica del mal (cesó la violencia que engendra violencia); fue contado entre los pecadores, compartió su suerte, intercedió por ellos, pero era inocente; cumplió el querer de Dios al detener el mal; y su padecimiento extremo fue liberador, salvador, porque transformó a los pecadores; el “nosotros” que habla en la parte central del poema cambia su mirada respecto a la relación con Dios en este drama, reconoce la inocencia del Siervo y reconoce el propio pecado: «Nosotros le creíamos castigado, herido por Dios y humillado, pero estaba herido a causa de nuestras rebeliones, triturado por nuestras culpas» (Is 53,4-5). Este reconocimiento no es algo meramente reflexivo y moral: es el reconocimiento de la realidad como Dios la ve (en la mediación del Siervo y por iniciativa de Dios). Aquí reside la salvación, la restauración de la Alianza, la vuelta a Dios, el éxito del Siervo (Is 52,13).

Si seguimos estas líneas con la novedad y la plenitud que alcanzan en Jesús, su significado para una renovación de la espiritualidad reparadora se hace mucho más profundo. Se trata de la contemplación del misterio de Cristo reparador, redentor, salvador. Tan sólo haré unas pocas consideraciones.

La irrupción del Reino en Jesús, en su persona, acciones y predicación, revela una inusitada cercanía salvadora de Dios. Lucas narró el comienzo de su ministerio con la proclamación en la sinagoga de Nazaret del pasaje de Is 61,1-2: «El espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido para anunciar la buena noticia a los pobres; me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos y dar vista a los ciegos, a libertar a los oprimidos y a proclamar un año de gracia del Señor» (Lc 4,18-19); así revela su misión, pues en él se cumple esta Escritura (Lc 4,21). Por su parte, Mt 8,16-17 interpretó las curaciones de Jesús como cumplimiento de la misión del Siervo de Yahvé mediante una cita de Is 53,4: «Al atardecer le trajeron muchos endemoniados; expulsó a los espíritus con su palabra, y curó a todos los enfermos. Así se cumplió lo anunciado por el profeta Isaías: “Él tomó nuestras flaquezas y cargó con nuestras enfermedades”». Los exegetas han subrayado que Mateo realiza un desplazamiento en el sentido de la cita de Isaías: si en éste el Siervo cargó con nuestros sufrimientos padeciéndolos, en el evangelista Jesús toma las enfermedades para curarlas, se hace cargo de los males para *quitarlos*⁹⁸.

La actividad positiva de sanación y liberación constituye, pues, un elemento fundamental para todo discípulo, y en especial para trazar una presencia cristiana reparadora en el mundo. Uno de los textos más iluminadores en este sentido es *la parábola del buen samaritano*, inscrita en el diálogo entre Jesús y un maestro de la ley (Lc 10,25-37). El oyente de ayer y de hoy puede ponerse fácilmente en el lugar del hombre malherido, pues podría ser cualquiera (ninguna caracterización le identifica). El sacerdote y el levita podrían tener una razón religiosa para dar un rodeo: salvaguardar su pureza y la de su pueblo evitando el contacto con quien ya está moribundo. El samaritano, en cambio, al verlo «se conmovió» (Lc 10,33); el verbo griego que se utiliza aquí se podría traducir como “tener misericordia que remueve las entrañas”; se trata de una emoción, una compasión ante el sufrimiento, una ternura que llega hasta la interioridad profunda y mueve a actuar a favor del necesitado. Lucas utiliza este mismo verbo en la parábola del padre misericordioso, que se conmovió cuando vio a su hijo de lejos (Lc 15,20) y lo emplea también con el propio Jesús ante la viuda de Naím (Lc 7,13)⁹⁹. El samaritano no se queda en este sentimiento, estremecimiento o conmoción, sino que éste le mueve a la acción: toda una serie de verbos de acción que cambian la situación del malherido. Es significativa la inversión de la pregunta al principio y al final: «¿quién es mi prójimo?» (Lc 10,29), «¿quién fue prójimo del que cayó en manos de los salteadores?» (Lc 10,36); si el legista está preguntando quiénes pertenecen a su «grupo de solidaridad»

98 B. Sesboué, *Jesucristo, el único mediador*, II, 148-149.

99 P. Cabello Morales, «Como vuestro Padre es misericordioso». La misericordia en el evangelio de Lucas», *Isidorianum* 50 (2016) 287-334. Por su connotación entrañable, «entraña la idea de la misericordia en el ámbito del nacimiento, el seno materno donde el amor hace surgir la vida» (293).

para cumplir el mandato divino del amor, Jesús universaliza este mandato¹⁰⁰. Tenemos aquí uno de los pasajes neotestamentarios más ricos e inspiradores sobre el carácter entrañable, activo y comprometido de la misericordia¹⁰¹. Pero la parábola no tiene sólo un sentido moral, tiene un alcance teologal, se refiere a la vida eterna (esa era la pregunta del legista en el v. 25): «El samaritano se ha acercado a Dios al acercarse a su hermano, al escuchar el grito de piedad de sus entrañas por un ser de su misma carne. La orden de Jesús: “Vete y haz tú lo mismo (v. 37) supone por tanto la vida o la muerte, la salvación o la perdición»¹⁰². Aparte de las discusiones exegéticas sobre el texto lucano, la patrística hizo una lectura cristológica del mismo, identificando a Jesús como Buen Samaritano; por tanto, interpretó a la luz de la parábola el misterio de Cristo en su dimensión redentora: en él Dios se hace prójimo del hombre, de la humanidad caída, y en ese movimiento está la salvación, la reparación del género humano.

El comportamiento de Jesús con los pecadores y la lucha contra el mal (también implicada en la práctica de la misericordia a que nos acabamos de referir) constituyen otros dos elementos esenciales para configurar una espiritualidad reparadora. De hecho, este es uno de los puntos más sensibles, por los peligros a que nos hemos referido.

Los evangelios ponen de manifiesto la conflictividad que acompañó el modo de actuar de Jesús: «Los fariseos y los maestros de la ley murmuraban: “Este anda con pecadores y come con ellos”» (Lc 15,2). Esto refleja que “los pecadores” eran también una categoría social: «como los pobres, los pecadores eran mal vistos, despreciados, excluidos de la plenitud de derechos de la comunidad, marginados por el mismo hecho de ser pecadores»¹⁰³. No se trata sólo del escándalo de las “malas compañías”, ya de por sí significativo para toda situación de marginalidad, sino del hecho de que Jesús estaba revelando algo distinto de Dios y reconfigurando la relación con él: estaba pasando del «sed santos porque yo, vuestro Dios, soy santo» (Lv 11,44) al «sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso» (Lc 6,36). Si acercarse a Dios para el israelita significaba separarse de lo impuro, con todo un sistema de separaciones rituales que generaba barreras, distancia, exclusión, para Jesús la misericordia de Dios supone el movimiento contrario: el acercamiento compasivo a la miseria humana. Por eso su actitud procede del espíritu filial. En efecto, conoce el corazón del Padre y sabe que se alegra por encontrar a sus hijos perdidos: las tres parábolas de Lc 15 (la oveja y la moneda perdidas y el hijo perdido), terminan proclamando la alegría en el cielo, la alegría del Padre por un solo pecador que se convierta¹⁰⁴. Él ha venido para eso: «yo no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores» (Mt 9,17). Y son precisamente los que se tienen por justos aquellos que resisten al mensaje de salvación: la parábola de la oración del publicano y el fariseo fue dicha «a unos, que presumían ser hombres de bien y despreciaban a los demás» (Lc 18,9). Ya hemos advertido que este es un aspecto esencial en el que la espiritualidad reparadora ha de sostener una vigilancia permanente: romper la solidaridad en el pecado, creernos mejores que aquellos por quienes oramos, nos sacrificamos o incluso servimos, pervierte desde dentro la vida de reparación. Hay que recordar también que Jesús busca la conversión de todos, sin excluir a nadie y, en este sentido, las duras palabras a los fariseos y a los maestros de la ley buscan igualmente su bien, descubriendo el pecado que su ceguera les impide ver: «como decís que veis, vuestro pecado permanece» (Jn 9,41).

100 E. Miquel Pericás, «La parábola del buen samaritano o el precepto de la misericordia», *Reseña Bíblica* 90 (2016) 29-36.

101 N. Martínez-Gayol, «La misericordia: “Una conmoción de las entrañas”», *Perspectiva Teológica*, 49/1 (2017) 127-154. La misericordia como *movimiento hacia el otro desde dentro* caracteriza de modo esencial la reparación: « El otro pequeño, vulnerable, frágil, herido, sufriente...; el otro como aquel que irrumpe en nuestra existencia “tocándonos por dentro”, generando una conmoción que nos desinstala, que nos despierta, que nos revuelve y que provoca un movimiento de atracción irresistible, que se traduce en una salida de nosotros mismos para curar, reparar, acoger, levantar, abrazar... La misericordia es la conmoción de unas entrañas que necesariamente buscan *otra entraña*, porque no pueden establecer una relación que no parta *desde dentro*» (127).

102 B. Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador*, II, 156.

103 P. Cabello Morales, «“Como vuestro Padre es misericordioso” ...», 305.

104 G. Uríbarri Bilbao, *La mística de Jesús*, 142-143.

Jesús lucha contra el mal en todas sus formas. Las curaciones, los exorcismos, la predicación suponen acciones concretas liberadoras. No menos importancia tiene la lucha que sostiene en su propia humanidad. Las tentaciones que padeció y venció constituyen quizá una de las dimensiones más misteriosas y sobrecogedoras de este combate, la que más nos ayuda a distinguir el mal del pecado, y la que nos hace humildes en nuestra propia lucha¹⁰⁵.

Pero, sin duda, es el misterio pascual el que constituye la revelación definitiva de la salvación de Dios y de su rostro misericordioso. Aquí se esclarece el *cómo* escogido por Dios para la salvación del mundo. Si bien la espiritualidad reparadora ha contemplado continuamente la pasión de Cristo como lugar esencial y fontal que la movía a compartir sus padecimientos por los pecadores, es preciso recuperar —con su mejor tradición— la conciencia del carácter unitario del misterio pascual, porque en ello reside su naturaleza salvadora, reparadora. Así, el acento que habitualmente ponemos en lo oneroso que comporta un sacrificio (el sentido de la palabra en el vocabulario corriente) nos arrastra con frecuencia a creer que la muerte de Cristo fue un sacrificio por el sufrimiento que comportó, aunque luego añadamos que fue por amor. Es preciso comprender que la resurrección forma parte integrante y esencial de ese sacrificio, hasta el punto de que, sin ella, no sería tal; como tampoco lo sería sin el amor. Albert Vanhoye ha expresado esto magníficamente:

«Una pena que es sólo pena no es un sacrificio. Llega a ser sacrificio si es transformada desde el interior, en medio de una santificación, de una comunión más íntima con Dios.

Tal transformación se realiza por medio del amor divino, porque la santidad de Dios es una santidad de amor. El sacrificio de Cristo consistió en colmar de amor divino su sufrimiento y su muerte, hasta el punto de obtener la victoria del amor sobre la muerte. La resurrección es parte integrante del sacrificio de Cristo, porque constituye el éxito positivo. Una visión superficial de las cosas vislumbra entre la muerte de Jesús en la cruz y su resurrección sólo una gran ruptura. En cambio, una visión profunda percibe una íntima continuidad: con la fuerza interior del amor, Jesús transformó su sufrimiento y su muerte en fuente de una nueva vida, una vida de perfecta unión con Dios en la gloria. La transformación realizada en la pasión produjo la resurrección»¹⁰⁶.

Podríamos recorrer, con el pequeño libro de Vanhoye, las diversas dimensiones del sacrificio de Cristo: un sacrificio de acción de gracias, de purificación, un sacrificio pascual de liberación, un sacrificio de alianza y de consagración sacerdotal. La dimensión reparadora aparece más explícitamente bajo la expresión *sacrificio de purificación*, puesto que la nueva Alianza que en él se establece implica el perdón de los pecados, la santificación. Insiste el autor: «Remarquémoslo: el sacrificio de Cristo no consistió en la muerte, sino en la transformación de la muerte en fuente de vida nueva. [...] fue una santificación de la muerte en el fuego de la caridad divina»¹⁰⁷. Esta es la victoria definitiva sobre el mal y sobre la muerte. La carta a los Hebreos es el texto más esclarecedor en este sentido, al iluminar la novedad del sacrificio y del sacerdocio de Cristo¹⁰⁸.

En realidad, la mirada de los místicos a la Pasión contempla el amor y su victoria sobre el sufrimiento y la muerte. San Juan de Ávila llegó a llamar al viernes santo el *día de la alegría del corazón de Cristo*, inspirado en el sentido sponsal de Cant 3,11, pues está orientado a darnos vida. Con un

105 «Nos muestran a Jesús semejante a nosotros en todo, excepto en el pecado sin duda, pero incluso en la tentación. Su valor simbólico consiste en presentarnos todo lo que está en juego en la existencia humana; es finalmente indispensable para la verdad de la encarnación de Dios: sin la tentación el Verbo hecho carne no habría asumido la condición humana hasta el fondo». B. Sesboüé, *Jesucristo, el único mediador*, II, 138-139.

106 A. Vanhoye, *Tanto amó Dios al mundo*, 6.

107 *Ibid.*, 47.

108 A. Vanhoye, *Sacerdotes antiguos, Sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1992.

juego de palabras que aludía a cómo se despierta en nosotros la *redamatio*, preguntaba al Señor: «¿Y quién hubiera que te amara, si tú no murieras de amor por dar vida a los que por no amarte están muertos?». La transformación de la muerte en vida es obra de este amor: «más amaste que sufriste, y más pudo tu amor que el desamor de los sayones que te atormentaban, y por eso quedó vencedor tu amor»¹⁰⁹.

Un sentido sólo penitencial de la reparación, o pretendidamente compensatorio de la ingratitud humana, no alcanza a transmitir la esperanza en la participación en esta victoria. En cambio, una espiritualidad pascual conlleva la transformación reparadora de quien la vive, contemplando este misterio en la oración, sumergiéndose en él en los sacramentos¹¹⁰, y naciendo a una vida nueva en la que es asociado a la misión de Cristo. La experiencia del padecimiento que comporta la misión y la de los sufrimientos de la condición humana han de ser transformadas desde dentro, como una participación en la entrega y en la victoria de Cristo que sólo nos es posible por el Espíritu. Ese padecer con sentido apostólico es el que encontramos en Pablo: «Ahora me alegro por los padecimientos que soporto por vosotros, y completo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo, en favor de su Cuerpo, que es la Iglesia» (Col 1,24). Se trata, pues, de continuar en nuestra carne el mismo dinamismo de entrega por la salvación de los hombres. De nuevo, la alegría puede brotar en el corazón de quien padece por este motivo, puesto que todo el sentido procede de la victoria de Cristo. La configuración del apóstol con él le lleva a decir: «Estoy crucificado con Cristo, y ya no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí» (Gál 2,19-20)¹¹¹.

5.3. Reparar el lugar del encuentro con Dios: eclesialidad y universalidad

Nada de lo dicho anteriormente responde a una óptica individualista, bien al contrario¹¹². Por eso es preciso recuperar para la teología y la espiritualidad reparadora una mirada eclesial y universal, tantas veces ahogada por la preocupación por las culpas individuales. Esta mirada amplia, comunitaria y fraterna, nos abre aún más a la esperanza escatológica, al futuro hacia el que Dios nos llama.

Esta perspectiva la encontramos ya en la revelación veterotestamentaria, donde aparece la idea de *restauración, reconstrucción, reedificación del lugar de encuentro con Dios*¹¹³. En el Éxodo, la *Tienda del encuentro* era el ámbito donde «Yahvé hablaba con Moisés cara a cara, como habla un hombre con su amigo» (Ex 33,11), y hacia donde se dirigía «todo el que tenía que consultar a Yahvé» (Ex 33,7). En la tradición sacerdotal, el Santuario era concebido como el espacio sagrado en el que Dios habita en medio de su pueblo (cf. Ex 25,8). La tradición de la construcción del templo está ligada a la profecía de Natán (2 Sam 7,1-17), la promesa de que será Dios quien edifique a David una casa y le dé un reino y un trono para siempre. Dios manifiesta la voluntad de estar con su pueblo, de acompañarle, y el pueblo el deseo

109 San Jun de Ávila, *Audi, filia [1], II*, 62, en *Obras completas I*, 470.

110 No podemos abordar ahora este tema, pero es importante subrayar que la espiritualidad reparadora es eucarística. Remito a N. Martínez-Gayol, «La eucaristía, espacio de reparación», *Retorno de amor*, 315-359.

111 No es extraño que estos versículos estén entre los más citados por los místicos, sobre todo por quienes fueron predicadores y apóstoles, como San Juan de Ávila. Me parece valioso recoger aquí también unas palabras del P. Juan Sánchez Hernández, apóstol del sacerdocio, operario diocesano y fundador del Instituto Secular Siervas Seglares de Jesucristo Sacerdote; meditando Col 1,24 en torno al tema de la reparación, llegó a esta conclusión: «*La reparación es la presencia en nosotros de la Pasión redentora de Cristo*. Conformándonos con Cristo Crucificado, nos sumergimos en la Pasión de Cristo. En la medida en que participemos de la Pasión, somos gratos a Dios y fecundos a la Iglesia». Anotó también sobre el citado versículo: «Cristo presente en los suyos, continúa en ellos. Pasión hasta el fin. Nuestra participación *no suma nada*, pero es *prolongación en el tiempo de la misma Pasión de Cristo en sus miembros*. Misterio tremendo». En la misma página resuena Gál 2,19: «Solidarios en el pecado, lo somos también en la reparación. En Cristo, nosotros soportamos el pecado del mundo. “Estamos crucificados con Cristo”» (*Diario espiritual*, C.P. 907).

112 Como señala *Lumen Gentium* 9, Dios «quiso santificar y salvar a los hombres no individualmente y aislados, sin conexión entre sí, sino hacer de ellos un pueblo para que le conociera de verdad y le sirviera con una vida santa».

113 N. Martínez-Gayol, «Variaciones alrededor de un concepto», *Retorno de amor*, 72-75.

de ser guiado y de rendirle culto. El espacio de este encuentro (tienda, santuario, templo) adquiere el sentido simbólico de la relación, y los avatares que le afectan significan los de la relación misma. Así, en tiempos del rey Joás de Judá y del sacerdote Yehoyadá, la reparación del templo de Jerusalén, *la Casa de Yahvé*, tiene que ver con la extirpación de la idolatría (que no desapareció) y con la ofrenda del culto sacrificial a Dios (2 Re 12,1-17; 2 Cro 24,1-14). Uno de los textos más significativos a este respecto lo encontramos en el epílogo del libro del profeta Amós, considerado por muchos una adición de la época del exilio:

«Aquel día levantaré la cabaña de David ruïnosa, *repararé sus brechas* y restauraré sus ruïnas; la reconstruiré como en los días de antaño, para que posean lo que queda de Edom y de todas las naciones sobre las que se ha invocado mi nombre» (Am 9,11-12).

Aunque el lenguaje utilizado es el de la reconstrucción de un espacio, se trata de una promesa referida al linaje de David, a la dinastía y a su pueblo: la cabaña ruïnosa expresa la decadencia del antiguo esplendor de *la casa de David*. La imagen de las *brechas*, las grietas de los muros, evoca al mismo tiempo la fragilidad de lo ruïnoso y la rotura que deja paso al enemigo. Pero será Dios mismo quien repare; según este anuncio, lo que está destruido será de nuevo levantado con referencia al pasado (los orígenes), pero mirando a un futuro que desborda al pueblo de Israel¹¹⁴. Por tanto, el *reparador de brechas* es, en primer lugar, Dios mismo, que toma la iniciativa hacia su pueblo: retornarlo desde el destierro, reunirlo desde la dispersión. Ese pueblo liberado reconstruirá sus ciudades y su templo, su vida y su relación con Dios (cf. Am 9,14-15).

Pero esto, a su vez, sólo es posible si el pueblo mismo se deja convertir, si practica la justicia y la misericordia: entonces él mismo será llamado *reparador*, dinámica que nos atestigua, una vez más, el sentido bíblico de la reparación. Así lo encontramos en la llamada profética sobre el ayuno que Dios quiere:

«¿No es este el ayuno que yo quiero:
que abras las prisiones injustas,
que desates las correas del yugo,
que dejes libres a los oprimidos,
que acabes con toda opresión?
¿No es que compartas tu pan con el hambriento,
que albergues a los pobres sin techo,
que proporciones vestido al desnudo
y que no te desentiendas de tu prójimo?
Entonces brillará tu luz como la aurora
y tus heridas sanarán enseguida;
[...] Algunos reconstruiréis viejas ruïnas,
edificaréis sobre antiguos cimientos;
seréis llamados “*reparador de brechas*”
y “restaurador de viviendas en ruïnas”» (Is 58,6,-8.12)¹¹⁵.

El pueblo recibe aquí un nombre que se corresponde con una acción iniciada por Dios mismo respecto a él.

Este sentido de reparación-reconstrucción de la casa de Dios, del templo, del lugar de encuentro con Dios, y, en definitiva, del pueblo, adquiere un significado nuevo en Cristo. En efecto, el incidente conocido tradicionalmente como “la purificación del templo” supone no sólo un gesto profético de Jesús que

114 Es significativo que el anuncio de Amós haya sido recuperado en el NT, en Hch 15,16-17, citado según la versión de los LXX, donde el resto de Edom se ha convertido en «el resto de los hombres»; se cita para reinterpretar lo acontecido en la misión a los gentiles, cuando Santiago toma la palabra en el conocido como concilio de Jerusalén o de los apóstoles.

115 Sigo la traducción de J. Blenkinsopp, *El libro de Isaías (56-66)*, Sígueme, Salamanca 2017, 21-22; el comentario de Is 58,1-14 en 201-214.

reivindica la verdadera piedad y oración frente al sistema sacrificial del templo y su mercantilización —«¡no hagáis de *la Casa de mi Padre* una casa de mercado» (Jn 2,16)—, sino también la revelación de *la persona de Jesús como el nuevo Templo*, el santuario de la presencia divina, el lugar donde Dios puede ser encontrado. La fe pospascual que, en el relato de Juan, ilumina el acontecimiento, reconoce que las palabras de Jesús sobre la destrucción de este Templo se referían al «santuario de su cuerpo» y lo recordaron «cuando *fue levantado de entre los muertos*» (Jn 2,21-22)¹¹⁶. La reconfiguración de este lenguaje en el NT nos remite también al misterio pascual.

A partir de aquí, tanto el lenguaje del “templo” como el del “cuerpo de Cristo” nos abren al sentido eclesial, eucarístico y escatológico de la acción reparadora de Dios, así como a la responsabilidad cristiana en relación con ella. Basta recordar 1 Cor 3,16-17: «¿No sabéis que *sois santuario de Dios* y que el Espíritu de Dios habita en vosotros? Si alguno destruye el santuario de Dios, Dios le destruirá a él; porque el santuario de Dios es sagrado, y vosotros sois ese santuario»; y de nuevo en 2 Cor 6,16: «nosotros somos santuario de Dios vivo». Se trata de un templo edificado «sobre el cimiento de los apóstoles y profetas, siendo la piedra angular Cristo mismo» (Ef 2,20) y en el cual se produce la reconciliación de judíos y paganos, la paz por la sangre de Cristo, «derribando el muro que los separaba, la enemistad» (Ef 2,14). Esta reconciliación se produjo en el cuerpo de Cristo, «para crear en sí mismo, de los dos, un solo Hombre Nuevo» (Ef 2,15). Así, en el cuerpo mismo de Jesús se realiza la unidad de los hombres, la reconciliación y la paz. A su vez, la experiencia de formar parte del cuerpo de Cristo está vinculada a la eucaristía: «el pan que partimos, ¿no nos hace entrar en comunión con el cuerpo de Cristo? Pues si el pan es uno solo y todos participamos de ese único pan, todos formamos un solo cuerpo» (1 Cor 10,16-17). Como la unidad en la diversidad, también la solidaridad en el sufrimiento y en la alegría son esenciales al cuerpo (1 Cor 12,12-31). Cuerpo glorioso de Cristo, cuerpo eucarístico y cuerpo eclesial no son separables.

De lo dicho se sigue que la espiritualidad reparadora ha de mirar a la realidad eclesial ofreciendo lo que mejor sabe hacer: curar heridas, sanar divisiones, reconciliar, generar comunión... Pocos referentes más profundos y sencillos que el de Francisco de Asís:

«Al pasear junto a la iglesia de San Damián, cuya vetusta fábrica amenazaba ruina, entró en ella —movido por el Espíritu— a hacer oración; y mientras oraba postrado ante la imagen del Crucificado, de pronto se sintió inundado de una gran consolación espiritual. Fijó sus ojos, arrasados en lágrimas, en la cruz del Señor, y he aquí que oyó con sus oídos corporales una voz procedente de la misma cruz que le dijo tres veces: “¡Francisco, vete y *repara mi casa*, que, como ves, está a punto de arruinarse toda ella!” Quedó estremecido Francisco, pues estaba solo en la iglesia, al percibir voz tan maravillosa, y, sintiendo en su corazón el poder de la palabra divina, fue arrebatado en éxtasis. Vuelto en sí, se dispone a obedecer, y concentra todo su esfuerzo en la decisión de reparar materialmente la iglesia, aunque la voz divina se refería principalmente a *la reparación de la Iglesia que Cristo adquirió con su sangre*, según el Espíritu Santo se lo dio a entender y el mismo Francisco lo reveló más tarde a sus hermanos»¹¹⁷.

La tradición bíblica de la reparación del lugar del encuentro con Dios nos conduce también a reconocer la inmensa amplitud de la acción reparadora: el lugar de encuentro con Dios es todo hombre, toda comunidad humana, especialmente los pobres, los heridos al borde del camino, los enfermos, los encarcelados..., todos aquellos con los que Cristo mismo se identifica (Mt 25,31-46).

116 J. Zumstein, *El evangelio según Juan. Jn 1-12*, Sígueme, Salamanca 2016, 124-133.

117 San Buenaventura, *Leyenda mayor*, 2,1, en San Francisco de Asís, *Escritos...*, 388.

6. Apertura final

Todavía nos quedaría hablar, para un panorama más completo de los ámbitos de una acción reparadora, del desafío ecológico, de la urgente necesidad de frenar las agresiones a la naturaleza y de sanar las heridas que provoca a la tierra una explotación humana constante y desconsiderada. Los hijos de Dios han de trabajar también por la liberación de la creación, que gime, como el hombre mismo, hasta que llegue su manifestación plena (cf. Rom 8,19-23).

La esperanza escatológica sitúa la reparación en el horizonte de un cielo nuevo y una tierra nueva. Las líneas principales que hemos trazado en relación con nuestro tema encuentran su culminación en ese horizonte, que el *Apocalipsis* describe en los términos de presencia, morada de Dios entre los hombres, alianza y consuelo: «enjugará toda lágrima de sus ojos, y no habrá ya muerte, ni luto, ni llanto, ni dolor, porque el mundo viejo ha pasado» (Ap 21,5). En la medida en que la reparación orienta el deseo y el esfuerzo humano hacia este horizonte, siempre desde Dios y con Dios, lo anticipa uniéndose a la entrega de Cristo. Y cuando el misterio pascual se hace presente en las pequeñas o grandes muertes y resurrecciones de nuestra historia, algo nuevo está naciendo. Es *la presencia de Dios que hace nuevas todas las cosas* (Ap 21,5).