

ESTUDIOS DE HISTORIA Y ESPIRITUALIDAD PASIONISTA - 63

Antonio María Artola Arbiza, C.P

PASIOLOGÍA

Segunda edición

Roma 2013

Curia General Pasionista

Piazza SS. Giovanni e Paolo, 13

Alegoría de la Pasiología

La Carta programática sobre la Pasiología lleva en su frontispicio una ilustración alegórica del artista italiano G. J. Conti inspirada en el sacrificio eucarístico. La alegoría lleva una orla escrita en letras latinas. En la parte inferior: *Passio Cristi Urget nos*. En la mitad superior: “*Si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum*”. La mitad inferior izquierda recoge en tres palabras las disciplinas que integraban la Pasiología: *Exegesis, Mystica Historia de la Iglesia*. Otras tres palabras mencionan las restantes disciplinas: *Theologia, Eloquentia, Artes*. Éstas se dividen en tres: *música, pintura, escultura*, formando un septenario completo. Cada palabra tiene su correspondiente imagen angélica. La *exégesis* está acompañada de un ángel que sostiene con la izquierda la Biblia. La *mística* estaba desdoblada en un ángel que agita un incensario con la izquierda y lleva el libro *De Oratione* en la derecha. La historia estaba representada por un ángel en el acto de escribir *Gesta Dei per +*. Llevan también su correspondiente figura angélica las palabras de la derecha. La primera es la *Teología*. Un ángel con la frente ceñida con una diadema da a entender que la reina en la Pasiología es la teología, con la *Summa Theologica* en la mano. El segundo ángel muestra la sagrada elocuencia con la *Biblioteca predicable de los Padres*. Un tercer ángel asume la representación de las tres artes indicadas. El séptimo símbolo alegórico es un icono mariano que incluye a la Corredención en la Pasiología. Son así siete los personajes de la alegoría: seis ángeles y el sacerdote celebrante. Siete gradas llevan al altar. La inferior lleva la nota distintiva de la alegoría. Es el signo que señala a la Congregación pasionista como la autora y destinataria de esta Teología particular de la familia espiritual de San Pablo de la Cruz.



Se permite la impresión

P. Joachim Rego, C.P

Superior general

12 de abril de 2013

Memoria de las Llagas Gloriosas de Cristo

A Mons. LEÓN KIERKELS, C.P.
Creador de la expresión PASIOLOGÍA
y programador primero
de la Teología de la Pasión
(1930)

SIGLAS Y ABREVIATURAS

<i>Act. Congr.</i>	Acta Congregationis a SS. Cruce et Passione D.N.I.C. (1930-1977)
<i>AP</i>	Annuario Pontificio per l'anno 2011 .Città del Vaticano <i>Libreria Editrice Vaticana</i> 2011
<i>Bib</i>	<i>Biblica</i> .The Pontifical Biblical Institute's Journal, Roma, 1920ss
BStTC	Boletín STAUROS. Teología de la Cruz. Asociación Internacional Staurós
<i>BollStau</i>	<i>Bolletino Stauròs</i> . <i>Teologia della Croce. Edizioni Stauròs. Pescara-S. Gabriele.</i>
<i>Cartas.</i>	<i>CARTAS de San Pablo de la Cruz</i> , I Volumen. <i>A los Pasionistas</i> , por el P. Fabiano Giorgini, C.P. Traducción española de José Luis Tubilla, Madrid, 2008,
Congr 1(1975) I	<i>La Sapienza della Croce oggi</i> . Atti del Congresso Internazionale, Roma, 13-1 ottobre 1975 .Volume I. Elle Di Ci. Leumann, 1976.
Congr 1(1975) II	<i>La Sapienza della Croce oggi</i> . Atti del Congresso Internazionale, Roma, 13-18 ottobre 1975 .Volume II. Elle Di Ci. Leumann, 1976.
Congr 1(1975) III.	<i>La Sapienza della Croce oggi</i> . Atti del Congresso Internazionale, Roma, 13-18 ottobre 1975. Volume III. Elle Di Ci. Leumann, 1985.
Congr 2 (1984) I	Atti del Congresso Internazionale <i>La Sapienza della Croce oggi</i> , Roma, 6-9 febbraio 1984 .1 Salvezza e annuncio. Elle Di Ci. Leumann, 1985.
Congr 2 (1984) II	Atti del Congresso Internazionale <i>La Sapienza della Croce oggi</i> , Roma, 6-9 febbraio 1984 .2 Spiritualità e riconciliazione escatológica. Elle Di Ci. Leumann, 1985.
<i>ConZa</i>	<i>Congreso sobre la Muerte Mistica según San Pablo de la Cruz</i> , Zaragoza, 10-12 de sept. de 1980. Publicación de las Conferencias del Congreso, Zaragoza, 1981.

- DIP DIZIONARIO DEGLI ISTITUTI DI PERFEZIONE; diretto da Guerrino Pelliccia (1962-1968) e da Giancarlo Rocca (1969-2003). Edizioni paoline, Roma, 10 volúmenes, 1973-2003.
- DSp *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*. Beauchesne Éditions. Paris (1937-1995)
- EE. *Estudios Eclesiásticos*. Comillas, 1920ss.
- L *Lettere di San Paolo della Croce* a cura di P. Amedeo de Nostra Signora del Buon Pastore, Roma, 1924. El número romano que sigue a L indica el volumen respectivo y la página.
- MM *Muerte Mística*
- NRT *Nouvelle Revue Théologique*. Tournai-Louvain-Paris, 1869ss
- RAM *Revue d'Ascétique et Mystique*. Toulouse, 1920-1971
- RevEspT. *Revista Española de Teología*. Instituto Francisco Suárez del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1940ss
- Ricerche* *Ricerche di Storia e Spiritualità Passionista*. Roma, Curia Generalizia dei PP. Passionisti, 1978ss.
- RivAM* *Rivista di Ascetica e Mistica*. Florencia, 1965ss
- SapCr:* *La Sapienza della Croce. Rivista di cultura e spiritualità, a cura dei Passionisti italiani e della Cattedra della Croce del Pontificio Ateneo «Antoniano» di Roma*. CIPI Roma 2000
- SemEspT *Semana Española de Teología*. Instituto Francisco Suárez del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1940ss.
- TE *Teología Espiritual*. PP. Dominicos. Valencia, 1956ss.
- VS *La Vida Sobrenatural*. PP. Dominicos de San Esteban, Salamanca, 1921ss.
- Zoffoli* Enrico ZOFFOLI, SAN PAOLO DELLA CROCE. *Storia Critica*. Vol. I, Roma, 1962; Vol. II. 1965; Vol. III, 1968.

PRESENTACIÓN

Querido lector, tienes delante el libro de *Pasiología*, que el P. Antonio María Artola nos ofrece como fruto jugoso de sus muchas horas de estudio y de investigación. El mérito es grande y facilita el trabajo que tú quieras proseguir en este campo de estudios y documentación pasiológica.

El autor divide el libro en tres partes. En la primera nos presenta el origen y desarrollo de los estudios desde el comienzo institucional, 1920, con los antecedentes y el proceso que siguieron, hasta nuestros días. En tres apretados capítulos ha recogido multitud de datos, fechas y autores, ilustrados con notas interesantes sobre el origen de los estudios de Pasiología en la congregación pasionista. Son muchas las horas invertidas en recoger documentos e investigarlos. Guiado con su fino olfato como profesor e investigador ha logrado reunir los documentos dispersos en revistas, boletines y archivos. Con ello facilita extraordinariamente el trabajo que los estudiosos e investigadores quieren continuar y profundizar. Porque los estudios sobre la Pasión de Cristo, en cualquiera de las ramas del saber, piden ser continuadas y profundizadas. Es mucho lo que se ha conseguido desde aquellos modestos orígenes de los estudios en la congregación pasionista y mucho más será lo que se consiga, si continúa adelante esta corriente de estudios serios, y no solo en la congregación pasionista, sino en el amplio mundo de la investigación y del saber.

Recuerdo con cariño y nostalgia aquellos años 50 del siglo XX en los estudios pasionistas de Peñafiel y Mieres. Recuerdo el entusiasmo e idealismo que pusimos aquella generación, pobre en medios y recursos, en el estudio de la bibliografía pasiológica y en la inicial *Bibliotheca Passionis* y nuestros contactos epistolares con los teólogos y bibliófilos pasionistas de Diepenbeek... Después, por distintos motivos, aquella corriente prometedora, quedó abandonada.

Es evidente que a las autoridades competentes les incumbe no pequeña responsabilidad en destinar personal y recursos para seguir los estudios sobre el carisma y la misión pasionista en el campo del saber. Si esta iniciativa es válida siempre, lo es mucho más en esta etapa esperanzadora de la *reestructuración*.

En la segunda parte el P. Artola ensaya definir la Pasiología. *¿Qué es la Pasiología?* Se pregunta, e intenta dar una respuesta satisfactoria. Como buen teólogo y biblista se deja arrastrar por estas ciencias y centra en ellas el ser y el hacer de la Pasiología. En la famosa carta fundacional de los estudios Pasiológicos, el P. General León Kierkels, sin hacerse esta pregunta, daba una respuesta práctica sobre la amplitud que deberían tener los estudios de la Pasión de Jesucristo, a lo largo de todo el proceso formativo de los pasionistas.

Sin duda, el saber bíblico y teológico serán siempre la esencia del saber pasiológico, pero sus fronteras no se limitan a las ciencias sagradas. Hay otras ciencias que también son campo propio de la Pasiología, si en ellas y por ellas, llegamos a un mejor conocimiento, teórico o práctico, de la Pasión de Jesucristo. El tema queda abierto a nuevos estudios sobre campos tan amplios y diferentes como la arqueología, el arte, la sociología, en lo que mira a los crucificados del mundo, el folklore, las devociones populares, etc.

La tercera parte la dedica el P. Artola a la *Vivencia de la pasión y su expresión creadora*. Lo hace con toda la pedagogía de sus muchos años de profesor. Suavemente nos conduce a lo que es la médula de la espiritualidad y experiencia mística en San Pablo de la Cruz. La memoria de la cruz se hace memorial en él, reproduciendo en su vida el misterio de la cruz y pasión de Jesucristo. Pablo de la Cruz nos ha dejado la riqueza de la experiencia mística en sus escritos. Son muy pocos -si exceptuamos sus cartas numerosas- pero suficientes para medir la profundidad de su experiencia mística, que duró toda la vida.

El primer escrito, en tiempo cronológico y en profundidad, es el Diario Espiritual, escrito en el retiro de la Ermita de San Carlos, a donde se había retirado para oír la voz interior del Crucificado. Aquí escribió también las Reglas de la Congregación naciente. En ambos documentos trasmite lo que él mismo estaba viviendo en su corazón.

Las cartas, escritas a lo largo de toda su vida, van marcando un preciso camino espiritual para hombres y mujeres de todos los estados y condiciones de vida.

La Muerte Mística es un pequeño folleto, perdido y felizmente reencontrado, donde señala un camino espiritual, muy original, donde planea como doctrina lo que para él ha sido una profunda experiencia mística interior.

Lo que el P. Artola, con sabiduría profunda y amor entrañable de hijo, estudia en su Padre y Fundador, los estudios Pasiológicos pueden y deben ampliarlo en la espiritualidad cristiana y en los santos.

Aquí queda el precioso trabajo del P. Antonio María Artola. Precioso por lo mucho que nos enseña y por lo mucho que sugiere. *Tómalo en tus manos*. Pasa y repasa las hojas apretadas y sus notas sabias y clarificadoras. Tal vez puedas continuarlas...

Esta corriente fecunda de estudios Pasiológicos iniciada en aquel remoto año de 1920 y que tan preciosos frutos ha recogido, debe ser continuada en todos los campos del saber y del vivir, para acercarnos más al profundo misterio de la Cruz y Pasión de Jesucristo.

¡Gracias, P. Antonio María por tu libro!

Madrid, 25 de noviembre de 2010.

+Jesús López, CP

PRÓLOGO

La expresión *Passiología* data ya de una obra del siglo XVII cuyos autores son los padres Benito Fidel de San Felipe y Simón Mannhards, publicada en Graz en 1639. Sin embargo, una disciplina teológica con semejante nombre nunca entró a formar parte de la enciclopedia teológica. Tal disciplina, sin embargo, ha existido a modo de una teología particular, propia de la Congregación de la Pasión, y como tal, ha sido una aportación original a la ciencia teológica.

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

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

La Congregación Pasionista no cejó en la búsqueda del objeto propio de su Pasiología.

Solo los avances de la metafísica en el siglo XX en la materia de los transcendentales despejaron el campo del dolor. Por una parte aparecía el transcendental disyunto del “*bonum-malum*” en que se despliega el “bonum” perteneciente al mundo de lo volitivo. Al mismo tiempo se descubría un tercer transcendental: el *sentimiento* con su objeto disyunto de lo “grato/no-grato”. El dolor se presentaba como una realidad fronteriza perteneciente al transcendente “bonum-malum” como “privación”, y al transcendental “grato/no-grato” como sentimiento. Este nuevo planteamiento de los transcendentales ofrecía una salida al problema del objeto de la Teología de la Pasión. Por una parte estaba la “pasión” como *sentimiento*, que aclaraba el objeto de la Pasiología como Mística de la Pasión. Al mismo tiempo, la comprensión del dolor como “privación” le señalaba como campo propio del transcendental “*bonum-malum*”, que era objeto de la Sistemática de la Pasión. Con esta doble aportación de la metafísica contemporánea, se desbloqueaba el problema del objeto de la Pasiología como la teología del dolor, y la mística de los sentimientos infusos de la Pasión. Era ya posible estructurar una Teología sistemática de la Pasión desde el “malum” del dolor; se abría también la posibilidad de

estructurar una Mística de la Pasión desde los dolores infusos de la Pasión, como una realidad perteneciente al ámbito del “sentimiento”. Esta es la base metodológica del presente libro. Es el primer intento de elaborar una semejante teología en la Congregación Pasionista. Para componerla me he servido de la metodología propuesta hace casi medio siglo (1972) por el P. Bernard Lonergan, en su libro *Método en Teología*. De esa metodología general hemos utilizado tres: la *Fundamentación*, la *Sistemática* y la *Comunicación-expansión*. Este libro, en su conjunto, solo pretende -en realidad- la fundamentación. De modo especial hemos desarrollado en este trabajo la especialidad de la fundamentación desde tres vertientes: la base mística de la Pasiología, consistente en la infusión de los tormentos de Jesús en el alma; la base teórica desde la naturaleza del sentimiento; y la base bíblica desde el dolor de Cristo en su Pasión. La fundamentación se completa en la comunicación-expansión, que describe el paso de la experiencia de los tormentos infusos de Jesús, a la fundación de una Congregación finalizada por la comunicación y expansión de dicha experiencia. La Sistemática es la más arriesgada y nueva. Se interesa por justificar la existencia de un objeto teológico singular cual es la Pasión de Cristo como elemento diferenciante de la Pasiología entre las especialidades teológicas.

Este libro es la segunda edición ampliamente modificada de la PASIOLOGÍA que se publicó en Roma en el año 2011. Agradecemos particularmente al P. Lorenzo Baldella C.P. traductor de la obra al italiano, por las sugerencias y correcciones; y al P. Diego di Odoardo por las añadiduras propuestas como complementos del libro.

Lima, 21 de febrero de 2012

Memoria de la Agonía de Jesús en Getsemaní

I

FUNDAMENTACIÓN

PASIOPATÍA

Capítulo I

LA INFUSIÓN MÍSTICA DE LOS DOLORES DE CRISTO

1- La “Mística de la Pasión”

Marcel VILLER, S.I., en un artículo de *Recherches de Science Religieuse* titulado *La mystique de la Passion chez S. Paul de la Croix*¹, aplicó la expresión *Mystique de la Passion*, a la vivencia singular que caracterizó al fundador de los Pasionistas. En aquel trabajo constataba el sabio jesuita que lo más original del Santo en materia de Teología Espiritual era su doctrina sobre la infusión sensible de los dolores de Cristo en el alma. El libro del P. Stanislas Breton: *Mystique de la Passion. Doctrine spirituelle de S. Paul de la Croix* (1962) dio una particular actualidad a la expresión pero sin profundizar el hecho mismo de los dolores infusos en que se funda la existencia de la Mística de la Pasión.

La constatación del P. Viller comporta dos consecuencias importantes. En primer lugar deja constancia de que hay una novedad mística. En efecto, aparece en S. Pablo de la Cruz una dimensión humana nueva (el sentimiento) susceptible de verdaderas experiencias místicas (infusión de los dolores de Cristo) diferente de las experiencias de la inteligencia y la voluntad. En segundo lugar, el P. Viller crea una expresión nueva para denominar esta nueva realidad, a saber: «Mística de la Pasión». Este doble hecho invita a someter a un detallado análisis el hecho paulicruciano de los sentimientos infusos relativos a la Pasión de Cristo, y su condición fundante de la “mística de la Pasión”. Se trata de verificar la existencia de una variedad mística llamada “Mística de la Pasión”, y de justificar la posibilidad de una teología fundada en tales experiencias, que pueda llamarse “Pasiología”. La verificación de ambos hechos equivale a una auténtica fundamentación de una consecuencia lógica cual es la posibilidad de una especialidad teológica llamada Pasiología.

La fundamentación racional de una especialidad teológica tiene como finalidad establecer los datos reales en que se sustenta dicha especialidad. Para entender la naturaleza de tal fundamentación hay advertir que no se trata de buscar unos datos reales, comparables a los cimientos de un edificio asentados sobre bases de un material inconvencible. Tampoco son dichas bases como las teorías que se derivan en rigurosa lógica desde unos principios evidentes. La teología es un acto vital, inteligente y libre, que se despliega en opciones y decisiones desde un punto de partida cognoscitivo que

¹*Recherches de Science Religieuse* XL (1952) pp. 426-445

funciona como un principio que afecta a todo el ser humano². Entonces, la fundamentación teológica en general consiste en justificar de manera coherente el respectivo conocimiento religioso a modo de un desarrollo vital que brota de un germen vivo. Ese germen vivo actúa como una experiencia religiosa a modo de la naturaleza fundante propia de una conversión³. Cuando el hecho fundante es una experiencia mística, nace una formalidad teológica nueva. Es la "Teología espiritual" que afecta al sujeto humano en niveles todavía más profundos⁴. La conversión y la experiencia mística fundante realizan así un salto cualitativo que coloca al hombre en unos niveles de personalización nuevos. Pero es de advertir que la fundamentación de la Teología racional y de la Mística actúan en planos diferentes, si bien en forma analógica. El conocimiento derivado de la conversión se debe muchas veces a la intervención de unos fenómenos espirituales superiores, que generan realmente actos racionales normales en la Teología. En la Teología Mística, la fundamentación se da sobre la base de experiencias nuevas de tipo infuso, sea por la acción de los dones del Espíritu santo, sea por intervenciones divinas "extraordinarias". La "Mística de la Pasión" es una variedad nacida de la infusión sensible extraordinaria de los padecimientos de Cristo.

2- El hecho de la infusión

S. Pablo de la Cruz habla con frecuencia, desde los primeros textos del Diario, de un hecho místico nuevo, que lo tiene experimentado y discernido⁵. Se trata de la infusión de los dolores de la Pasión⁶. Habla concretamente de «tormentos infusos en el alma»⁷;

² "Los fundamentos pueden ser concebidos de dos maneras muy diferentes. La manera simple concibe los fundamentos como un conjunto de premisas, de proposiciones, que tienen el carácter de primeras desde un punto de vista lógico. La manera compleja concibe los fundamentos como aquello que tiene el carácter de primero en cualquier conjunto ordenado. Si el conjunto ordenado es de proposiciones, entonces el fundamento estará constituido por aquellas proposiciones que tienen el carácter de primeras desde un punto de vista lógico. Si el conjunto ordenado es una realidad en evolución y desarrollo, entonces el fundamento será el conjunto inmanente y operativo de normas que guían cada paso sucesivo del proceso" (LONERGAN, *Método en teología*, Ediciones SÍGUEME, 1 ed., 4ª imp. 1988, p. 263).

³ Lonergan establece la conversión como el hecho universal que realiza la fundamentación teológica (*Método*, pp. 129-131). Este hecho fundante Lonergan lo entiende como "una transformación del sujeto y de su mundo. [...] Es como si se abrieran los ojos por primera vez y el mundo anterior se desvaneciera y desapareciera. Surge algo nuevo que fructifica en una secuencia acumulativa de desarrollos engranados, a todos los niveles y en todos los sectores de la vida humana [...]. La conversión es una experiencia existencial, intensamente personal y totalmente íntima [...]. Sin embargo, no es precisamente un desarrollo, ni tampoco una serie de desarrollos. Es más bien un cambio -sin duda preparado- de marcha y de dirección. En el caso de la Pasiología, se trata de una experiencia de conversión modalizada por una experiencia infusa de los dolores de Cristo.

⁴ Se trata de un fenómeno que afecta al ser humano "en el plano de lo vivido, a todas las operaciones intencionales y conscientes de un hombre. Dirige su mirada, invade su imaginación, da origen a símbolos que penetran hasta lo más profundo de su psiquismo. Enriquece su comprensión, guía sus juicios y refuerza sus decisiones." (LONERGAN, *Método en teología*, p. 130)

⁵ Es el *Diario* donde abundan tales expresiones. La importancia mística del *Diario* fue reconocida por los especialistas del tiempo como el P. De Guibert (*Journal de retraite de S. Paul de la Croix*, traducción de J. De Guibert, en RAM, VI (1925) 26-48).

⁶ Tras la lectura de S. Juan de la Cruz (1726?) el Santo es más circunspecto en lo referente a los sentimientos espirituales, pero nunca retracta la doctrina sobre su infusión en el alma, y las demás características descritas en el Diario. Cuando escribe a terceros sobre experiencias parecidas, utiliza solo la palabra "impressions" para referirse incluso a las penas de la Pasión (L. II, 503) sin mencionar los

de «inteligencia infusa de los tormentos de mi Jesús»⁸; de «las penas de su Esposo infusas en ella»⁹. Esta infusión mística es análoga a las iluminaciones intelectuales descritas con la misma terminología «lumbre infusa»¹⁰, «altísima inteligencia infusa»¹¹. La novedad está en que, junto a las infusiones intelectivas y volitivas, aparecen los sentimientos como realidades antropológicas susceptibles de una infusión mística, especialmente de los tormentos de la Pasión. Siendo los sentimientos naturales del orden sensible, los sentimientos infusos lo serán también, conforme a lo que afirma el 31 de diciembre de 1720 acerca del “conocimiento altísimo y *sensible* de la Divinidad”¹². Antes de proceder adelante, debemos dejar constancia de que estas afirmaciones del Santo datan del tiempo del retiro de Castellazzo. Por tanto, están muy cerca de las primeras experiencias místicas que ya había empezado a tenerlas antes del retiro¹³. Tienen la frescura del momento primero de su experiencia, y se relacionan con la Pasión de Cristo, que será la realidad central de todos los movimientos de su alma. El punto de partida firme de la espiritualidad de Pablo de la Cruz, tal como aparece en esta primera etapa de su vida mística, es que los padecimientos de Cristo que vive personalmente son un «don infuso», diferente de las infusiones que tienen lugar en la inteligencia y en la voluntad¹⁴.

La primera cuestión que plantea este modo de hablar es la verdadera naturaleza de una infusión mística de las penas de Cristo. Dejando de lado, al presente, la cuestión filosófica sobre la naturaleza de los sentimientos, veamos de circunscribir descriptivamente el ámbito de semejante infusión mística.

“sentimientos infusos”. Quizá le era difícil controlar la exactitud de la experiencia de su corresponsal (Inés Grazi). Sobre las *impresiones espirituales* ver L. I, 239. 249. 277. 283.

⁷ SAN PABLO DE LA CRUZ, *CARTAS*. I Volumen. *A los Pasionistas*, por el P. Fabiano Giorgini, C.P. Traducción española de José Luis Tubilla, Madrid, 2008, día 26.11.1720, (= SPC, *Diario Espiritual*) p. 753.

⁸ SPC, *Diario Espiritual*. Día 06.12.1720, p. 759.

⁹ SPC, *Diario Espiritual*. Día 08.12.1720, p. 760.

¹⁰ SPC, Prefacio al *Diario Espiritual*, Día 08.12.1720, p. 760.

¹¹ SPC, *Diario Espiritual*, Días 10-13 dic. p. 762.

¹² SPC, *Diario Espiritual*, Día 31.12.1720. p. 772. Una expresión sinónima es “*impressione divina*” (Cfr. L., I, 239; 249; 283; II, 503).

¹³ Al comenzar su Diario del retiro de Castellazzo gozaba ya de la contemplación: «Sébase que, desde que mi Dios me ha dispensado de los ejercicios de meditación, esto es, de andar discurriendo sobre los misterios, pasando de una cosa a otra, ya no tengo esas formas imaginarias, según de ello puede dar fe mi reverendo Padre Director». (SPC, Prefacio al *Diario Spirituale*. p. 778).

¹⁴ Es de advertir que la infusión no tiene lugar penetrando la respectiva realidad sobrenatural, desde el exterior del alma. Más apropiada es la idea de la “inducción” que supone una causalidad suscitadora desde el interior, de los efectos espirituales que se le atribuyen. En efecto, las realidades de gracia se extraen del ser humano mediante un proceso de elevación desde la potencia obediencial del alma. La infusión de los dolores de la Pasión significa, por tanto, que la capacidad paciente del hombre es modificada y elevada para experimentar en ella los dolores de Jesús inducidos por vía supranatural. Puede significar también que los sufrimientos naturales del hombre son elevados a un nivel de vivencia nueva por la presencia de los dones del Espíritu Santo que los transforma en místicos. El resultado de esta inducción de los dolores de Cristo por elevación, lo viven los místicos con la impresión de que esos sufrimientos los está sufriendo actualmente el mismo Jesús.

3- Los dolores de la Pasión

La importancia de la doctrina de S. Pablo de la Cruz sobre la infusión sensible de los tormentos de Cristo consiste en que los sentimientos son precisamente el ámbito del padecimiento sensible que se comunica a su alma. Para preparar el estudio teológico sobre dicha infusión sensible ofrecemos al lector una breve descripción de lo que fue su vida en este mundo de dolor, para comprender de qué manera su vida penosa le preparó para el fenómeno de la infusión de los tormentos de Cristo.

La neta diferencia que S. Pablo de la Cruz establece entre los sentimientos naturales y los infusos se debe a que el Santo tiene, con anterioridad a sus experiencias místicas, una amplia vivencia del dolor humano natural y virtuoso. En efecto, el dolor y el sufrimiento son en la vida de S. Pablo de la Cruz una realidad omnipresente¹⁵. En primer lugar, se da en el Santo una experiencia singular de la cercanía de la muerte en su vida. El Santo vivió desde la infancia la experiencia de la muerte en las numerosas muertes que lo señalaron con su dolorosa y triste marca¹⁶. Más tarde, esta experiencia se vio personalizada en una enfermedad mortal, que señaló un momento importante entre su conversión y las inspiraciones fundacionales¹⁷. Vivió de nuevo un peligro mortal el año 1736¹⁸. A partir de esa fecha empieza a hablar con llamativa insistencia acerca de la muerte en su epistolario. Las frecuentes enfermedades y las tribulaciones de espíritu y su predisposición a las depresiones, le harán pensar con mucha frecuencia en una muerte cercana¹⁹. Esta familiaridad con la muerte configuró de una manera muy

¹⁵Los sufrimientos se cebaron en la vida de Pablo desde muy niño, pero arreciaron sobre todo tras la conversión: «Estando en oración, veía un látigo en las manos de Dios, y el látigo tenía ramales, a modo de disciplina; y sobre ellos estaba escrito: Amor. Al mismo tiempo daba Dios altísima inteligencia a mi alma de que era Él quien le quería azotar, pero con amor. Y el alma corría veloz a abrazarse al látigo, dándole besos espiritualmente. Y efectivamente, cuando Dios, por su infinita bondad, me ha hecho ver esto, de allí a poco me han sobrevenido particularísimas tribulaciones». Desde las primeras visiones de su juventud se le anuncia una vida de dolor. Y los hechos demostraron la verdad de esa predicción. La vida del santo fue verdaderamente una vida de continuo padecer. «Me confió el P. Pablo -cuenta su Padre Espiritual- que desde los primeros años que se dio totalmente al servicio de Dios, el Señor se complació en prepararlo a grandísimas cruces, con muchas luces y gracias singulares. A menudo con locuciones internas le decía: “Te mostraré cuánto deberás sufrir por mi nombre” (Hch 9, 16). Al mismo tiempo le hacía ver una disciplina con ramales de oro en los cuales estaba escrito: “Amor”, para darle a entender que lo quería flagelar con amor. Orando delante del Santísimo Sacramento sentía que su espíritu volaba a abrazar a Jesús y oía que le decía: “Hijo, quien se acerca a mí, se acerca a las espinas...” Me confió una vez que estando en el santuario de la SS. Trinidad en Gaeta, se le apareció un Ángel que, con una cruz de oro en las manos, le precedía, invitándole a seguirle. Esta visión duró un día entero. Me parece que fue en esta ocasión cuando el Señor le dijo: “Quiero hacer de ti otro Job”. Se le encendía en el corazón tal deseo y anhelo de sufrir por Cristo que no sabía expresarlo sino con las palabras “hambre grandísima”. Parecía que el Señor quisiera divertirse con su siervo para hacer de él, conforme a su nombre, también en realidad, un verdadero Pablo de la Cruz...” (P. Juan María de San Ignacio, C.P., *Processi*, vol. I, pág. 127-128). Ver también, GAËTAN DU SAINT NOM DE MARIE, C.P.: *Esprit et Vertus de Saint Paul de la Croix*. Tirlémont 1934, pp. 216-247.

¹⁶ De los 16 hermanos, fueron muriendo uno tras otro 10, para cuando PABLO DE LA Cruz decidió fundar la Congregación (1720). GIORGINI, F.: *Historia de la Congregación de la Pasión*, vol. I: *El Fundador*. Traducción del P. Carlos Lizarraga Bilbao-Zaragoza-Madrid 1984, pp. 174-185.

¹⁷ ZOFFOLI, E.: *San Paolo della Croce*, I, pp. 156-159.

¹⁸ L, I, 132. ZOFFOLI, E.: *San Paolo della Croce*, I, pp. 448-449.

¹⁹ L, I, 163.

especial su psicología, y le predispuso, no solo para tener continuamente ante su vista la muerte, sino para enfrentarse con ella en una dimensión espiritual particular. A las precoces experiencias de la muerte se añadió un afán de penitencias que experimentó desde la niñez²⁰. Como su contemporáneo italiano san Leonardo de Puerto Mauricio y san Luis M^a. Grignon de Montfort, Pablo de la Cruz es un misionero que impresiona a las multitudes por su vida penitente. Fundó también una de las órdenes más austeras de su tiempo.

Entre las formas de dolor y de abnegación espirituales, fue notable la predilección por la virtud de la obediencia. La obediencia empezó a atraerle vivamente ya desde su juventud cuando, impresionado por las palabras de la liturgia de la Semana Santa «Christus factus est pro nobis obediens», hizo voto de obedecer a todos²¹. Luego fueron las duras pruebas de sumisión del propio juicio y de obediencia heroica a que le sometió su director espiritual²², las que le hicieron más connatural a la vivencia de la Pasión como obediencia. Sobre la *forma mentis* de Pablo de la Cruz en materia de obediencia basta recordar que el primer ejemplo de Cristo Crucificado a imitar que propone el día de la toma de hábito de Sor Ángela M. Cencelli es precisamente la obediencia²³. Si nos fijamos en las Reglas, el primero de los votos es el de la obediencia²⁴. En ellas, lo mismo que en las Cartas, se atribuye la victoria espiritual a la obediencia. Es el principal ejemplo de Cristo a imitar. Es la piedra fundamental del edificio espiritual. La preferencia por el misterio de la Pasión y Muerte de Cristo como una muy personal “pasiofilia”, es la que facilitó el salto del dolor natural y virtuoso, a la infusión sobrenatural de los dolores de la Pasión. Como los dones del Espíritu Santo elevan y perfeccionan las virtudes, la infusión de las penas de Cristo elevó y perfeccionó sus sufrimientos virtuosos al orden de “tormentos infusos de Cristo”.

4- El dolor místico

Los autores consideran a S. Pablo de la Cruz unánimemente como el mayor místico del siglo XVIII en Italia y uno de los grandes místicos del Cristianismo. Desde su conversión, pero sobre todo desde la enfermedad mortal, las experiencias místicas fueron una constante en su vida. Y esa su mística, fue una mística dolorosa, que se caracterizó como un auténtico purgatorio místico constante²⁵. Para aclarar un poco este

²⁰ GAËTAN DU SAINT NOM DE MARIE, C.P.: *Esprit et Vertus de Saint Paul de la Croix*. Tirlemont 1934, pp. 216-247; GIORGINI, F.: *Historia de la Congregación de la Pasión*, vol. I: *El Fundador*. Traducción del P. Carlos Lizarraga Bilbao-Zaragoza-Madrid 1984, pp. 135-74-185.

²¹ ZOFFOLI, E. III, p. 2263.

²² ZOFFOLI, E. I, p. 166-169.

²³ BOAGA, E., O Carm, *San Paolo della Croce predicatore di Esercizi Spirituali alle religiose*, Roma, 1982, p. 22

²⁴ REGULAE ET CONSTITUTIONES, 1741, cap. XIV, p. 38.

²⁵ San Pablo de la Cruz se distingue en la historia de la espiritualidad por su misterioso purgatorio místico posterior a la unión transformante que le ha merecido el título de «príncipe de los grandes desolados», H. MARTIN, art. *Désolation*, en DSp. III, col. 635, 767, 1134, 1641, 1695.

misterio de un padecer humano unificado desde la mística hay que decir que se trata de una personalización humana de los dolores de Cristo por una elevación procurada desde lo alto, merced a los sentimientos dolorosos infusos que le hacían vivir su existencia atormentada con la certeza impresiva de que esos sufrimientos los estaba sufriendo actualmente el mismo Jesús²⁶. Esto fue lo que en su vida resultó la singular configuración de toda su existencia por la Pasión, como la marca característica de una experiencia sobrenatural²⁷. La percepción clara de que en su ser se daban unos fenómenos de infusión de las penas de Cristo, era la explicación que él mismo se daba de esa su vida crucificada.

5- La dinámica de la infusión

Toda la exposición precedente queda pendiente de la manera cómo se entienda la infusión mística de los dolores de Cristo. La expresión clave es la "infusión". Las palabras infundir/infusión que Pablo de la Cruz utiliza no significan que la inducción mística dolorosa derrame en el alma los dolores de Jesús como un líquido que llena un recipiente vacío, es decir: desde el exterior de Pablo al interior de su propio ser. "Infusión" es un término técnico en teología para significar el modo cómo entra en la naturaleza humana algo que no pertenece a las capacidades activas de la misma. Más que de "infusión" se trata de una "inducción". Con ello se quiere expresar que cuanto

²⁶ En sus escritos Pablo de la Cruz parece dar a entender que siente actualmente los dolores de Jesús. El contexto místico más afín es el de santa Gema, la cual veía a Jesús sufrir verdaderamente cuando se le presentaba en sus misterios dolorosos. Gema está firmemente convencida de que Jesús sufre actualmente los dolores de su Pasión, y ella los revive. Este es el dato fundamental sobre el cual C. Fabro construye su teoría (C. FABRO, "La partecipazione di S. Gemma alla Passione di Cristo" en *MISTICA E MISTICISMO OGGI*, Settimana di studio di Lucca. 8-13 settembre. PP. Passionisti, CIPI, Roma 1979, pp. 673-689). Su pregunta central es la siguiente: ¿cómo se explica esa actualidad de los dolores de la Pasión en Cristo gloriosamente resucitado que viven los estigmatizados? El autor esboza una explicación coherente de este misterio partiendo del supuesto de que lo característico de Gema es su participación en el misterio salvífico de la Pasión de Cristo. La Pasión de Cristo -siempre presente en la Iglesia- se hace singularmente sensible en los santos estigmatizados, y en ellos continúa la actuación salvífica de los dolores del Cristo histórico. Ellos mantienen una misteriosa contemporaneidad desde su propio tiempo histórico intramundano, con la realidad transhistórica de los misterios salvíficos de Cristo. Basándose en las categorías filosóficas de Heidegger, ve una misteriosa contemporaneidad salvífica entre la Pasión de Cristo y la vivencia actual de sus dolores en Gema y los estigmatizados. En efecto, se da una diferencia cualitativa entre la contemporaneidad peculiar de los seres y el Ser, según Heidegger, y la inmediatez teológica de las realidades del mundo de la fe de que habla S. Gema; el autor la encuentra en el sentido de esta nueva presencia e inmediatez. Para ello, siguiendo la clásica referencia de Pascal a la agonía de Cristo que durará hasta el fin de los tiempos, se adentra en el misterio de la vivencia mística de la Pasión en la Santa. En su investigación le sirve de ayuda la distinción entre el hecho puntual de la Pasión histórica de Jesús, y la contemporaneidad que la misma alcanza en la historia salvífica de la Iglesia, penetrando todas las unidades históricas posteriores a aquel evento irrepetible. Para completar este elemental esbozo explicativo, introduce una ulterior distinción entre la omnipresencia de Cristo en la universalidad de la historia humana, y la inserción libre de cada hombre en esa totalidad histórica, cuando obtiene la salvación por la Pasión de Cristo. Para lo primero recurre a la omnipresencia histórica que posee Jesús, no como persona divina en la eternidad de la esencia de la Divinidad, sino como hombre-Dios capaz de una presencia universal propiamente humana en la totalidad histórica de los hombres que los inserta en la contemporaneidad salvífica superior de Jesús; se da en el nivel del arrepentimiento y de expiación.

²⁷ Cfr. GIORGINI, F.: *Saint Paul de la Croix*; en *DSp.* XII, col. 545-554.

acontece en su sentimiento humano de los tormentos de la Pasión, no son meros sentimientos naturales²⁸, es decir: no tienen un origen inmanente en lo humano, sino experiencias sobrevenidas desde una dimensión de la realidad, distinta del propio ser. Son, por tanto, sentimientos indebidos, que se otorgan al alma por medio de una elevación que la dispone a la recepción de ellas como experiencias de un orden superior o sobrenatural. Es el sentido de la infusión que en la teología sirve para describir el fenómeno singular del don de la gracia santificante y las virtudes sobrenaturales que forman el organismo sobrenatural. La utilización de semejante término establece una analogía entre la infusión sobrenatural citada, y los fenómenos preternaturales de las infusiones místicas. Para mejor dar a entender la naturaleza de la infusión que describe S. Pablo de la Cruz, preferimos cambiar la expresión “infusión”²⁹ por “inducción” aplicándola al campo significativo de la causalidad personal, que actúa suscitando desde el interior mismo de los sentimientos naturales, el efecto de elevación que dicho fenómeno supone.

A la infusión/inducción mística le responde una impresión o una recepción. El ámbito de la recepción está señalado por la dimensión de los sentimientos. Pero dada la compactez de la realidad en su percepción en cualquiera de los ámbitos diferenciados, repercute en los otros de modo que la infusión de las penas de la Pasión, si bien acontece en los sentimientos, se extiende a la inteligencia y a la voluntad.

La infusión de los sentimientos tiene un modo de presencia distinto y superior en el ámbito mismo del sentimiento. Esto acontece por la elevación y purificación del sentimiento mismo de la Pasión que lleva a cabo la infusión. En efecto, la nueva presencia de los dolores de la Pasión en la infusión corre el peligro de mezclarse con los sentires humanos y naturales, por eso se da en ella una intensificación que llega a su punto más elevado en lo que S. Pablo de la Cruz llama el “desnudo padecer”. El desnudo padecer es un padecer sin consolaciones, sin apoyos atenuantes, sin percepciones colaterales heterogéneas al sentimiento infuso, ni mezcla de afecciones de diferente orden espiritual.

El “desnudo padecer” se expande a todo el interior cuando los sentimientos actúan ejerciendo su presencia propia en las otras dos potencias del alma que son la inteligencia

²⁸ Pablo de la Cruz distingue netamente entre sentimientos naturales e infusos, ya desde el día 23 de nov. de 1720 cuando contrapone la melancolía de origen místico, a la natural: “«estuve afligido interiormente con un particular modo de melancolía, que no es como la que se siente en los trabajos del mundo; sino que es una cierta pasión interior, que está en el espíritu y en el corazón, mezclada con secretas tentaciones, que apenas si se conocen, y afligen por esto grandemente al alma, pues uno no sabe, por decirlo así, si son de acá o de allá; tanto más cuanto que no hay en aquel tiempo señal alguna de oración sensible”. (Cfr. SPC, *Diario Espiritual*. 752).

²⁹ La imagen de la infusión es clásica en la teología, pero ofrece el inconveniente de una metáfora de trasvase de líquidos. Es verdad que la analogía corrige las deficiencias de la metáfora de base, mediante el principio de que cada cosa se recibe al modo del receptor, y la infusión en un alma racional, se realiza conforme a su modo espiritual. Pero la infusión no deja de tener una connotación estática. La inducción expresa mejor la idea de que el obrar de Cristo es a modo de una causalidad personal, por lo cual la inducción expresa mejor el concepto de un obrar activo que obtiene sus efectos por modo de suscitación de los dolores místicos, por la elevación de los dolores humanos virtuosos.

y la voluntad. En efecto, la percepción dolorosa que acontece en los sentimientos, refluye inmediatamente sobre la inteligencia y la voluntad, de modo que se dan una “verdad” de los sentimientos y una “bondad” percibida como tal en los dolores de los sentimientos.

Analizada ya con suficiente amplitud la percepción de las penas de Cristo en los sentimientos, nos detenemos ahora en lo intelectual y lo volitivo que redundan de los sentimientos sobre la inteligencia y a la voluntad.

Lo intelectual tiene su primera actuación en el sentir inteligente, que es el momento primero de todo conocimiento humano³⁰. De ahí que la impresión mística sea primeramente un “hecho sensible”. Esta percepción sensible es la primera cualidad que Pablo de la Cruz atribuye a la infusión mística de los dolores de la Pasión³¹. Esto no quiere decir que la infusión se produzca como un efecto de percepción material. Es verdad que los sentidos de la experiencia son los sentidos materiales, y que la infusión tiene una dimensión de perceptibilidad al modo del conocimiento estrictamente humano, a saber: a través de la sensibilidad. Mas la infusión no es solo sensible. Es un fenómeno inseparablemente sensible e intelectual, como conocer formalmente humano que es. En la inducción mística, este tipo de conocimiento sensible-intelectivo es infuso. Lo doloroso de la Pasión percibido como tal en el sentimiento, afecta a la inteligencia como oscuridad, absurdo, carencia de sentido de las verdades de la fe, tentaciones de blasfemia, desesperación, etc.. Es aquí donde el santo señala la cruz de la inteligencia como un entender en pura fe, sin apoyo de concreciones intelectivas; con rechazo sistemático de elementos imaginativos dulcificantes, visiones que ofrecen alivio y consuelo en la noche oscura. La presencia dolorosa que del sentimiento se expande en la inteligencia, encuentra su purificación y superación en la pura y oscura fe.

El segundo campo de expansión de lo doloroso del sentimiento infuso, es la voluntad. El sentimiento tiene un influjo grande en la voluntad. Lo que el sentimiento aprehende como grato o no-grato, inmediatamente lo percibe la voluntad como bueno, y nace el amor. La tercera dimensión que acusa la impresión mística en el hombre es la voluntad. He aquí su dinámica. La percepción sensible-intelectiva, afecta al sentimiento y suscita la respuesta volitiva. Lo volitivo en la vivencia de la Pasión en Pablo aparece fuertemente subrayado desde las primeras descripciones de las experiencias de Castellazzo. La categoría de la “Pasión en el corazón” que expondremos más abajo, interviene aquí en la parte afectiva de la experiencia. Para situar en su debido lugar las relaciones entre lo intelectual y lo volitivo en la impresión dolorosa de la Pasión hay que tener en cuenta que la voluntad -como la inteligencia- es completa en su género y no entra en su esencia ninguna intervención de la inteligencia. No se empieza a querer en el momento del conocimiento. Lo que sucede es que en todo querer se interpone el sentimiento como mediación entre el conocer y el querer. Hay previamente en la

³⁰ Tal es el sistema de X. ZUBIRI en *Inteligencia Sentiente: Inteligencia y Realidad*, 1980; *Inteligencia y Logos*, 1982; *Inteligencia y Razón*, 1983, Madrid, Alianza Editorial.

³¹ Ver notas 5-6.

voluntad una voluntad implícita que inclina al hombre a querer el bien, independiente del sentimiento de lo grato. Lo que hace el conocimiento es posibilitar el acto concreto de la voluntad centrado en un querer singular y un objeto definido, del cual el sentimiento muestra lo grato. Al acto formalmente volitivo le precede el querer implícito de la voluntad inclinada al bien, y el conocimiento le muestra los objetos dignos de amor. Entonces se realiza el acto explícito del querer. Lo que aporta la infusión de las penas de Jesús en el interior de Pablo de la Cruz es que una facultad esencialmente volente, se actualice en forma de amor a Cristo Crucificado. La inteligencia ni es causa ni condición de la volición. Es solo aquello que la posibilita. Cuando la volición está así posibilitada, está dispuesta para actuar como tal, y la persona pone en acto una volición plena total. Es así como Pablo de la Cruz describe el efecto propio de la vivencia infusa conjunta del amor y del dolor en la vivencia mística de Jesús Crucificado.

6- La causa inductora

Un punto que no aparece desarrollado en S. Pablo de la Cruz cuando habla de la infusión de los sentimientos dolorosos, es la identificación de la realidad superior que provoca la inducción. Es verdad que la infusión incluye una alusión implícita a Dios como causa de todo lo sobrenatural. Pero en el caso de los dolores humanos, esa causa superior debe identificarse como la Humanidad dolorosa de Cristo. Este es el punto con cuyo análisis concluimos este capítulo de la infusión/inducción de los dolores de la Pasión.

La realidad de los sentimientos humanos de gozo-dolor de la etapa histórica de Jesús, no queda absolutamente anulada en su actual dimensión glorificada. Todo cuanto ha asumido Cristo, lo conserva, pero en una manera de síntesis diferente a la histórica, en la cual todo era vivido fragmentaria y sucesivamente a modo de múltiples experiencias humanas unificadas últimamente a nivel del Yo. Todo cuanto Jesús vivió en su existencia histórica, lo conserva, sí, pero al modo de la existencia gloriosa. Lo maravilloso de esta manera de existencia exaltada y glorificada, es la posibilidad de suscitar desde la totalidad glorificada en que actualmente pervive prolongando en la historia actual de nuestra Humanidad, lo doloroso histórico de Jesús. De este modo, los acontecimientos dolorosos del pasado histórico de Jesús, presentes en él de manera gozosa, son revividos por el alma al modo de su propia existencia histórica, libre, y capaz de dolor. El efecto que producen tales modos de presencia de lo doloroso pasado de Cristo -subsistente actualmente en forma glorificada- es la percepción actual de algo doloroso que verdaderamente subsiste aún ahora en Cristo, sin mengua alguna de su condición estrictamente gloriosa y gozosa.

A diferencia de la mística normal que actúa por los dones del Espíritu Santo, la mística extraordinaria se distingue por formas de actuación divina diferentes en modo o en grado, de idénticos fenómenos naturales. Tal es el caso de los conocimientos infusos,

que suponen un proceso o un grado de conocimiento distinto del normal por la vía de los sentidos y de la abstracción. Se trata de fenómenos preternaturales. En el caso de los dolores infusos, la novedad está en la diferencia neta entre las percepciones *intelectuales*, *volitivas*, y los *sentimientos*. La calificación de “infuso” se refiere a la distinción clara que percibía entre los sentimientos naturales y los sentimientos de la Pasión que en su naturaleza y efectos eran diferentes e irreductibles. Se trata seguramente de fenómenos preternaturales que tenían por objeto producir en el interior de Pablo estados dolorosos correspondientes a los de la Humanidad de Jesús en su Pasión. No se trata de unos sentimientos idénticos, pues las cualidades espirituales pertenecen al mundo incomunicable de la persona: los sentimientos de Pablo eran de Pablo, si bien eran cualitativamente iguales a los de Jesús en su Pasión. Esta configuración de sentimientos ofrece un modo diferente de “tener los mismos sentimientos de Cristo” (Cfr. Flp 2, 5). No se trata de unos sentimientos virtuosos, sino que la semejanza consistía en la cualidad penosa de los sentimientos de Jesús que se reproducían en Pablo. No eran tampoco sentimientos activamente configurados como los de Flp 2, 5 sino sentimientos dolorosos reales iguales a los de Cristo Paciente procurados por un principio activo superior.

Esta descripción de la infusión mística de los dolores de Cristo nos basta de momento para avanzar en nuestra investigación. Lo esencial es la constatación de que la vida mística de S. Pablo de la Cruz comienza con esta singularidad de los dolores infusos de la Pasión, y en ese hecho se fundan tanto la *Mística de la Pasión* como la *Pasiología*.

Capítulo II

LA “INTELIGENCIA INFUSA”

La fundamentación que la infusión mística de los dolores de Cristo ofrece a la Mística de la Pasión y a la Pasiología, hemos de ampliarla ahora describiendo los efectos que dicha infusión produce en la dimensión intelectual del alma. Este efecto lo describe S. Pablo de la Cruz cuando habla de la «inteligencia infusa de los tormentos de mi Jesús»³². Dada la interacción entre la inteligencia, la voluntad y el sentimiento, la recepción de los dolores de Cristo en la dimensión del sentimiento acusa determinados efectos también en la inteligencia. Estos consisten en una nueva percepción intelectual del misterio de Cristo desde la realidad infusa de sus dolores. De todo el misterio de Cristo iluminado intelectualmente por la infusión pasiopática, en esta sección limitamos nuestra descripción a los misterios de la Encarnación y de la Pasión de Cristo.

1- La comprensión pasiocéntrica de la Encarnación³³

La infusión de los dolores de Cristo procura a S. Pablo de la Cruz una luz nueva sobre todo el misterio de Cristo empezando desde su encarnación. El horizonte de dicha nueva comprensión es la «humanación de Dios». Para el Santo, el Jesús de la Pasión es el *Verbo Humanado*³⁴. Esta perspectiva primera es de gran importancia, pues condiciona luego casi toda la cristología paulicruciana, fuertemente centrada en los aspectos humanos de Jesús afectados por los tormentos de la Pasión. Las notas de humanidad y de amor que caracterizan el fenómeno de la Encarnación le ofrecen una buena base para prolongar las consideraciones éticas hacia los aspectos de dolor y sufrimiento inseparables de una Encarnación que acontece en una Humanidad marcada por el sello de la penalidad. Esto explica bien el hecho de que en la consideración paulicruciana de la Encarnación domine una óptica francamente pasiocéntrica. El resultado es una llamativa concentración de la atención en los aspectos de empequeñecimiento, de humillación, de vaciamiento y abyección que fueron las

³² SPC, *Diario Espiritual*. Día 06.12.1720, p.759

³³ A. M. ARTOLA, *La mística cristopática de San Pablo de la Cruz*, Publicado en EE, 60 (1985) 135-156.

³⁴ Es llamativa esta preferencia paulicruciana por la Encarnación como humanación del Verbo. Son frecuentísimas en él expresiones como «Verbo divino umanato» (cf., p.e., L. II, 297; IV, 269).

condiciones históricas de la Encarnación³⁵. No es únicamente el abajamiento de la *kénosis* de Flp 2, 6-11. Es una insistencia en los aspectos dolorosos del fenómeno de la Encarnación³⁶.

El misterio del Nacimiento de Jesús en la pobreza e incomodidades de la gruta de Belén ofrecen también al santo ocasión oportuna para subrayar todos los aspectos comportamentales inspirados en la imitación de Jesús sometido a dolor y sufrimiento. Todos los detalles del hecho son explotados con devoción, poniendo de manifiesto la presencia de la cruz en la Navidad. Menciona en concreto la pobreza e incomodidades del lugar³⁷, la paja dura y fría, y los animales que calientan al Niño³⁸, la sumisión a las normales condiciones de un infante recién nacido³⁹.

En este contexto pasiopático, la circuncisión presenta también su dimensión dolorosa en el primer derramamiento de sangre del divino Niño⁴⁰.

La insistencia en estos puntos dolorosos de la Encarnación y de la Navidad podría hacer pensar que el santo se deleitaba en la exclusiva contemplación de lo doloroso, incómodo, abyecto, humillante y kenótico del ciclo navideño. ¡Nada más alejado de la verdad! Todos los aspectos kenóticos que acabamos de mencionar aparecen integrados en una visión de conjunto impregnado de amor. Todo el misterio navideño aparece

³⁵ «Quell'infinita Bontà, che s'impiccioli nella nostra umanità» (L. I, 97). «Nel Santo Avvento s'abissi più del solito nel considerare l'infinita Bontà di Dio, che ha voluto impicciolirsi, sotto la nostra umanità, nascondendosi nel seno dell'intemerata Vergine Immacolata» (L. I, 119).

³⁶ «Prendere carne umana e soggettarsi a tanti disastri e patimenti per liberar noi vilissime creature dalla schiavitù del demonio e aprirci le porte al santo paradiso che per tanti secoli erano state chiuse non solo ai peccatori, ma anche ai giusti» (L. IV, 105-106). Un buen espécimen de esta mentalidad es la complacencia con que recuerda la revelación de Santa Catalina de Bolonia referente a la postura de cruz que a veces tomaba Jesús en el seno de su madre: «Tutta la vita santissima di Gesù fu tutta Croce; e lo stesso dolce Gesù rivelò a S. Caterina di Bologna, che anche Bambino nel ventre purissimo della Divina sua Madre si poneva in forma di Crocifisso, massime al venerdì patendo i dolori della Croce» (L. II, 468). sin pararse excesivamente en la historicidad del detalle, el simbolismo le atrae por las alusiones pasiocéntricas que encierra.

³⁷ «Meditate con attenzione il gran Mistero; ponderate gl'incomodi, il freddo, la povertà del luogo e di tutto il bisognevole in cui si trovò Gesù» (L. II 115; L. V, 222). «Involto e fasciato in poverissimi pannicelli» (L. II, 297). «Un Dio per noi Bambino in fascie, per noi colcato (sic) sul fieno in un presepio, per noi bisognoso sino del fiato di due giumenti» (L. II, 130).

³⁸ «Che stupore vedere un Dio fatto bambino! Un Dio fasciato con povere fascie! Un Dio sopra un po' di fieno fra due giumenti» (L. II, 820).

³⁹ «Dolce Bambino Gesù, che si lasciava in tutto abbandonato alla cura della sua Divina Madre Purissima, Santissima ed Immacolata» (L. II, 114-115). Hay un detalle de la vida del santo que pone bien de manifiesto esta mentalidad pasiocéntrica en la reflexión sobre la Navidad. Tenía una tierna devoción a una lámina que representaba a Jesús niño recostado sobre una cruz. «Molti anni sano io avevo un bel bambino dipinto sopra una carta di Gernania, che se ne dormiva placidamente sopra una croce. Oh, quanto mi piaceva quel simbolo! Lo diedi ad una persona crocifissa, ma di santa vita, la quale fu diretta da me sinchè visse e fu un'anima delle più virtuose e di altissima contemplazione, che io abbia conosciuto e morì in concetto di santità (L. III, 604). «Avevo anni sono un bel Bambino distinto che dormiva sulla Croce, lo diedi ad anima di santa vita crocifissa con mali strani, acciò si avvezasse a dormire sulla Croce di Gesù con dolce silenzio di fede e silente pazienza» (L. III, 602). sobre esta imagen vuelve con frecuencia en su epistolario, ver L. III, 514; L. IV, 60; L. V, 168.

⁴⁰ L. I, 43.

transfigurado por una dulce claridad que hace del dolor de Belén un enternecedor misterio de amor. Este efecto transfigurador lo obtiene gracias a la repetición insistente de que la Navidad es un misterio de amor⁴¹. Esta contemplación amorosa de la Encarnación culmina en las consideraciones acerca de la unión esponsal del Verbo con la naturaleza humana⁴² y con la Iglesia⁴³ que acontece precisamente en la «humanización» de Dios. De ahí que para Pablo la Navidad, sin perder nada de su dolor, sea un misterio de amor⁴⁴, de alegría y gozo⁴⁵.

De modo especial brillan en la gruta de Belén los ejemplos del despojo ascético, la abnegación, la humildad, el silencio interior y exterior, la infancia espiritual, etc.⁴⁶.

⁴¹ «Contempli, fligia mia, questo altissimo Mistero d'infinita carità, e lasci che l'anima sua abbia tutta la libertà d'ingolfarsi ed immergersi in quel Mare infinito d'ogni bene» (L. I, 160).

⁴² «S'avvicina il tempo del Sacro Avvento, in cui la Santa Madre Chiesa celebra le memorie di quel Divino Sposalizio, che il Verbo Eterno ha fatto con la natura umana nella Sacratissima Incarnazione» (L. I, 160).

⁴³ «Il giorno solennissimo dell'Epifania, dell' Apparizione e dello Sposalizio di Gesù, fatto con la sua cara Sposa e nostra Madre la Santa Chiesa, giorno di gran Misteri d'Amore» (L. I, 127).

⁴⁴ Las expresiones referentes al amor en el misterio de la Navidad son abundantísimas. Jesús es llamado en este misterio «Niño-Amor» (L. I, 126) «Dolcissimo Bambino amore» (L. I, 127); «amoroso dolcissimo Bambino» (L. I, 127). «Il dolce Infante Divino... il dolcissimo Gesù... dolce Bambino Gesù» (L. I, 114); «Dolce Divino Infante» (L. II, 115). El corazón del Niño Dios es mirado como «fornace del Cuore dolcissimo di Gesù» (L. II, 130). La noche de Navidad es «notte della fede e del santo amore» (L. II, 297). «Oh, che gran fuoco arde nella stalla di Bethelém» (L. II, 131).

⁴⁵ «Annuntio vobis gaudiun magnun, quia cito veniet salus vestra» (L. II, 114) con estas palabras se dirige a la Comunidad del Monte Argentaro para felicitarles las Navidades; lo mismo en L. V, 221. «La vera allegrezza, gaudio e pace nella vicina solennità Natalizia» (L. V, 221). Ver también L. II, 114. Este maravilloso conjunto de amor-dolor-gozo es la fuente de inspiración para no pocos consejos espirituales. La Navidad es la escuela de todas las virtudes «Si umilii, si diffidi di sé e legga in quello specchio divino del Divin Infante, legga, dissi, il farsi niente, povera, piccola, morta, crocifissa, sepolta a tutto» (L. I, 97). «Il migliore e più perfetto modo di celebrare le sante feste natalizie è lo spogliamento di ogni contento sensibile, acciò tutto il contento sia nell'adempimento del divin beneplacito» (L. II, 468); «L'esercizio continuo delle sante virtù che Gesù Cristo ci ha insegnato con le opere e con le divine parole, si è il miglior apparecchio che si possa fare per la gran solennità natalizia» (L. III, 411); «E giacchè il dolcissimo Gesù nasce nella nostra commemorazione, in questa soprassoavissima solennità facciamoci ancor noi bambini con esso, nascondendoci sempre più nel nostro nulla, umili, semplici come bambini, coll'esatta ubbidienza, schiettezza, chiarezza di coscienza, amore alla santa povertà, amor grande al patire, e sopra tutto una vera semplicità fanciulesca» (L. V, 145).

⁴⁵ «Il dolce Divino Infante, che per accendere fuoco di sant'amore nei nostri petti trema di fredo» (L. II, 115). «Un Dio sopra un po' di fieno fra due giumenti! Chi non sarà umile? Chi non si soggettarà ad ogni creatura *propter Deum*? Chi avrà ardimento di lamentarsi? Chi non starà in silenzio *intus et foris* nel suo patire?» (L. II, 820). «Io volevo, come bramo a lei, che quell'anima fosse bambina per purità e semplicità. dormisse sopra la croce del dolce Gesù. Dunque lei nel S. Natale, che avrà il Bambino nel suo cuore, tutta trasformata in esso per amore, dorma con lui nella culla della Croce, e alla divina canzonetta che canterà Maria SSma., lei si addormenti col Divin Bambinello, ma fatta un sol cuore con esso. La canzonetta di Maria SSma. sarà: *Fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra*; l' altra strofetta sarà: *Operare, patire e tacere*; la terza strofetta sarà: *Non ti giustificare, non ti lamentare, non ti risentire*» (L. III, 604). También L. I, 201.

⁴⁶ «Il dolce Divino Infante, che per accendere fuoco di sant'amore nei nostri petti trema di fredo» (L. II, 115). «Un Dio sopra un po' di fieno fra due giumenti! Chi non será umile? Chi non si soggettarà ad ogni creatura *propter Deum*? Chi avrà ardimento di lamentarsi? Chi non starà in silenzio *intus et foris* nel suo patire?» (L. II, 820). «Io volevo, come bramo a lei, que quell'anima fosse bambina per purità e semplicità. dormisse sopra la croce del dolce Gesù. Dunque lei nel S. Natale, che avrà il Bambino nel suo cuore, tutta trasformata in esso per amore, dorma con lui nella culla della Croce, e alla divina canzonetta che canterà Maria SSma., lei si addormenti col Divin Bambinello, ma fatta un sol cuore con esso. La canzonetta di

A nivel místico, la teología encarnacionista de Pablo de la Cruz tiene unos desarrollos del más grande interés inspirados en la doctrina de Taulero, acerca del nacimiento del alma en el Verbo. Esta idea -que tanta importancia tiene en toda espiritualidad⁴⁷- aparece frecuentemente en el contexto de la Navidad. El nacimiento histórico del Verbo en Jesús⁴⁸ crea la posibilidad del nacimiento del hombre en el Verbo⁴⁹. Pero ese divino nacimiento no se verifica en el misterio de la Navidad, sino en la unión con el morir de Jesús. La Navidad es una ocasión oportuna para recordar dicho nacimiento, pero no es una gracia del misterio navideño, sino del viernes santo.

Este breve esbozo del pensamiento paulicruciano sobre la Encarnación pone ya de relieve los grandes temas de su Cristología kenótica y de su teología pasiopática.

2- Muerte de Cristo y Pasiopatía

San Pablo de la Cruz pasa por alto todos los misterios de la vida oculta de Cristo y de su vida pública⁵⁰. De la Epifanía a la Pasión falta en los textos paulicrucianos la reflexión sobre dicho misterio. Fuera de algunas rápidas alusiones al ideal de vida apostólica, que resulta modélica para su Congregación de misioneros, no hay en sus escritos desarrollo de cierto relieve sobre esa larga etapa de la existencia terrestre de Jesús.

Lo mejor de la reflexión paulicruciana sobre la Pasión se encuentra en sus Sermones misionales. Toda la historia de la Pasión está desarrollada en sus predicaciones al pueblo. En ellas enseña a los fieles el modo de meditar y vivir el misterio redentor. Solo

Maria SSma. sarà: *Fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra*; l'altra strofetta sarà: *Operare, patire e tacere*; la terza strofetta sarà: *Non ti giustificare, non ti lamentare, non ti risentire*» (L. III, 604). También L. I, 201.

⁴⁷ C. BROVETTO, *Morte Mistica e Divina Natività. Introduzione alla spiritualità di san Paolo della Croce*, Ed. Eco, 1955.

⁴⁸ «Le buone feste le darò all'uno e all'altra dal Sacro altare, massime nella prossima Sacratissima Notte Natalizia Carissimi, *praeparate corda vestra Domino*, acciò nasca spiritualmente in essi il Divin Verbo Umanato. Oh fortunata l'anima che ben purgata da vizi, astratta da ogni cosa creata e in profondo annichilimento, se ne sta nella santa divina solitudine con profondo raccoglimento interiore, poichè in tal sacro deserto riposa in *sinu Patris*, e rinasce ogni momento nel Verbo Divino a nuova vita di santo amore, a vita divina ecc.» (L. II, 820). Lo mismo en L. III, 514; 604; II, 297; IV, 269.

⁴⁹ «I tal forma si celebrerà nel suo spirito la Divina Natività del Verbo Divino Umanato nel silenzio della notte della santa fede e del santo amore» (L. II, 297). «E siccome ci avviciniamo alla sacratissima solennità natalizia del Divin Verbo Umanato, così vi prego a prepararvi a tal solennità con fervorosa novena, facendo in essa i ss. esercizi della Congregazione con gran fervor di spirito, conservando gran silenzio, modestia, astinenza discreta ed ogni altro esercizio di virtù, affinché rinasciendo nel Divin Verbo ad una vita tutta santa, ricca di ogni bene...» (L. IV, 269).

⁵⁰ Sobre la actividad pública de Cristo solo se encuentran algunas breves alusiones en los *Sermones (Prediche)*, fol. 317). En los escritos paulicrucianos, lo referente a la Encarnación se encuentra casi en su totalidad, en las *Cartas* de dirección. En las *Predicaciones* sobre la Pasión es donde se encuentra su pensamiento soteriológico, mientras que en las *Cartas* se encuentra la parte mística de la Espiritualidad de la Pasión.

un aspecto del misterio redentor sufre un significativo silencio: la resurrección⁵¹.

Veamos cuáles son los principales desarrollos de este material pasiológico.

A pesar de una cierta abundancia de escritos, las profundizaciones de tipo teológico no son abundantes. La atención del santo se ve acaparada por temas edificantes y exhortaciones parenéticas.

Una primera constatación en la lectura de los Sermones es el exiguo lugar que ocupan en los mismos las categorías soteriológicas clásicas, como son la *satisfacción*, la *expiación*, la *sustitución penal*, el *mérito*, la *redención*, etc. No es que tales expresiones estén ausentes. Lo sorprendente es su irrelevancia. Cierto que en una predicación al pueblo sencillo no se podía entrar en especulaciones profundas sobre el misterio de la redención. Pero no deja de sorprender una cierta mentalidad poco hecha a las abstracciones teológicas. Estas particulares condiciones de los textos oratorios de Pablo de la Cruz nos ofrecen, en interesante contrapartida, una pasiolología narrativa, concreta, descriptiva, preocupada por la transmisión fácil y eficaz de las propias convicciones y sentimientos.

Descendiendo a señalar los temas teológicos dominantes de la Pasiología que empapa la predicción paulicruciana, nos detenemos en los siguientes. Ante todo, la teología narrativa del santo otorga una atención preponderante a los aspectos humanos de Jesús en su Pasión. Se diría que su preferencia por la «humanización» al hablar de la Encarnación tiene un campo de despliegue pleno en la Pasión. Ciertamente, está muy presente la fe en la divinidad del varón de dolores⁵². Pero esa fe aparece más bien en las exclamaciones oratorias del predicador que en la atención a los aspectos divinos objetivos de Cristo. Las realidades cristológicas objetivas que se subrayan con cierto detenimiento son todas ellas humanas. Véanse algunos ejemplos. En los momentos en que se ofrece la ocasión de subrayar la distinción entre la parte superior divina y la parte inferior humana de Cristo, solo se señala la razón humana como parte superior, y la carne como parte inferior⁵³. En la descripción del dolor de Jesús en Getsemaní la profundización de la compleja psicología de Jesús no va más allá de la mención de la

⁵¹ Sobre el tema de la Resurrección en los *Sermones* no se encuentra más que un esquema para la *dominica in albis* (p. 317), el *domingo II de Pascua* (fol. 308) y el *domingo III de Pascua* (fol. 308v.). Pero no contienen ningún desarrollo del misterio mismo de la Resurrección. En las Cartas, solo se trata del tema pascual en L. 1, 63.

⁵² Las afirmaciones de tipo dogmático aparecen con frecuencia bajo la forma de títulos cristológicos en las exclamaciones del predicador, tales como: *Creador del mundo*, *Verbo infinito del Padre*, *Hijo de Dios*, *Señor del Universo*, *Redentor*, *Salvador*, *Segunda Persona de la Trinidad*, etc.

⁵³ Al meditar en la condenación a muerte, fijándose en el conocimiento que aquel momento tiene Jesús, de los sufrimientos que le esperan en el Calvario dice: «Sebbene Gesù accettò (in quanto alla raggione o parte superiore) con infinita allegrezza del suo cuore la sentenza di morte, tutta volta in quanto alla carne si dolse» (*Prediche, IX Meditazione*, p. 147).

agonía sufrida en una intensa percepción imaginativa⁵⁴. El objeto de los sufrimientos solo se circunscribe a la previsión humana de los pecados y de la ingratitud futura de los hombres⁵⁵. La visión de los sucesos futuros tampoco trasciende una percepción superior de tipo profético normal⁵⁶. Este enfoque se puede explicar recurriendo a la naturaleza del género oratorio-catequético en que se expresa el santo. Pero el conjunto de la Pasión así meditada no deja de producir una fuerte impresión. Por una parte, la ausencia de las especulaciones sobre lo divino crea como un vacío psicológico de divinidad. Por otra, este oscurecimiento de lo divino aumenta la sensación de horror y de sobrehumano dolor en la frágil Humanidad de Jesús dejada a sí misma en la oración nocturna del Jueves Santo.

Entre los atributos del Redentor, el que más descuella es el de Cristo Sacerdote. La oración del Huerto para el santo es una oración sacerdotal⁵⁷, en la que ora el Verbo de Dios en persona⁵⁸. La muerte de Jesús aparece principalmente como un sacrificio⁵⁹ cuyos aspectos culturales se describen al detalle: cordero pascual⁶⁰, sacrificio de holocausto⁶¹, expiación⁶². Incluso la sepultura de Jesús es un entierro sacerdotal⁶³.

Junto al aspecto sacrificial se mencionan todas las otras dimensiones del acto redentor: la satisfacción⁶⁴, la sustitución vicaria⁶⁵, la redención⁶⁶, la liberación del

⁵⁴ «Vedendo il benedetto Cristo con la sua nobilissima immaginazione, mentre faceva orazione nell'Orto, i crudeli e spietati dolori che s'apparecchiavano per Lui» (*II Meditazione*, Bolletino 9 (1928) p. 12). «Eppure è vero che alla sola rappresentazione nell'Orto sudò sangue, e fu quasi per morire» (*XI Meditazione, Prediche*, fol. 152).

⁵⁵ «Ponendosi avanti tutti i peccati del mondo, tutte le scelleraggini, gli adulteri, odi ecc. per i quali doveva patire; l'ingratitude di tante anime che non avevano a riconoscere un sì grande e tanto beneficio, nè valersi di sì caro rimedio, fu l' Anima sua Santissima di tal maniera angustiata ed efflitta ed i suoi sentimenti e carne Santissima così turbata che tutte le forze e la valía del suo corpo si distemperò e la carne Santissima s'aperse per tutte la parti e diede luogo al sangue che uscisse fino in terra» (*II Meditazione*, Bolletino 9 (1928) 12).

⁵⁶ «Nell'uscire dalla porta di Gerusalemme, pensano i contemplativi che il benedetto Signore dicesse tra se stesso: Non passerò più per questa porta se non legato funi, manette, como se ladro trascinato ecc.» (*II Meditazione*, Bolletino 10 (1929) 10).

⁵⁷ «Entrò in una caverna o grotta che era in quell'Orto; e questa elesse Cristo, Sacerdote Divino, per supplicare il Padre Eterno per i peccati del mondo» (*II Meditazione*, Bolletino 10 (1929) 11).

⁵⁸ «Ed ecco il gran Verbo del Padre che alzando gli occhi al Cielo comincia la sua SSma. Divina Orazione, e prega il Divin Padre per la salute del genere umano» (*II Meditazione*, Bolletino 9 (1928) 12).

⁵⁹ Describiendo las reacciones de Jesús en el momento de la crucifixión, dice: «Ecco che il nostro Salvatore s'inginocchia innazi la Croce, e l'abbraccia, adora l'altare in cui a momenti deve essere sacrificato. Offre se stesso, all'eterno Padre in sacrificio, ed offre nell'istesso templo le man e i piedi per essere inchiodato in quel patibolo» (*XI Meditazione, Prediche*, fol. 153v.).

⁶⁰ «Offerisce (la Virgen) il mistico Agnello e suo Divin in Figlio Olocausto alla Divina Giustizia» (*XI Meditazione, ibid. fol. 153v.*)

⁶¹ Cf. *XI Meditazione*, en *Prediche*, fol. 153v.

⁶² «Ah Salvatore mio che andavate per quelle strade, spargendo sangue in abbondanza, col capo basso, con faccia umile e mansueta, offrendo al Padre Eterno le vostre pene in sconto de'nostri peccati, e pensando al molto che vi restava da patire» (*VI Meditazione, Prediche*, fol. 136).

⁶³ «Oh Sommo Sacerdote! Oh dolce Gesù!», exclama en el sermón del Santo Entierro (*Meditazione della Deposizione dalla Croce, e Sepoltura*, en *Prediche*, fol. 314).

⁶⁴ «Questa è pena dovuta a'miei gran peccati» (*Meditazione, Prediche*, folio 152v.). En la meditación de la Coronación escribe: «Dove siete o sensuali! venite a vedete Gesù coronato di spine, come paga le pene dei vostri sozzi pensieri» (*VIII Meditazione. Prediche*, fol. 143v.). Oh superbi, o teste altieri, che non

pecado, de la muerte y del infierno⁶⁷, el precio del rescate⁶⁸, el mérito⁶⁹. La finalidad de la Encarnación -sin ser tematizada- se polariza, sin embargo, en torno al motivo de la destrucción del Pecado⁷⁰. En cuanto a la causa última de la muerte de Cristo en la Cruz, más allá de los responsables humanos, el papel más importante se atribuye a los pecados de la humanidad⁷¹. Llama la atención en la psicología del santo la ausencia de una profundización sobre el abandono de Cristo en la cruz. El comentario a la sexta palabra solo se fija en las disposiciones heroicamente generosas de Jesús, hasta el punto de ofrecerse todavía a mayores y más dolorosos padecimientos⁷².

Completemos este cuadro sintético de la Pasiología de los Sermones con una alusión a la presencia mariana en la pasiopatía paulicruciana. Se puede decir que la reflexión mariana es una constante en todo el material kerigmático del santo. En todos los sermones hay una referencia a los sufrimientos de María. Solo la meditación sobre la comparación ante Anás carece del respectivo punto de reflexión mariano⁷³. Esta continua alusión al tema mariano presenta la intervención de la Virgen en la Pasión de

ambite che a procurar fasto, onore e posti per *fas et nefas*, come paga la pena della vostra superbia Gesù coronato di spine (ibid.).

⁶⁵ «Cristiano, immaginati di trovarti presente quando il tuo Creatore: il tuo Dio é condannato alla morte, e pensa che egli alle volte ti guardi, con aspetto pietoso e ti dica: Vedi figlio la vèrgogna e l'affronto di me, tuo Padre? Tu dovresti essere condannato alla morte, non io; ma perchè ti son Padre, e Padre amoroso, volentieri me ne vado al Calvario, ove cancellerò col mio sangue quanto tu devi» (*IX Meditazione. Prediche*, fol 147v.). En el momento de la crucifixión pone en labios de Jesús esta plegaria: «Padre mio, io che sono il tuo Verbo, ah non isdegnare la mie preci. Per i peccatori io muoro, dunque essi con tutto l'affetto ti raccomando; il mio sangue non grida come quello di Abele vendetta, ma dimanda pietà. Ascolta ti prego questo altrettanto soavi, quanto compassione voli voci del mio preziosissimo Sangue, che con tant'affetto ti chiede perdono per gli peccati di tutt'il mondo» (*XI Meditazione. Prediche*, fol. 153v.).

⁶⁶ «Oh, Dio mio, intendo con la tua grazia il segreto, sebbene bastava una tua lacrima, un tuo... per redimere il mondo, e tutti i mondi possibili, vuoi nondimento patir tanto spargere tutto il sangue per mostrarmi il più fino amore dell'infinita tua carità verso me gran peccatore» (*VIII Meditazione. Prediche*, fol. 144). En la sexta palabra de la cruz describe: «Padre ho compiuta l'obbedienza, ti ringrazio che col favor tuo ho terminato l'universale redenzione; già si sono compiute le profezie; il sangue è tutto sparso. *Consummatum est*» (*XII Meditazione. Prediche*, fol. 160).

⁶⁷ «Voi cantate l'eterna Divina Misericordia per la vittoria del Divin Verbo Umanato che con la sua Passione e Morte ha dato morte al peccato, e ha trionfato dall'inferno» (*Meditazione della Deposizione...Prediche*, fol 314v.). En el momento de la condena a muerte se imagina la siguiente reacción de Jesús: «Genuflesso con le mani giunte, e con l'occhi alzati al cielo, accettandola, non come da uomo, ma de parte del suo Eterno Padre per liberare il genere umano dalla sentenza della morte eterna, e ne lo ringrazia, senza appellarsi a Cesare ne al suo Eterno padre» (*IX Meditazione, Prediche*, fol.143v.-144).

⁶⁸ «La chiave che ha aperto il Paradiso, ed il legno prezioso, col quale il mio Salvatore ha pagato il riscatto de'loro peccati» (*Meditazione della Deposizione ...Prediche*, fol.314v.). «La chiave che ha loro aperto il Paradiso, ed il legno prezioso col quale il mio Salvatore ha pagato il riscatto de'loro peccati» (*XII Meditazione, Prediche*, fol. 161).

⁶⁹ «Ma per risorgere il mondo tutto per i meriti de' suoi dolori» (*XI Meditazione, Prediche*, fol.153).

⁷⁰ «È morto un Dio fatto uomo per distruggerli» (los pecados) (*XII Meditazione, Prediche*, fol.160v.).

⁷¹ «Non sono i carnefici, che v'hanno messo in questo stato, sono i nostri peccati, che vi hanno fatto morire» (*XII Meditazione, Prediche*, fol.161).

⁷² «Dio mio, Dio mio... Ma Padre caro, se vuoi che la mia Croce sii più interna che esterna, senza conforto veruno, eccomi rassegnatissimo, e però muoro per obbedire alla vostra volontà» (*XII Meditazione. Prediche*, 159).

⁷³ Es la IV de las *Meditaciones*, cf. *Prediche...*, p. 129.

Cristo en la línea de una auténtica corredención, si bien no se menciona la palabra⁷⁴.

Todo lo hasta aquí expuesto supone más bien una Cristología dependiente del acervo común de la tradición católica.

Los puntos de vista más originales se contienen en sus *Cartas* de dirección. En ellas se cambia el método de la teología narrativa de los Sermones en elevaciones de tipo místico sobre el misterio de la Pasión. Lo más personal del santo en la Soteriología de las *Cartas* se refiere a la reducción de todo el misterio redentor al binomio amor-dolor, y a la visión trascendente de la Pasión como una misteriosa unidad sobrenatural que engloba lo histórico del drama redentor y lo trinitario de las decisiones divinas que actúan en la muerte de Cristo.

Dediquemos un poco de atención a este último aspecto.

La concentración preferencial y casi exclusiva de Pablo de la Cruz en la Pasión creó en él un especial *habitus theologicus* que le hacía entender la cruz y la muerte de Cristo como un auténtico transcendental sobrenatural. Su expresión favorita: «En la Pasión está todo»⁷⁵, tenía para él un sentido metafísico de reducción de todo a la Pasión. En efecto, para Pablo de la Cruz la Pasión es como un mar inmenso. Siguiendo el método de las hipostatizaciones paulinas como la Ley, el Pecado, la Muerte, etc., el fundador de los pasionistas trata la realidad de la Pasión como una de esas grandes hipótesis teológicas. Para Pablo de la Cruz, la Pasión es un mar⁷⁶: un gran mar dentro del océano de la Trinidad⁷⁷. De este modo introduce la concreción del misterio staurológico en la esencia misma de la Divinidad. La Pasión es un mar rojo, de dolor, de sangre y de amor⁷⁸ que desborda de la misma Divina Trinidad⁷⁹.

⁷⁴ Como lugar más importante de la corredención se puede citar el siguiente texto de la Meditación sobre la crucifixión: «Frattanto l'afflitta Madre fa anch'essa la sua offerta: offerisce il mistico Agnello a suo Divin Figlio in Olocausto alla Divina Giustizia, se stessa in sacrificio di dolore» (*Prediche*, fol. 153v.). Se refiere a la oblación sacrificial que hace al pie de la cruz, de la víctima divina que es su Hijo, ofreciéndose también ella en una unión con el cordero inmolado.

⁷⁵ «Mare immenso delle pene del nostro Gesù» (L. I, 268); «Gran mare delle pene di Gesù» (L. I, 280); «Mare santissimo delle pene di Gesù Cristo» (L. I, 717).

⁷⁶ «Quell'abisso d'infinita bontà del nostro Dio... assorbita in quel mare immenso d'amore... troverete un'altro grande mare delle pene di Gesù e dei dolori di Maria Santissima; e questo mare scaturisce da quell'immenso mare dell'amore di Dio» (L. I, 280).

⁷⁷ «Immerso tutto in quell'abisso senza fondo del Divino Amore e nel mare rosso della Passione Santissima di Gesù» (L. I, 267).

⁷⁸ «Il quale mare nasce dall'infinita carità di Dio» (L. I, 267); «Questo mare scaturisce da quell'immenso mare dell'amore di Dio» (L. I, 280).

⁷⁹ «Tanto fuoco d'infinita carità» (*XI Meditazione, Prediche*, fol. 152v). «Oh amorosissimo mio Signore in questo l'eccesso dell'infinita tua carità...» (*XII Meditazione, Prediche*, fol. 157); «Oh carità infuocata» (ibid.). En la meditación de la Flagelación escribe: «Oh cristiano, ti dice Gesù, mira il mio petto flagellato, e conosci l'amor che ti porto; mirami da capo a piedi tutta una piaga» (*VII Meditazione, Prediche*, fol. 140v). En la coronación de espinas escribe: «Oh Gesù, fuoco d'infinita carità, che per accendere il mio cuore di santo amore, tremi di freddo» (*VIII Meditazione, Prediche*, fol. 142v). «Ecco a ché termine l'ha ridotto l'infinito amore che porta... Leggete in queste piaghe la gravezza de' vostri peccati, e la finezza dell'amore di Dio, che tanto pena per incontrarli» (*IX Meditazione, Prediche*, fol.

En esta concepción totalizadora, el misterio de la Pasión lo incluye todo: el ser teándrico de Jesús, sus actividades salvíficas, sus sufrimientos, su amor, su ejemplaridad, los efectos y consecuencias sobrenaturales del acto redentor... La Pasión-Mar resulta de este modo la cifra de todo el complejo e incomprensible misterio del dolor salvífico del Hombre-Dios visto desde la Trinidad.

El otro aspecto característico de la Pasiología de Pablo de la Cruz es el primado absoluto y caso exclusivo del amor en el misterio de la Pasión. No faltan textos sobre el particular en los Sermones⁸⁰, pero es sobre todo en las *Cartas* donde el tema adquiere la importancia de un tema insistentemente desarrollado⁸¹.

En cuanto a la justicia como atributo divino que interviene en la Pasión, se puede decir que aparece implícita en las categorías de la satisfacción, la expiación o la sustitución penal. Como referencias explícitas son poquísimas las que se encuentran en los textos paulicrucianos⁸². Los aspectos justicieros y vindicativos que tanta importancia tenían en la predicación popular del tiempo, en la Pasiología del santo están prácticamente silenciados.

3- La exaltación del Crucificado

Si san Pablo de la Cruz no nos ha dejado ningún sermón sobre la Resurrección, esto no quiere decir que no haya lugar para la gloria de Cristo en su Pasiología. La gloria del Crucificado ocupa un lugar importante en su vida y en su pensamiento. Tal vez más en su vida que en su pensamiento. En efecto, es llamativa en la espiritualidad del santo su devoción a la antífona *In nomine Jesu...* que recoge el texto de Fil 2, 10-11. Esta antífona, que canta precisamente el triunfo del Crucificado exaltado a la condición de Kyrios adorado en el cielo, la tierra y el abismo, la recitaba al comienzo de cada una de las Horas Canónicas antes del *Dios mío, ven en mi auxilio*⁸³. La costumbre pasó luego a la Congregación como prescripción incluida en las Reglas⁸⁴. El detalle no carece de significado. En el espíritu litúrgico de un místico de la Pasión parece más lógica la preferencia por los versículos alusivos a la obediencia hasta la muerte de cruz que estos otros referentes a la gloria del Cristo entronizado como Kyrios. Sin embargo, no fue así.

146). «Ecco, ecco lo stato in cui l'amore ha ridotto Gesù Cristo... avete amato troppo!» (*XII Meditazione, Prediche*, fol. 161).

⁸⁰ Este tema ha sido recientemente estudiado a fondo por el teólogo alemán MARTIN BIALAS en su folleto *La Passione di Gesù «La più stupenda opera del divino amore»*, en la serie *Ricerche di storia e spiritualità passionista*, Roma 1980, especialmente las p. 9-16. Por ello prescindimos de un desarrollo más detallado sobre el tema.

⁸¹ Entre otras Cfr. *XI Meditazione*, ibíd. fol. 153v.

⁸² Véase uno de estos pocos textos sobre la justicia como atributo divino que interviene en la Pasión tomado de la Meditación sobre la Crucifixión: nota 37.

⁸³ Sobre la historia de esta costumbre de san Pablo de la Cruz ver. F. GIORGINI, *Promuovere la grata memoria e il culto della Passione di Gesù*, Roma 1980, *Ricerche di storia e spiritualità passionista*, n. 15, p. 31-33.

⁸⁴ Cfr. F. GIORGINI, *Promuovere la grata memoria...*, p. 32.

La Congregación -incluso después de la reciente reforma del Breviario- ha mantenido la costumbre del fundador. Al comienzo de las horas canónicas se sigue rezando en los coros pasionistas la antífona de la exaltación de Cristo, de rodillas, con las manos juntas y la cabeza profundamente inclinada. Asistiendo a la Liturgia de las Horas, tal como se celebra en la Congregación de la Pasión, podría uno pensar que se trata de una perenne celebración cúltica de la Pascua.

No es únicamente en la liturgia donde expresa el santo su fe y su entusiasmo por la exaltación de Cristo⁸⁵. También en sus escritos se hace patente la centralidad de la gloria de Cristo. Para convencerse de ello señalaremos dos tipos de textos. En primer lugar están todos los lugares en que se subraya el primado de amor de la Pasión. Esta teología impregna fuertemente la doctrina pasiológica de Pablo. En realidad, esta omnipresencia del amor en la Pasión la transfigura, envolviéndola en una intensa luminosidad y claridad de gloria. La polaridad amor-dolor produce en la exposición paulicruciana un inexplicable efecto dialéctico. Quien se adentra en esta síntesis parece empezar a comprender algo de la conjunción misteriosa que en el interior de Dios ha de darse entre el mal y el bien, el dolor y el gozo, la nada creatural y la infinidad del ser divino.

La segunda serie de textos es la que se refiere al divino nacimiento del alma en el Verbo. Ya hemos indicado al tratar de la navidad que tal divino nacimiento acontece en la participación del morir de Jesús. Sin adelantar nada de cuanto hemos de exponer al tratar de la Muerte Mística, podemos afirmar aquí que dicho nacimiento es un efecto producido por la Pasión y Muerte de Cristo⁸⁶. Más aún, el divino nacimiento acontece en la unión del alma con el morir físico de Jesús⁸⁷. En la mística del divino nacimiento el nacer y el morir son dos aspectos de una misma realidad⁸⁸. Nacer es haber muerto y morir es haber nacido. Esta profunda doctrina mística nos revela la pasiológica subyacente en ella. Del mismo modo que el alma nace al morir, no hay duda de que el morir primordial de donde brota todo nacimiento -la Cruz de Cristo- es al mismo tiempo el morir físico de Jesús y su nacer a la gloria. Muerte y nacimiento, cruz y gloria, humillación y exaltación son para el santo dos aspectos complementarios de la misma

⁸⁵ «Oh, che gran tesoro racchiude il nudo patire senza conforto nè dal cielo nè dalla terra! Ne faccia grande stima, ne sia grata a Dio e si offerisca spesso vittima di olocausto a S.D.M. sull'altare della Croce, ed ivi finisca di morire di quella morte mistica in Cristo, che porta seco una nuova vita d'amore, vita deifica, perch'unita per carità al Sommo Bene, ed in cui poi si conosce al chiaro quanto sia prezioso il nudo patire in vera mansuetudine e silente pazienza» (L. II, 306).

⁸⁶ «In mezzo alla più grande desolazione ed agonia di spirito, dite al sovrano divin Padre, ma ditelo nell'intimo centro dell'anima, in puro spirito di Cede ed amore: 'Pater mi fiat voluntas tua'. E poi dite: «In manus tuas, Domine, commendo spiritum meum», e poi morite pure di quella morte mistica che è più preziosa e più desiderabile della vita» (L. III, 819-820).

⁸⁷ «Morta che sarete di tal morte mistica, vivrete di una nuova vita, anzi rinascereτε ad una nuova vita deifica nel Divin Verbo Cristo Gesù» (L. III, 826).

⁸⁸ «La croce che fu il letto della sua morte! Ah cara Croce! Io ti saluto, e t'adoro Croce Benedetta; tu sei la cattedra, in cui il Divino Maestro Cristo Gesù insegnò al mondo tutto, doctrina di vita eterna... albero in cui è stata operata la loro salute» (*Meditazione della Deposizione dalla Croce, e Sepoltura, Prediche*, fol. 314).

realidad. Estamos en una teología muy cercana a la del IV Evangelio, donde la elevación en cruz (exaltación) es al mismo tiempo glorificación (Jn 3, 14; 8, 28; 12, 32.34). Por eso, para Pablo de la Cruz, la Cruz del mundo, es la llave del paraíso, es el lugar donde se realizó la obra de la redención.

4- Una comprensión pasiopática

En la vida del fundador de los Pasionistas tiene la máxima importancia la teología como saber personal, y vida teológica. En este sentido el santo cumple bien las condiciones del teólogo ideal descrito por Lutero: «Vivendo, immo moriendo... fit theologus, non intelligendo, legendo aut speculando»⁸⁹; «Ea enim praecipua el summa scientia est in schola christana, discere quid sit Deus, non speculative sed practice»⁹⁰. Y en este saber suyo personal lo más interesante es el proceso mismo, el itinerario teológico seguido y el método teológico empleado.

Es ahora el momento de precisar más el concepto de «pasiopatía» aplicado a la experiencia mística de san Pablo de la Cruz⁹¹.

Ante todo, por Pasiopatía entendemos una manera peculiar de entender el sentido de los dolores infusos de Cristo. Toda mística se caracteriza por una *teopatía* o experiencia de Dios. La mística cristiana es una forma peculiar de vivir la experiencia de Dios en y a través de la humanidad de Cristo en quien se hace presente la plenitud de la divinidad (Col 1, 39). Por eso toda mística cristiana es pasiopática. Pero cuando hablamos de la pasiopatía como forma peculiar de la mística paulicruciana aludimos a una realidad un poco diferente. En el caso de Pablo de la Cruz, la Pasiopatía significa el hecho de que la experiencia divina en la Humanidad de Jesús se vive precisamente en el padecer de Jesús Dios Hombre.

La Pasiopatía de S. Pablo de la Cruz se explica desde un intento de concientización de la misma desde tres conceptos fundamentales: la *memoria Passionis*⁹² como principio de todo el proceso cristificante; luego, la *Passio in corde* o la unión amorosa con los padecimientos del Redentor; por fin la *Mors Mystica*.

Digamos algo sobre cada uno de estos momentos, que son, en cierto sentido, los vértices del triángulo pasiopático.

⁸⁹ *Genesisvorlesung*, Weimarer Ausgabe, vol. 44, 599.

⁹⁰ *Genesisvorlesung*, Weimarer Ausgabe, vol. 44, 599

⁹¹ Sobre la Pasiopatía como forma de experiencia mística típica del Cristianismo a diferencia de la teopatía como elemento común a toda mística, ver mi trabajo: «Comprehensus a Christo Domino» (Fil 3, 12). Ver también A. M. ARTOLA, *Spiritualis homo. La estructura pneumática del conocimiento religioso en el cristianismo según 1 Cor 2, 10-16*.

⁹² Cfr. F. GIORGINI, *Promuovere la grata memoria...*, 1980.

La memoria de la Pasión⁹³ es en la vida del santo una preocupación primordial que atraviesa toda su vida, desde las primeras iluminaciones fundacionales, hasta el mismo lecho de muerte en que pronuncia su testamento espiritual⁹⁴. Pablo parte de la convicción de que la actividad espiritual más apropiada para llevar a cabo el primer acercamiento a la Pasión es la memoria. Por ella el hombre actualiza, revive, presencializa en su vida y da eficacia a cuanto en el pasado aconteció como evento salvífico. Esta firme persuasión de la función primera e insustituible de la memoria para un adecuado proceso de conocimiento y vivencia del misterio de la Pasión tiene para él una consecuencia inmediata en el orden de la actividad pastoral. En efecto, toda su actuación apostólica se inspira en la convicción de que la causa de todos los males que afectan a la cristiandad está en el olvido de la Pasión. Con ello el programa pastoral más urgente es, según él, el cultivo de la memoria de la Pasión⁹⁵. Por ello en el comienzo mismo de su vocación de Fundador se obligó con voto a difundir la devoción a la Pasión y reunir compañeros para fundar una Congregación dedicada a la misma finalidad⁹⁶. En la Congregación por él fundada se emite un voto específico orientado a esta misma finalidad del recuerdo continuo de la Pasión. Tal apostolado se lleva a cabo mediante unos procedimientos consistentes en enseñar al pueblo la meditación de la Pasión⁹⁷.

El segundo paso en el itinerario espiritual pasiopático es de tipo cordial. La preocupación por completar la *memoria Passionis* mediante la penetración afectuosa del hecho redentor aparece en un tiempo posterior a la etapa primera señalada por el interés conmemorativo. La memoria de la Pasión se completaba en un principio en la devoción. Luego este complemento recibió una formulación técnica: *Passio in corde*. San Pablo de la Cruz se sirvió de esta expresión para significar el corazón humano sobrenaturalmente dinamizado por la Pasión de Cristo⁹⁸.

El tercer y definitivo paso hacia el saber pasiológico es la participación en el morir mismo de Jesús mediante un fenómeno ya conocido en la espiritualidad cristiana, pero

⁹³ Los tres momentos más significativos son: la *redacción de las Constituciones* (2-7 diciembre de 1720); el *matrimonio místico espiritual. Testamento Espiritual*. En las primeras Constituciones el fin de la Congregación se definía como «mantener en nosotros un continuo y doloroso recuerdo» de la Pasión (L. I, V, 220-221). El matrimonio espiritual llevaba este compromiso propuesto a Pablo de la Cruz: «Recordad siempre la acerbísima Pasión» (E. ZOFFOLI, *San Paolo della Croce*, II, p. 1386-1387). En el lecho de muerte pronunció las siguientes palabras: «Esto deseo de vosotros y de cuantos al presente visten este santo hábito de penitencia y luto en memoria de la Pasión y Muerte de nuestro amabilísimo Redentor... promover en el corazón de todos la devoción de la Pasión de Cristo Redentor y a los Dolores de María Santísima» (E. ZOFFOLI, *San Paolo della Croce*, I, p. 1505-1506).

⁹⁴ A. M. ARTOLA, *La memoria de la Pasión*, pp. 98-102.

⁹⁵ E. ZOFFOLI, *San Paolo della Croce*, I, p. 239.

⁹⁶ F. GIORGINI, *Promuovere la grata memoria e il culto della Passione di Gesù*, p. 24-29.

⁹⁷ La expresión aparece por primera vez en las *Cartas* el 28-5-1737 (L. I, 174). Se trata de una carta escrita a Inés Grazi. En esta primera ocasión al recuerdo de la Pasión se añade el de los dolores de María. Luego la fórmula se simplifica, mencionando únicamente la Pasión de Cristo.

⁹⁸ A. M. ARTOLA, *La «Morte Mística» di san Paolo della Croce*, vol. I, *Commento ai paragrafi I-IX*, Roma 1979; id., *La Muerte Mística según San Pablo de la Cruz*, Bilbao 1986

particularmente valorizado por él, a saber: la *Muerte Mística*⁹⁹.

La expresión aparece por primera vez en sus escritos en una época de madurez, cuando ya contaba los cincuenta y cuatro años. La doctrina sobre la Muerte Mística señala la cima de la teología pasiopática del santo. La *memoria Passio* y la *Passio in corde* practicadas con perseverancia, en una existencia toda ella marcada por el dolor y la cruz, le llevaron hasta la identificación más completa con la muerte de Cristo en la cruz. En el místico morir con Cristo acontece en realidad el auténtico saber pasiopático. La impresión de realidad iniciada en el dolor existencial interpretado a la luz del seguimiento del Crucificado, se clarifica y se consume en la perfecta unión con Cristo en la cruz, superando en una misteriosa forma de identificación, la impresión de alteridad inseparable de toda inicial impresión de realidad.

5- Pasiopatía y «Theología crucis»

Esta teología pasiopática que caracteriza la vida y el pensamiento de Pablo de la Cruz ¿podrá ser considerada también como una auténtica *theologia crucis*?¹⁰⁰

Una primera objeción contra la inclusión de la pasiopatía paulicruciana en ella podría proceder de la desconfianza que dicha teología nutre contra toda mística. En efecto, la experiencia y la cuasi-evidencia que parecen caracterizar a la vida mística contradiría formalmente el misterio del *Deus absconditus* como objeto propio de la teología de cruz¹⁰¹.

Si es así la naturaleza de la staurología, no hay -a primera vista- modo de encuadrar la Pasiología de Pablo de la Cruz en la *theologia crucis*. Porque la verdad es que el santo es unánimemente considerado como un místico¹⁰². ¿Qué posición tomar en este planteamiento tan radical?

Sin discutir las bases antimísticas de la *theologia crucis* nos referimos únicamente a los aspectos estaurológicos de la mística paulicruciana.

⁹⁹ Carta a Lucía Burlini, del 25-5-1751 (L. II, 722).

¹⁰⁰ B. GHERARDINI, *La Teologia della Croce nel pensiero non cattolico*, en *La sapienza della Croce Oggi, atti del Congresso Internazionale*, Roma 14-18 octubre 1975, I. p. 541-53.

¹⁰¹ A. HUERGA, *San Pablo de la Cruz. Un místico insigne en la época de la Ilustración: Teología Espiritual* 19 (1975) 331-351.

¹⁰² ST. BRETON, *Mystique de la Pasion*, París 1962; O. DOMÍNGUEZ, *Espiritualidad pasiocéntrica de San Pablo de la Cruz*, *Teología Espiritual* 19 (1975) 353-337.

No hay duda de que esta mística es esencialmente una Mística de la Pasión¹⁰³ y, tan original, que no encuentra fácil cabida en los tradicionales esquemas de espiritualidad. La coexistencia entre los grados supremos de la unión transformante y las terribles pruebas del más grande abandono divino, han creado no pocos problemas a los teóricos de la mística católica, en el caso concreto de la Pasiopatía paulicruciana.

¿Qué decir de esos sufrimientos? ¿Cómo explicarnos coherentemente con los principios de la mística tradicional? No es, de momento, nuestra intención abordar estos espinosos problemas. Para cuanto vamos a decir nos es suficiente el hecho global de un largo período de sufrimientos en un estado elevado de unión transformante.

En este itinerario místico tan singular, lo característico del santo fue la oscuridad, la impresión de abandono y de condenación, con la consiguiente tentación de odio de Dios, desesperación, soportado todo ello en una disposición descrita como *nudo patire*. Este tipo de mística obliga a repensar ciertas posiciones radicales que consideran la vida mística como una condición humana de experiencia y cuasi-evidencia de lo divino. El Dios de la Pasiopatía paulicruciana no es solo el *Deus absconditus* de Isaías, sino el *Deus absconditissimus* del: «¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?» del viernes santo. Añádase a todo esto el hecho admitido por los especialistas en historia de la espiritualidad de que la mística paulicruciana pone la unión con Dios no en la mera Humanidad de Cristo, sino en el dolor de Cristo en la cruz¹⁰⁴. Esto es lo que hace de la mística de Pablo de la Cruz una Pasiopatía. ¿Se podrá decir de ella que pertenece a la *theologia crucis*?

La de san Pablo de la Cruz no es ciertamente la teología de la cruz de tipo luterano. Tampoco encaja cómodamente en los intentos católicos recientes que se centran en la profundización crítica de la eficacia salvífica del Crucificado o el seguimiento de Jesús llevando cada día la cruz¹⁰⁵. La Cristología pasiopática de Pablo de la Cruz es de otra inspiración. Hay en ella dos aspectos llenos del más grande interés para entender una *theologia crucis* de gran originalidad. En primer lugar es la concentración casi exclusiva de la atención teológica en el misterio de la cruz. En segundo lugar es *el lumen quo* de una óptica que considera todo lo sobrenatural desde la cruz de Cristo. Se podría decir

¹⁰³ Para el conjunto de la problemática ver H. MARTIN, *Désolation*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, III, 635-637, y GAETAN DU NOM DE MARIE, *Oraison et Ascension Mystique de Saint Paul de la Croix*, Louvain 1930, p. 85-113, con las rectificaciones de ZOFFOLI, *San Paolo della Croce*, I p. 1389.

¹⁰⁴ «Che l'esperienza mistica termini nella conformazione a Cristo nella passione si potrebbe rilevare da S. Francesco (le stimate), ma la scuola francescana non ha mai rilevato la necessità che l'esperienza mistica termini proprio nell'abbandono della croce. Del resto, in san Francesco, como in S. Giovanni della Croce, le purificazioni sfociano poi nella gioia pura... Nessuno prima di S. Paolo della Croce aveva sottolineato tanto come l'itinerario implica l'imitazione e la conformazione al Cristo nella sua Passione. Il cammino porta alla croce e l'unione si consuma nella croce» (D. BARSOTTI, *Magistero di Santi, Saggi per una storia della spiritualità italiana dell'Ottocento*, Roma 1971, p. 124.

¹⁰⁵ Cf. B. GHERARDINI, *La theologia Crucis chiave ermeneutica per la lettura e lo studio di M. Lutero*, en la *Sapienza della Croce oggi*, vol. I, p. 543.

que Pablo de la Cruz solo mira la realidad desde la Pasión¹⁰⁶.

Este estaurocentrismo del objeto *quod* de su saber y el objeto *quo* de su mentalidad teológica aparece, al mismo tiempo, en tensión entre un doble polo de atracción existencial cual es el binomio amor-dolor.

¹⁰⁶ Sobre las características de la *Theologia crucis* paulicruciana son importantes los estudios de St. BRETON, *La Croce del non-essere*, en *La sapienza della Croce Oggi*, III, P. 21-35; *Vers une Théologie de la Croix*, Clamart, y *Le Verbe et la Croix*, París 1981.

Capítulo III

LA MUERTE MÍSTICA

La inteligencia infusa de los dolores de Cristo que describe S. Pablo de la Cruz, como forma de concientización racional de la Pasiopatía, se completó en captación de los aspectos volitivos de la misma, bajo la forma de la *Muerte Mística*. La infusión de los tormentos de la Pasión tiene como objeto privilegiado de experiencia, los dolores de la muerte. Por Muerte Mística entiende el santo la reproducción de las disposiciones de obediencia con que Jesús expiró en la cruz. Al no darse una reproducción física de dicha muerte, la Muerte Mística es un morir sin morir, esto es: una muerte en agonía. Esta muerte en obediencia supone la muerte de la voluntad, porque es en la voluntad donde se afianza el propio querer al que da muerte la obediencia. Por eso la Muerte Mística es la experiencia de la Pasiopatía en la voluntad. Con este tercer desarrollo cerramos el análisis de la Pasiopatía como fundamentación de la Mística de la Pasión y de la Pasiología. S. Pablo de la Cruz dedicó a la descripción de este efecto místico en el corazón, su pequeño tratado sobre la Muerte Mística. Fue lo más sistemático que el santo compuso en lo tocante a la teoría y práctica de la Pasiopatía¹⁰⁷.

1- La parte ascética de la MM

San Pablo de la Cruz es el Maestro de la Muerte Mística¹⁰⁸. A. Haas¹⁰⁹ le señala como el último autor en quien desembocan todas las precedentes comprensiones de dicho

¹⁰⁷ Sobre la MM ver A. M. ARTOLA, *La Muerte Mística según San Pablo de la Cruz*, Teología Deusto, n. 19, Bilbao, 1986; id. *San Pablo de la Cruz, "Maestro de la Muerte Mística"*, Noviciado Pasionista El Calvario, CHOSICA-LIMA, 2012, pp. 110.

¹⁰⁸ Es el único autor de una obra sobre la *Muerte Mística*. El P. Epifanio Louys [1614-1682] ha sido considerado por algunos como el autor que comparte con S. Pablo de la Cruz la gloria de haber escrito una obra sobre la MM, mas no es del todo exacta esta afirmación. El P. Louys escribió una obra titulada, *La nature immolée par la grâce ou pratique de la mort mystique pour l'instruction et la conduite des religieuses bénédictines, consacrées à l'adoration perpétuelle du Très-Saint-Sacrement et très utile à toutes les personnes dévotes à ce grand mystère, l'horloge pour l'Adoration perpétuelle au très Saint Sacrement*, Paris, 1674, pp. 392. Ese título engaña, pues la MM no es el tema del libro. Solo se desarrolla la idea de la MM en los capítulos VIII y IX. La idea de la MM se identifica con la del sacrificio de las almas víctimas. Este tipo de MM se parece a la aplicación que S. Pablo de la Cruz hace de la misma, a la

fenómeno espiritual. El Santo entiende la MM en las siguientes fases. En primer lugar está la muerte *mistérica* o sacramental del bautismo. Esta muerte deja al alma en un estado de muerte según Col 3, 3: "Estáis muertos y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios". Esta muerte misteriosa exige como complemento un ejercicio activo de muerte, que es la *mortificación* cristiana: "Mortificad cuanto en vosotros es terreno" (Col 3, 5) que mantenga al alma en el estado de muerte en que ha quedado el hombre viejo después de la muerte bautismal. Por eso, no hay MM sin mortificar las propias inclinaciones naturales, a las cuales no se logra dar muerte perfecta en esta vida; pero el esfuerzo desarrollado en la lucha contra las mismas prepara la MM. Es cierto que el camino ascético que prepara la MM tiene una exigencia privilegiada que consiste en dar muerte a la propia voluntad. Así se llega al abandono en Dios que equivale al estado de MM. La aceptación del querer de Dios tiene un objeto particularmente difícil que consiste en la integración de las penalidades y cruces de la vida. En todos estos aspectos hay una prevalencia del esfuerzo ascético. Pero siendo la MM una realidad formalmente mística, la finalidad última de todo trabajo ascético es la preparación a la perfecta unión con Dios. Para este itinerario tiene el Santo unas ideas-claves que le facilitan dar a entender lo que es la MM. En primer lugar está su insistencia en una condición negativa previa que es la total "abstracción de lo creado". En el vocabulario de Pablo de la Cruz esta expresión significa la eliminación, por un acto de voluntad, de todo apoyo en la realidad creada. En fórmula sinónima, la abstracción de todo lo creado, significa la renuncia a todo lo que no es Dios. Esa abstracción de toda cosa creada, es algo que solo se obtiene tras una lenta y profunda purificación. No basta para ello una vida cristiana ordinaria. El elemento unificante y transformador es el amor perfecto. Esta abstracción es la que sumerge al alma en el seno de la Divinidad que es donde acontece tal MM: en lo más secreto del alma. Solo se obtiene cuando el alma se ha penetrado a fondo de las disposiciones de Cristo en su Pasión. "Padre mío, Padre mío, "hágase tu voluntad". Y, a continuación: "En tus manos encomiendo mi espíritu" y luego morir de esa muerte mística que es más preciosa y deseable que la misma vida" (L. III. 820). Este es un aspecto original, que en el tratado de la MM desarrollará en forma más sistemática. El término final al que conduce esta MM es la vida deífica perfecta: que equivale al nacimiento del alma en Dios, y de Dios en el alma. Por ello, para el Santo la MM tiene una dimensión negativa, y otra positiva. La negativa es la muerte a todo lo creado. Lo positivo es la unión pura con la divinidad en el morir de Cristo en su Pasión. Hay en esta doctrina puntos de vista de singular originalidad. Ante todo, merece subrayarse el hecho de haber aplicado a la vida mística la analogía del morir y del nacer sobrenatural que tiene lugar en el bautismo, según la enseñanza de san Pablo. Según Rm 6, 3-10 la nueva vida del cristiano comienza con la reproducción del morir y resucitar de Cristo. Según san Pablo de la Cruz, el acto místico

vida religiosa. El P. Epifanio compuso una segunda parte de esta obra con el título. *La Vie sacrifiée et anéantie des novices, qui prétendent s'offrir en qualité de victimes du Fils de Dieu en la Congrégation des religieuses bénédictines de l'adoration perpétuelle du S. Sacrement, par le R.P. Épiphan Louys,...* *Seconde partie de la Nature immolée par la grâce*, Paris, 1674, pp. 364. En esta parte no se habla de la MM. Sobre el P. Epifanio ver, Jean Marc Vaillant, *Mystique et homme d'action Épiphan Louys, abbé Prémontré d'Étival (1614-1682)*. PREMONSTRATENSIA, Volumen 83. Tongerlo (Belgica) 2007.

¹⁰⁹ A. HAAS, artículo *Mort Mystique*, el *Dictionnaire de Spiritualité*, Vol. X, col. 1789.

es una realidad espiritual en la que intervienen un morir y un nacer místicos. Este acto se prolonga luego en un estado que sigue incluyendo inseparablemente los mismos elementos del comienzo, a saber: el morir y el nacer místicos. Desde esta concepción de la vida mística surge el ideal de una existencia concebida como una tensión continua hacia la reproducción de las disposiciones espirituales de Jesús en su muerte física. Para expresarlo adecuadamente utiliza la categoría mística de la *agonía*, que no es sino un vivir doloroso y divino en espera del morir definitivo -el somático- que prepara el triunfo con Cristo en la gloria. Por eso, la MM en esta vida, es siempre una muerte en agonía que solo será muerte perfecta en el morir físico que asemejará al alma a Cristo en su morir sobre la cruz.

Esta es la MM de la primera época, de inspiración tauleriana. Mas desde 1761 encontró una formulación más personal y original en coherencia con su propio itinerario místico de identificación con Cristo Crucificado. Y es también la más próxima a la doctrina bíblica sobre el morir obediente de Cristo.

2- Lo místico de la MM

En la etapa mística, S. Pablo de la Cruz entiende la MM sencillamente como la muerte por la obediencia. La MM es "morir y obedecer" (MM, Exordio), es decir: un morir de obediencia. La obediencia es "santo sacrificio", "santo martirio de voluntad pura" (MM, XIII). En ella muere "totalmente" el alma. Es en la obediencia "donde se ha de terminar de morir sometiendo en todo la propia voluntad, juicio y entender en todo, y venciéndola del todo, hasta que esté realmente muerta, sin exhalar siquiera un suspiro" (ibíd.). El modelo de la muerte por obediencia es la Pasión de Cristo: "una mirada a Jesús en la Columna, otra en el Huerto, en la Agonía de su oración, otra en la Cruz, en la que expiró por obediencia al Eterno Padre." (ibíd.). Esa identificación con el morir de Jesús es la "que hace vivir del verdadero espíritu de Jesús" (ibíd.). Por eso, no duda en llamarla "santa obediencia, santa muerte, santo amor". En realidad, es en la obediencia donde se consume el místico morir: "Bendita obediencia, santa obediencia, me haces morir [...] ¡Oh feliz muerte la del que muere por obediencia, como la de Jesús" (ibíd.).

Esta es la doctrina última de S. Pablo de la Cruz sobre la MM. Y es la más conforme con la enseñanza de la Escritura según Flp 2, 8. Porque este morir es el que mejor identifica al alma con el morir de Cristo por obediencia al Padre. No es un acto cualquiera de la virtud de la obediencia. Es la obediencia transcendental por la cual el hombre acepta su propia muerte. Este nuevo enfoque le vino al Santo seguramente con ocasión de la terrible crisis de obediencia por la que atravesó desde noviembre de 1760, cuando la Santa Sede le negó los votos solemnes para su Congregación. Fue para el santo una obediencia durísima. Por eso, en la parte primera de la MM -especialmente el Exordio- hay una inequívoca resonancia de tipo autobiográfico que solo se comprende teniendo en cuenta la prueba suprema de la obediencia que hubo de soportar en la circunstancia que hemos señalado. Fue entonces cuando concientizó claramente el hecho de que la MM es la

muerte que se identifica con el morir obediente de Cristo. En esto está la originalidad del tratado respecto de los textos del Epistolario.

Esta descripción sumaria de la MM como acto de obediencia es menester integrarla en el conjunto de la teología bíblica del morir de Cristo y del morir del cristiano en unión con Cristo Crucificado.

3- La MM como un conmorir con Cristo

Reconstruyamos los supuestos bíblicos de esta doctrina.

Jesús entra de la historia de la salvación haciendo de su morir un acto de obediencia; y esto en una duración temporal anterior a su propio morir físico (Hb 10, 5-7; Mt 26, 26-28 y paralelos). Este morir obediente repara el pecado primero de desobediencia, cuyo castigo consistió en la pena del morir (Gn 2, 16-17; 3, 19). Solo la aceptación amorosa de este castigo podía expiar el pecado primero, y devolver al hombre la justicia. Fue lo que hizo Jesús aceptando su muerte. Desde entonces, lo que expía perfectamente el pecado del hombre es la aceptación obediente del propio morir, en imitación y en unión con el morir obediente de Cristo (Cfr. Hb 5, 9). La MM consiste en esa aceptación obediente del propio morir, en una duración anterior a la propia muerte, que adquiere su plena realización en el conmorir físico con Cristo. Así pues, el acto de perfecta sumisión por el cual el hombre acepta, en unión con el morir de Jesús, la propia muerte, es lo que constituye formalmente la MM. No es una realidad mística en el sentido experiencial-pasivo que tiene la expresión en la Teología Espiritual, aunque puede ir acompañado de tales fenómenos. La espiritualidad cristopática que ha vivido S. Pablo de la Cruz a lo largo de su vida le ha llevado a este final original, tan cercano al dato bíblico del morir de Cristo, descrito en el himno de la kénosis de Cristo.

Hay en esta concepción un doble aspecto de muerte en la obediencia. Ya el acto de la obediencia es un acto de muerte, toda vez que la sumisión al querer de otro significa la muerte del propio querer. Y esta muerte es la muerte del yo, pues en el querer es donde máximamente se expresa y se afianza el yo. No querer lo que uno quiere, sino querer el querer de otro, supone morir al propio querer, y al propio yo. Pero cuando la obediencia llega a aceptar una voluntad de otro, tan radical cual es la ley del tener que morir, se llega a un acto transcendental que afecta a la totalidad del ser humano afectado por la ley de la mortalidad. En efecto, es muerte por la cesión del propio querer por la aceptación del querer de Dios. Es todavía más muerte, porque ese querer se concentra precisamente en la imposición del tener que morir. Esa imposición se debe a que el nombre primero, por la desobediencia al precepto primero, mereció libre y voluntariamente ese destino final para su existencia. Esto no obsta a que el hombre pueda realizar un acto de volición radical por el cual acepte el castigo merecido, mediante un acto de sumisión a dicha ley, libre, voluntaria y amorosa. Es esta muerte

radical la que se convierte en MM por la identificación explícitamente querida, del morir de Cristo en la cruz.

Con la exposición de los efectos de la Pasiopatía en la voluntad está suficientemente demostrada la existencia de una Pasiopatía consistente en la experiencia de una particular forma de infusión mística que toca a los dolores de Cristo en la Pasión. Esta exposición fundamenta también la posibilidad de una especialidad teológica como pasiología.

Antes de entrar en la descripción de la naturaleza y objeto de dicha especialidad, interrumpimos la exposición del tema del libro con el fin de completarla con la historia de los frutos que dicha Mística produjo prolongándose en una familia religiosa: la Congregación de la Pasión.

II

COMUNICACIÓN Y EXPANSIÓN

UNA CONGREGACIÓN DE LA PASIÓN

Capítulo IV

COMUNICACIÓN Y EXPANSIÓN

Las experiencias místicas siempre son personales. Pero pueden prolongarse en otras personas. Si esta expansión influye en forma de una efectividad grupal, entonces se trata de experiencias fundantes, cuyo protagonista es un “fundador”¹¹⁰. Su dinámica reviste la forma de una “comunicación”, que en realidad no es sino la creación de una institución en que se encarna la experiencia fundante. Su resultado es una fundación. Es esencial en la fundación, además de la paternidad espiritual del fundador, la adopción de algún medio peculiar que procure en círculos más amplios la multiplicación de la experiencia fundante. Constituido el núcleo de la nueva familia espiritual, ésta se anida, como una institución, en el seno de una comunidad humana más amplia en la que encuentra su campo de actuación. Es lo que sucede cuando una nueva familia espiritual entra a formar parte de la Iglesia mediante la aprobación eclesiástica.

En este capítulo analizamos la dinámica que llevó la experiencia de la Pasión de S. Pablo de la Cruz a fundar la Congregación de la Pasión. Su finalidad era doble: en lo personal, pretendía reproducir en sus seguidores la experiencia fundante; en lo apostólico, optó por el anuncio de la Pasión, y la meditación personal de los dolores salvadores de Cristo. Una vez instalada en la comunidad más amplia de la Iglesia, la Congregación de la Pasión ejerció una peculiar influencia suscitando parecidas familias, o irradiando su peculiar espiritualidad como un modelo acreditado por el curso de la historia. Esta triple manera de actuación histórica de la institución nacida de S. Pablo de la Cruz será objeto de las tres partes de este capítulo. La primera describirá el paso de la experiencia de S. Pablo de la Cruz a la fundación de la Congregación de la Pasión. La segunda tratará de la práctica de la meditación de la Pasión como recurso específico para reproducir la experiencia de la Pasión de Cristo en los corazones. La tercera desarrollará el influjo que tuvo la Congregación de la Pasión dentro de la Iglesia,

¹¹⁰ La raíz personal de la fundación generalmente se debe a una conversión. En efecto, la conversión “no es tan privada que sea solitaria. Puede ocurrir a muchos, los cuales pueden constituir una comunidad para sostenerse mutuamente en su auto transformación y ayudarse mutuamente en la explicitación de sus implicaciones y en el cumplimiento de su promesa de vida nueva. Finalmente, lo que puede llegar a ser comunitario puede también llegar a ser histórico. Puede pasar de generación en generación. Puede extenderse de un medio cultural a otro. Puede adaptarse a las circunstancias cambiantes, afrontar nuevas situaciones, sobrevivir en una edad diferente, florecer en otra época o período”. (LONERGAN, *Método*, p. 130)

suscitando otras familias de análoga dinámica, y marcándolas con su peculiar finalidad de reproducir la Mística de la Pasión. El método que utilizamos en esta parte es la que el P. Lonergan define como “comunicación”¹¹¹. Su metodología se justifica desde la fuerza de significación que las expresiones humanas poseen. La comunicación que analizamos en la primera sección, la definimos como de tipo reproductivo, pues pretende generar en otros la propia experiencia espiritual, creando una asociación que la comparta. La comunicación por la expansión de la significatividad, se utilizará en el segundo y tercer capítulo.

1- La paternidad espiritual

La experiencia mística de S. Pablo de la Cruz fue una experiencia fundante que le llevó a establecer en la Iglesia una nueva familia espiritual que fue la Congregación de la Cruz y Pasión de Jesucristo. Esta experiencia estuvo dotada de una dinámica que le llevó a transmitir a otros su vivencia espiritual bajo la forma de una misteriosa paternidad espiritual. Para ilustrar la naturaleza de esta peculiar actividad expansiva, enfocamos este capítulo desde el concepto clave de la «paternidad espiritual/familia espiritual»¹¹². El concepto de familia espiritual es nuevo. Su singularidad consiste en trasladar la realidad física de la paternidad humana, a un ámbito de reproducción espiritual. Para ese salto analógico es necesario fijar las leyes por las cuales se rige la transmisión de las mutaciones de la especie viviente humana, al de las mutaciones personales que dan forma a un grupo humano de singulares características comunes. En este capítulo centraremos la atención en un caso muy especial cual es la Congregación de la Pasión. Nos detendremos en la descripción de la manera cómo Pablo de la Cruz logró fundar una familia en la que se reprodujera su misma vivencia de la Pasión dolorosa de Cristo Crucificado. Para ello es necesario un punto de partida conceptual sobre la paternidad espiritual, por lo cual dedicaremos unas líneas a dicho fenómeno. Pero, comoquiera que en la paternidad espiritual el problema real consiste en la continuidad histórica de la experiencia vital de los comienzos, tocaremos también el tema de las inducciones ulteriores que aseguran la continuidad de la familia espiritual.

El hecho de la replicación de lo personal en fenómenos de naturaleza espiritual colectiva es conocido en el Cristianismo, desde los tiempos del Apóstol S. Pablo, si bien su fuente primera se remonta a Jesús. Es Pablo quien considera a los fieles convertidos

¹¹¹ LONERGAN, *Método*, p. 341-353.

¹¹² Para designar la acción generativa que culmina en una familia espiritual se utiliza generalmente la categoría teológica de las «escuelas de espiritualidad». En el presente capítulo optamos por la paternidad espiritual para aludir a dicho fenómeno. En efecto, una experiencia mística, actuando como semiente de una institución, genera un tipo nuevo de vida y de pensamiento. El concepto de «Escuela de Espiritualidad» no llega al fondo de la realidad que está en el paso de la vivencia a la fundación. La «escuela» expresa las condiciones de semejanza más o menos colectiva que caracterizan a un determinado grupo de personas que actúan bajo el influjo de ideas parecidas. La paternidad incide más en la realidad de una fundación como generación espiritual. La idea de la generación como replicación de la presencia del padre en el hijo, en tanto que individuo diferente, y en una unidad específica, ofrece una analogía más cercana a la realidad de la fundación.

por él, como verdaderos hijos suyos, engendrados por el Espíritu¹¹³. Este es el fenómeno fundamental de todas las familias espirituales nacidas en el Cristianismo. La base antropológica de dicho fenómeno son los llamados “encuentros en profundidad”¹¹⁴. El teórico de estas familias espirituales fue el pensador católico francés M. Légaut¹¹⁵. Las familias espirituales que se originan de un fenómeno de fundación, pertenecen a un orden de intervenciones divinas que actúan en el tiempo suscitando efectos que no tienen su explicación plena en realidades del orden natural, sino que dependen de una irrupción de fuerzas superiores.

S. Pablo de la Cruz vivió como un todo inseparable la llamada a vivir de la Pasión y la misión de reunir compañeros, para compartirla y ampliarla. Según la información de la carta fundacional escrita al Obispo de Alejandría, a partir de la conversión, empezó a vivir una serie de experiencias de tipo místico, pero del orden solo personal¹¹⁶. Sintió igualmente una llamada a revestir el hábito negro de la Pasión, pero en forma individual, a modo de ermitaño¹¹⁷. Pero de esta llamada no hacía caso¹¹⁸. Las luces

¹¹³ La predicación de Pablo realiza una verdadera generación espiritual. El Apóstol llama a los fieles hijos suyos: «No os escribo estas cosas para avergonzaros, sino más bien para amonestaros como a hijos míos queridos» (1Co 4, 14-15). (Ga 4, 4; 2 Co 6, 13; 1Ts 2, 7.11; Flm 10). Mas esa condición la atribuye al hecho de haberles anunciado el Evangelio: «Pues aunque hayáis tenido diez mil pedagogos en Cristo, no habéis tenido muchos padres. He sido yo quien, por el Evangelio, os engendré en Cristo Jesús». Es una generación espiritual que se completa también en la imagen del parto: «¡Hijos míos!, por quienes sufro de nuevo dolores de parto, hasta ver a Cristo formado en vosotros» (Ga 4, 19).

¹¹⁴ Son encuentros como los que se dieron entre Sócrates y sus discípulos Platón y Aristóteles, o entre Pitágoras y sus discípulos. No son encuentros afectivos como lo es el amor humano que funde en uno dos seres llevándolos a la plenitud de la paternidad biológica. Son más que el encuentro del amigo de por vida. Tiene lugar en los niveles más profundos del ser humano. Su espacio propio es el nivel íntimo del ser humano. Por eso son tan raros semejantes encuentros en profundidad. Los provoca una lenta preparación del que está destinado a ejercer la paternidad espiritual. Exige también una espera y una preparación semejante de parte del que ha de recibir el don del encuentro. Ha de devorarlo por dentro el deseo, a veces inconsciente y silencioso, de toparse con quien le haga nacer a la propia plenitud.

¹¹⁵ Marcel Légaut (Paris, 1900-Aviñon, 1990) fue una persona de gran originalidad que dedicó muchas energías a su liberación interior y a la formación de grupos que compartieran su eficiencia. La paternidad/familia espiritual de la que fue el propagandista, era su propia paternidad elevada a una categoría antropológica nueva. Se inspiraba en la paternidad espiritual ejercida por Jesús. Desde ella trató de ofrecer a los hombres de su época, un modelo de comprensión de ciertas leyes de influjo superior entre los hombres. Su doctrina sobre el citado fenómeno es muy original y rica de sugerencias. Si bien nos inspiramos en ella, la paternidad mística que intentamos analizar en este capítulo es notablemente distinta de la suya.

¹¹⁶ "Dos años casi después que mi amantísimo Dios me convirtió a penitencia, pasando por la ribera en un monte sobre Sestri, llamada de la Madonna Santísima de Gazzo, y al verla sentí mi corazón movido por el deseo de aquella soledad. Pero como yo me veía detenido por el oficio de caridad debido a la asistencia de mis padres, no pude efectuar ese deseo, aunque siempre lo mantuve en el corazón. Pasado algún tiempo (no recuerdo ni mes ni día con certeza) me sentí con todavía más vehemente inspiración de retirarme a la soledad; y estas inspiraciones me las daba mi amado Dios con mucha suavidad de corazón. (*Cartas*, p. 774).

¹¹⁷ «Pues bien, durante este tiempo me vino la inspiración de llevar una túnica de arbaggio, es decir, de la lana más basta que se usa por estos lugares, de andar descalzo, vivir en estrechísima pobreza y hacer, en suma, con la gracia de Dios, vida penitente. Esto no se me quitó ya del corazón, y cada vez me seguía con mayor impulso. No precisaba para ello retirarme a la susodicha iglesita; me bastaba con retirarme a vivir en soledad ora en ése, ora en otro lugar, secundando las invitaciones amorosas de mi Dios que, por su infinita bondad, me invitaba a dejar el mundo». (*Cartas*, p. 774).

¹¹⁸ «Pero como yo no podía seguir tan santa inspiración, debido a tener que prestar la necesaria asistencia a mi casa, esto es, a mi padre, madre y hermanos, guardaba en secreto, dentro de mi corazón, la

fueron haciéndose más claras en lo referente al hábito y su sentido místico. Posteriormente, las llamadas personales se aclararon en cuanto a su proyección social. Fue cuando concientizó la llamada a reunir compañeros¹¹⁹. El complemento de la llamada fundacional fue la impresión mística de la «forma de la Regla», es decir: de las Constituciones de la nueva familia religiosa¹²⁰. Todo esto fue anterior al Retiro de Castellazzo (del 23 noviembre al 31 diciembre de 1720). En el Retiro la maduración personal fue acompañada por una toma de conciencia más explícita de su vocación de fundador. Así, en los días 2-7 de diciembre de 1720 compone ya las Reglas de la fraternidad de los *Pobres de Jesús*.

La cuasi simultaneidad que en la vida de S. Pablo de la Cruz se dio entre la vivencia personal y la llamada a fundar tiene su raíz en una ley espiritual muy conocida, cual es la necesidad de la presencia de otras personas en la propia vida, para crecer uno mismo en la propia humanidad. Esta necesidad brota del constitutivo del ser humano como una realidad personal y social a la vez. Por este constitutivo suyo la persona -que es una realidad única y, por tanto, en cierto sentido solitaria- necesita por su esencial condición social, de otras personas que la completen. La dificultad suele consistir en encontrarse con individuos de condiciones tan semejantes que pueda uno de ellos realizar una influencia determinante en otro, suscitando en él una entrega que le modele en su personal configuración espiritual.

sobredicha vocación, no confiriéndola más que con mi reverendo Padre Director. Yo no sabía lo que Dios quería de mí, y por eso no pensaba en otra cosa; tan solo procuraba despachar pronto las tareas de casa para poder retirarme. Pero el Supremo Bien, que por su infinita bondad quería alguna otra cosa de este pobre gusanillo, no permitió que yo me viese libre por entonces. Cuando estaba a punto de desentenderme del todo, surgían nuevas dificultades. Mas los deseos iban creciendo cada vez más.» (Cartas, p. 775).

«Luego, este verano último (no me recuerdo exactamente ni del mes ni del día, porque no lo escribí; tan solo sé que era el tiempo en que se recogía el grano), un día de trabajo, recibí, aunque indigno, la sagrada Comunión, en la iglesia de los Padres Capuchinos de Castellazzo. Y recuerdo que me encontré muy recogido. Después salí para irme a casa, y por el camino iba recogido, como si estuviera en oración. Cuando llegué a una calle para tirar hacia casa, me sentí elevado en Dios; con altísimo recogimiento, con olvido de todo y con grandísima suavidad interior; y, entonces, me vi en espíritu vestido de una vestidura negra que llegaba hasta la tierra, con una cruz blanca sobre el pecho, y bajo la cruz iba escrito el Nombre Santísimo de Jesús en letras blancas. Y en el mismo instante sentí que me decían estas palabras: Esta es la señal de lo blanco y puro que debe ser el corazón de quien lleve sobre sí esculpido el Nombre Santísimo de Jesús. Yo, viendo y oyendo esto, me eché a llorar, y luego cesó. De allí a poco tiempo me vi en espíritu revestido de la santa túnica, con el nombre santísimo de Jesús y la cruz toda blanca. La túnica era negra, y yo la abrazaba con gran júbilo del corazón» (Cartas, p. 775-76).

¹¹⁹ «Continuando pues con las maravillas de Dios, habidas esas visiones de la sagrada túnica con el santo emblema, me dio Dios mayor deseo e impulso de reunir compañeros y de fundar, con la licencia de la santa madre Iglesia, una Congregación titulada: los Pobres de Jesús. Pero hete aquí que me vino otra inspiración: la de reunir compañeros para vivir con ellos promoviendo en las almas el santo temor de Dios (siendo éste el principal deseo). De esta idea de reunir compañeros no hacía caso; sin embargo la llevaba siempre en el corazón». (Cartas, p. 777).

¹²⁰ S. Pablo de la Cruz fue el primer fundador que, antes de iniciar los contactos para reunir compañeros, redactó la Regla. Fue un acto de infusión que le proporcionó místicamente la “forma de la santa Regla que observarán los *Pobres de Jesús*” (Cartas, p. 778). Esta infusión mística estuvo acompañada del don carismático de una velocísima redacción: “escribía tan deprisa como si hubiera habido uno en cátedra dictándome; sentía que las palabras me venían pan del corazón”, (Cartas, p. 780).

Para que la soledad del hombre consciente de un peso personal de llamada a la generación espiritual se vea acompañada de personas capaces de recibir el influjo espiritual que desarrolle las posibilidades de realización latentes en su interior, es absolutamente necesario el «encuentro» con esas personas misteriosamente preparadas para recibir el influjo modelador.

Pablo de la Cruz necesitó tiempo para madurar su experiencia de la Pasión en su dimensión personal de preparación a la fundación. La misión de la paternidad espiritual tenía que consolidarse firmemente en su dimensión personal, antes de lanzarse a ninguna conquista de otros individuos. Como hubo una etapa de preparación para la decisión de retirarse a la Parroquia de San Carlos de Castellazzo, también hubo otra etapa de preparación antes de lanzarse a la reunión de compañeros.

A pesar de que el “retiro” era para discernir la vocación, no quiso que nadie le acompañara en el mismo. Terminado el retiro, tampoco quiso buscar compañeros de inmediato. Se dedicó al apostolado solitario en las diversas ermitas asignadas por el Obispo. Rechazó la compañía de su hermano en el viaje de Roma. Inició una vida solitaria en el Argentaro. El primer compañero no es buscado por él, sino que se le presenta espontáneamente. Fue su propio hermano. Esta primera compañía resultó decisiva para él. Las afinidades espirituales eran profundas y venían desde la niñez. A los dos los unían muy estrechos vínculos de parentesco. Después de Juan Bautista, vendrá otro hermano a sumarse al grupo de Pablo: Antonio Danei. Los siguientes compañeros serán atraídos por su predicación, por tanto, serán hijos de la expansión de su vivencia y de su espíritu. Así se formó el núcleo fundante. Juan Bautista le acompañará toda su vida. El P. Fulgencio Pastorelli será el primer maestro de novicios. El P. Marco Aurelio Pastorelli, el primer formador de la Congregación. En el Argentaro durante bastante tiempo Pablo fue un eremita solitario. En la soledad maduró su vivencia de la Pasión y la llamada a la misión. En un segundo tiempo, hizo con su hermano la experiencia de Troya y de San Galicano. Con el P. Fulgencio y el P. Marco Aurelio y algunos otros más, estaba formado el grupo de personalidades que modelaría la experiencia comunitaria del nuevo convento de la Presentación.

No fue fácil reclutar los primeros compañeros. Hubo numerosas defecciones. Pero se consolidó. El 1 de junio de 1741 está confirmada la fraternidad por el Papa y se emite por primera vez la profesión. La experiencia de la comunidad estaba consolidada. Pablo es ya padre de una familia espiritual, configurada por su experiencia ya purificada y madurada. Lo que en los seguidores de Pablo de la Cruz se repite -se replica y se genera- es la vivencia de la Pasión. A los hijos espirituales, cuando se hacen numerosos, y viven su experiencia en común, les nace la necesidad de regular la convivencia y los servicios comunes. Comienzan los ordenamientos reguladores de la comunidad, en formas muy elementales. Al pasar del tiempo y al crecer de la comunidad, surge la institución. Fue lo que sucedió a Pablo de la Cruz.

Ya estaban la Reglas compuestas desde 1720. Aprobadas tras larga espera por el Papa, configuran la primera institución. Vienen las nuevas fundaciones. La institución queda definitivamente consolidada con la aprobación del Instituto mediante una Bula en 1769¹²¹; tiene como alma la vivencia de la Pasión del Fundador madurada a lo largo de casi 50 años.

2- La continuidad

La generación espiritual y la respectiva familia son un hecho del tiempo del fundador. Cuando el ciclo fundacional se ha cerrado, la vinculación entre el fundador y la obra que le sobrevive en el tiempo, sufre una mutación importante. La primera etapa estaba regida por las leyes de la paternidad espiritual. La segunda está condicionada por circunstancias imprevisibles que mantendrán viva la inducción generativa primera, la perderán, o la recuperarán por causas misteriosas que suscitarán en la institución el nuevo soplo inductor de la continuidad.

La continuidad de la experiencia en la misma duración temporal del fundador cesa cuando adviene la segunda generación. La paternidad espiritual que actuó en los encuentros en profundidad de la primera generación, se ralentiza o cesa, si la generación posterior al influjo generador del Padre no se muestra a la altura de los tiempos heroicos de la fundación. En tales casos, la continuidad de la familia espiritual se hace problemática, incluso puede sobrevenir la muerte de la institución. Se han propuesto explicaciones al hecho de esa continuidad y pervivencia de las familias espirituales. La condición fundamental para que se dé tal continuidad es la permanencia de una obra que conecte al Fundador con sus seguidores¹²². Cuando la obra pervive, las familias

¹²¹ Un elemento exterior contribuyó a darle una cierta conciencia de providencialidad a la fundación pasionista. Fue la práctica contemporaneidad de la misma con la supresión de los jesuitas. En efecto, a la aprobación de la Congregación, en 1769, le había precedido dos años, la expulsión de los jesuitas de España en 1767. Cuatro años más tarde le siguió la supresión romana, en 1773. En estas circunstancias, Clemente XIV pensó paliar los efectos negativos de una supresión con una nueva fundación. De la nueva Congregación apreció su ideal religioso opuesto a las causas de la decadencia que se atribuía a la orden de S. Ignacio: afán de poder, codicia, e intereses mundanos. La Congregación de la Pasión representaba un rechazo total de la mentalidad mundana de su siglo. Así nació la Congregación Pasionista. No contaban con ninguna complicidad con las tentaciones que había traído la decadencia de la Compañía. Clemente XIV se identificó con la nueva Congregación hasta el punto de querer extender a toda la Iglesia la misa y el oficio pasionista de la *Solemnidad de la Pasión*.

¹²² «La obra» realiza una función de mediación entre el iniciador de la familia espiritual y sus seguidores. «La obra del primero [el fundador] fruto verdadero de su vida, tendrá en el otro una resonancia singular, cuya intensidad y permanencia contrastarán con la precariedad de las huellas dejadas por tantas obras de valor seriamente estudiadas; entrará en él como ninguna otra y le establecerá en el recogimiento que se apodera del hombre ante lo justo y ante lo grande. Le alzaré por encima de sí mismo, haciéndole acercarse, en los momentos de gracia, a la esencia que en tiempo ordinario está escondido o desnaturalizado por su conocimiento vulgar. Este hombre llegará a una comprensión espiritual de la obra de su antepasado, que desbordará, por todas partes la que puede ofrecer el conocimiento objetivo más riguroso y extenso. Comunicará con el que la creó, borrando las distancias de todo orden que le separan de él; encontrará la inspiración que de alguna manera le visitará en su momento» Marcel LÉGAUT, *El hombre a la búsqueda de su humanidad*, traducción del francés por J. M. Asurmendi (Ed. Verbo Divino, Estella, 1971, p. 303).

espirituales tienen la posibilidad de sobrevivir en formas de vinculación que mantienen la vida propia de la respectiva familia espiritual¹²³. Desde la obra pueden suscitarse otros encuentros a base de afinidades sutiles que otorgan perennidad a la obra que quedó iniciada en el pasado por el fundador¹²⁴. En tales casos puede suceder que el encuentro a distancia del tiempo, incluso salve la obra del predecesor y la lleve a metas superiores¹²⁵ purificándola de sus limitaciones y deficiencias¹²⁶. Estas complicadas leyes que rigen la evolución de las familias espirituales pertenecen todas ellas al nivel de la historia intramundana. La continuidad tiene lugar a base de nexos vitales, que se dan en la misma dimensión histórica de los comienzos, si bien en épocas diferentes. Ahora bien, los encuentros que se dan cuando un fundador ha inducido entre sus seguidores una fuerza superior, siguen leyes diversas. Es posible que también estas, por el debilitamiento del efecto inductor, cesen de replicarse en encuentros en profundidad. Para aplicar provechosamente las leyes de la continuidad de las familias, establecidas por M. Légaut, a las familias religiosas es menester elevarlas a un orden cualitativamente diverso. En efecto, los encuentros en cuyo origen se dio una inducción mística vivida por el fundador, exigen para su continuación, continuas irrupciones del mismo tipo místico. De otra manera, la familia institucional se debilita y perece por falta

¹²³ Es una ley esencial de la familia espiritual la conexión generacional por la cual se transmite la vivencia fundante creando una verdadera tradición que mantiene viva la experiencia fundante. «Los hombres reconocidos a nivel de su ser en el presente o a través del pasado forman los escalones de una verdadera tradición; no una escuela de espiritualidad ni una sociedad propiamente dicha, sino una familia según el espíritu, tan invisible como increíble, y que se desarrolla, unidad por unidad, de generación en generación, sin ruido, sin más importancia sociológica que la que poseen sus miembros considerados individualmente. Estos, por muy diseminados que estén en el espacio y en el tiempo, por muy diferentes que sean en su comportamiento y en su mentalidad, por muy mezclados que estén con la masa humana, están unidos los unos a los otros por lo más auténtico de ellos mismos.» (Marcel LÉGAUT, *El hombre a la búsqueda de su humanidad*, p. 313).

¹²⁴ El iniciador de una familia espiritual crea una especie de “campo magnético espiritual” capaz de actuar más allá de lo que fueron el tiempo y el espacio de su personal mundo histórico. «Cuando el tiempo y el espacio no permiten que estos dos lleguen a encontrarse en los caminos de la vida, la obra del primero, heredera de su alma, hija de su sangre, puede servir de intermediario entre ellos para unirlos entre sí; el segundo oirá por ella en su profundidad la misma llamada que si hubiera encontrado a su autor en el momento oportuno, y comprenderá quizá mejor aún esta llamada, ya que ni las circunstancias ni las apariencias podrán interponerse para debilitarla o falsearla.» Marcel LÉGAUT, *El hombre a la búsqueda de su humanidad*, p. 300-301.

¹²⁵ «Conforme a sus medios, y en estrecha dependencia de su época, descubrirá el mensaje de este hombre, verdadero testamento que dedicaba en espíritu a quienes supieran acogerlo. Esta obra llegará a ser para él tan íntima, por el eco que ha hecho nacer, que será como una criatura suya; aunque se sienta totalmente incapaz de producirla, hubiera querido poderla crear». Marcel LÉGAUT, *El hombre a la búsqueda de su humanidad*, p. 301-302.

¹²⁶ "Salvará así esta obra fundamentalmente humana de la esterilidad de la letra, de las deducciones o de las glosas que pueden ser hechas por cualquiera y en un momento dado y que falsean su espíritu hasta traicionarlo, a pesar de su lógica y de sus amplificaciones. Solamente un hombre así será capaz de separar esta obra de las expresiones y de las mentalidades enormemente tributarias de la civilización en la que nació... Únicamente este hombre sabrá encontrar la veta creadora de esta obra a la que volverá a dar un vigor y una profundidad que se acercan a las de su producción. Tomará, poco a poco, conciencia muchas veces, a la luz del mensaje de ciertos desarrollos que esta obra reclama, pero que no podía expresar claramente ni aun sospecharlos en su tiempo. Comulgando con el brote vital que engendró esta obra, y de la que él es testigo privilegiado a través de los tiempos, llegará a prolongarla y se convertirá con ella en creador. Así esta obra antigua se manifestará muy actual y verdaderamente renovada por una comprensión más profunda de su sustancia para todos aquellos que la redescubran a través de su nuevo testigo. Llevará en ellos frutos dignos de su savia original». (Marcel LÉGAUT, *El Hombre...* p. 302-303).

de savia superior. La continuidad de la vivencia original que caracteriza a las familias espirituales, exige una especie de continuas repeticiones de la inducción que estuvo en el origen de la fundación. Esto nos lleva de la mano a ilustrar de qué manera la presencia de la santidad en la historia de una familia espiritual realiza las nuevas irrupciones mediante las cuales pervive el soplo inspirador del fundador.

3- La pervivencia suprahistórica de la paternidad

La realidad misteriosa que otorga su continuidad a las familias espirituales no es la repetición material de lo aprendido del maestro, sino la apropiación de lo que él mismo continúa procurando desde la dimensión invisible de la existencia humana adonde emigró cuando su actividad histórica terminó. No pocas veces, cuando el fundador se acerca al final de su vida, promete a los suyos que será más eficaz y útil su actuación después de su muerte de lo que había sido en vida. Es así como la muerte del fundador suscita casi siempre el deseo de verlo elevado al honor de los altares. Esta pretensión tiene muy diversas explicaciones, pero no es la menos importante el anhelo de la actuación superior del Padre, desde el mundo invisible.

Hay un suceso de los comienzos del cristianismo que explica mejor que ningún otro paralelo sicológico el singular modo de coexistencia y compenetración del mundo invisible con el mundo visible que posibilita la pervivencia de las familias espirituales. Es la resurrección de Jesús, con la consiguiente serie de apariciones a los que en vida habían creído con él. El apóstol san Pablo no encuentra modo de referirse adecuadamente a dichos fenómenos si no es aludiendo a la condición de cuerpo espiritual (1Co 15, 44) que asume el ser del resucitado. A partir de la Pascua, se hicieron posibles nuevos modos de presencia de los seres humanos, irrumpiendo sobre la historia, desde el mundo invisible al cual dichos seres pertenecen ya una vez terminado el curso de su vida terrestre.

El Crucificado, sin perder su identidad, podía hacerse misteriosamente presente entre los suyos. Unas veces tomaba el aspecto de un espíritu; otras entraba en un edificio con las puertas herméticamente cerradas; a veces caminaba al lado de la gente en viaje; también se presentaba junto al lago, ofreciendo pan y pescado asado a la brasa. No le veían todos, solo los que recibían ese don singular que les habilitaba para ser luego testigos suyos por el mundo. Fue en esos encuentros cuando les hizo el don del Espíritu y les dio el poder de perdonar los pecados. Fue también en una de esas apariciones cuando les confió la misión de anunciar al mundo el Evangelio. Y aquello no terminó al cerrarse el ciclo de las apariciones pascuales recogidas por los evangelistas. No terminó con la semana de apariciones que narra Juan. Tampoco con los 40 días del ciclo pascual lucano. Esteban le ve de pie a la diestra del padre (Hch 7, 56). Y a varios años de distancia, un joven terriblemente fanático y en las peores disposiciones contra Jesús, le ve en el Templo (Hch 22, 17). Lo ve en Corinto, en circunstancias de gran depresión (Hch 18, 9); lo ve en Jerusalén, cuando el arresto de la fiesta de Pentecostés (Hch 23,

11). En Patmos, en los días difíciles de la persecución de Nerón, se aparece a Juan, revelándole misterios secretos sobre el sentido de la historia, y manifestándole cosas maravillosas del mundo del Padre donde se había ocultado. Y el cristianismo que empezó a vivir de la presencia confortante de Jesús vivo el día de Pascua, sigue existiendo de las presencias pascuales ininterrumpidas que se suceden a lo largo de la historia cristiana. No hay época crítica en que Jesús no vuelva a irrumpir desde su mundo invisible dejándose ver de algún místico, reformador, o genio del pensamiento. No se da circunstancia crucial de la historia en que Jesús no se haga en contradicción en alguno en el camino de Emaús. Es verdad que al despedirse, en la última cena, dio como encargo último y definitivo, la reunión en común para revivir la memoria de la cena.

La diferencia entre las actuaciones del Jesús pascual y las intervenciones de los fundadores desde el mundo invisible está en que éstas no suelen tener la fuerza de las apariciones pascuales. La mayoría de las veces son actuaciones imperceptibles a los sentidos. Mas no se excluyen las verdaderas apariciones de los fundadores a alguno de sus seguidores, especialmente en los momentos históricos más difíciles.

El mundo de la resurrección nos ofrece un contexto de inteligibilidad suficientemente claro, en su mismo carácter analógico, para comprender cómo hombres del más allá pueden actuar en el «aquí y ahora» de nuestra historia. La Pascua ayuda a entender los fenómenos de penetración e interacción de lo visible e invisible humanos. Pone de manifiesto con suficiente claridad de qué manera tiene lugar la interacción entre un fundador que ya atravesó la historia humana, y -desde su nueva existencia invisible- sigue llevando adelante su obra en la dimensión histórica donde continúa existiendo.

Los contactos espirituales entre el fundador pasado a mejor vida y la familia espiritual, señalan el punto de irrupción que inicia la relación bidimensional entre el mundo invisible donde pervive, y desde donde actúa sobre su obra histórica. La vocación del continuador suele significar un evento providencial que inicia las relaciones entre el fundador y el llamado a enrolarse en su obra. Una vez entrado el fundador en la vida del llamado, la dinámica del ulterior desarrollo vocacional suele demostrar la continuidad del soplo activo del momento de la fundación y de las nuevas llamadas. Cuando en una familia espiritual la época posterior a la fundación conoce esta interacción, la reproducción de la experiencia primera está asegurada. Y es así como se mantiene viva una familia espiritual. El resultado de esta interacción no es solo una permanencia y una continuidad histórica entre la época fundacional y la continuidad histórica ulterior, sino que significa también la homogeneidad entre la experiencia primera de los tiempos del fundador y el de la historia posterior. Solo cuando la interacción entre la dimensión invisible y la visible cesa y el fundador deja de intervenir provocando nuevas experiencias de llamada, acontece la muerte de las familias espirituales, o la continuidad meramente material, carente del ímpetu místico de los orígenes.

La Congregación de S. Pablo de la Cruz, llamada por él la «Congregación de la Santísima Cruz y Pasión» ha conocido después de él una continua serie de irrupciones de su espíritu que ha hecho de la misma una «Congregación de Santos y santificadora de los Pueblos» como la llamó el Venerable Pío XII. Lo demuestran sus seis santos canonizados¹²⁷, sus 32 Beatos¹²⁸, sus 13 Venerables¹²⁹ y sus 10 Causas de canonización en trámite.

De esta Congregación de la Pasión, su alma es la Mística de la Pasión, y su pensamiento teológico peculiar, la Pasiología.

¹²⁷ San Pablo de la Cruz, san Gabriel de la Dolorosa, santa Gema Galgani, san Vicente María Strambi, san Inocencio Canoura, san Carlos Houben.

¹²⁸ Eugenio Bossilkov, B. Nicéforo Díaz Tejerina, B. Germán Pérez Jiménez, B. Felipe Valcabado Granados, B. Pablo María Leoz Portillo, B. Juan Pedro Bengoa Aranguren, B. Ildefonso García Nozal, B. Benito Solana Ruiz, B. Anacario Benito Nozal, B. Pedro Largo Redondo, B. Justiniano Cuesta Redondo, B. Eufrasio de Celis Santos, B. Maurilio Macho Rodríguez, B. Tomás Cuartero Gastón, B. José Estalayo García, B. José Osés Sainz, B. Julio Mediavilla Concejero, B. Félix Ugalde Irurzun, B. Felipe Ruiz Fraile, B. José María Ruiz Martínez, B. Epifanio Sierra Conde, B. Laurino Proaño Cuesta, B. Fulgencio Calvo Sánchez, B. Honorino Carracedo Ramos, B. Abilio Ramos Ramos, B. Zacarías Fernández Crespo, B. José María Cuartero Gastón, B. Domingo Barberi, B. Bernardo María Silvestrelli, B. Lorenzo Salvi, B. Pío Campidelli, B. Grimoaldo Santa María.

¹²⁹ Ven. P. Juan Bautista de San Miguel Arcángel, Ven. P. Norberto Casinelli, Ven. Ch. Galileo Nicolini, Ven. P. Germán de San Estanislao, Ven. H. Gerardo Sagarduy, Ven. P. Francisco de la Pasión, Ven. P. Nazareno Santolini, Ven. P. Juan Bruni, Ven. H. Santiago de San Luis, Ven. P. Generoso Fontanarossa, Ven. M. María Crucificada, Ven. Lucía Burlini, Ven. M. María Magdalena Marcucci.

Capítulo V

LA PASIÓN EN EL CORAZÓN

1- La Meditación de la Pasión

La Meditación de la Pasión¹³⁰ fue el recurso espiritual mediante el cual la Congregación de S. Pablo de la Cruz suscitó en la Iglesia un interés nuevo por la Pasión de Cristo. Fue también el vehículo mejor para comunicar a las almas la experiencia personal de los dolores de la Pasión. La memoria de la Pasión, la Pasión en el corazón y la Muerte Mística, llegaron al pueblo cristiano por medio de la meditación de la Pasión. La pastoral centrada en la predicación de la Pasión llegaba al corazón del pueblo mediante la enseñanza de la meditación de la Pasión. Para eso los misioneros pasionistas estaban obligados a hablar de la Pasión todos los días, después del sermón principal de la mañana. La predicación de la cruz era la finalidad de su Congregación en su apostolado específico de las misiones populares y los ejercicios espirituales al pueblo. Pero el corazón de la misión paulicruciana era la meditación de la Pasión. Se puede decir que lo más original de la Misión pasionista era esa meditación de la Pasión. El Misionero la hacía en voz alta para enseñar a meditar luego personalmente la Pasión. Lo que en la predicación de santo Domingo fue la técnica de la predicación interrumpida por el rezo del padrenuestro y avemarías (rosario), y para S. Ignacio los Ejercicios Espirituales, para S. Pablo de la Cruz lo era la práctica de la meditación de la Pasión. La enseñanza de la meditación tenía que ser espontánea y poco ligada a formas concretas. Pero hubo una ocasión en la vida de S. Pablo de la Cruz en que se plasmó en una forma sencilla, su método pastoral de enseñar al pueblo la meditación sobre la Pasión. Fue la gran misión de Camerino la que le ofreció la oportunidad de semejante concreción práctica¹³¹. He aquí cómo sucedieron las cosas. Se aprovechó el gran impacto que la misión causó en el pueblo¹³² para publicar un resumen de las

¹³⁰ Para esta sección me ha sido de gran utilidad la monografía histórica del P. Tito Paolo ZECCA: *Insegnare a meditare*, en LA SAPIENZA DELLA CROCE, 4 (1989) n. 4, pp. 123-155.

¹³¹ Se desarrolló entre los días 24 de mayo y el 7 de junio de 1750. En ella tomaron parte, además del mismo P. Pablo, el P. Antonio Danei, hermano de Pablo, y el P. Juan María Cioni, diácono. A raíz de la misión se publicó, por cuenta de la misma ciudad, una interesante crónica, reeditada en 1907.

¹³² Fue la misión de S. Pablo de la Cruz que mayor conmoción popular despertó. Reunió unas 15.000 personas. Se predicó en la plaza pública, al exterior de la iglesia, porque la afluencia no cabía en el

meditaciones que dictó el Fundador de los Pasionistas. Fue la publicación de unas meditaciones de la Pasión. No llevaba nombre de autor¹³³. La respuesta generosa de la gente y el número extraordinario de los que participaron en la misión¹³⁴ inspiraron a Pablo de la Cruz la idea de ofrecer a la gente un texto escrito en que se enseñaba a los fieles a meditar la Pasión. El folleto señaló la forma y contenido que había de tener en adelante la enseñanza práctica de la meditación de la Pasión¹³⁵. Su importancia en la Congregación es comparable al *Diario Espiritual* o al opúsculo de *la Muerte Mística*¹³⁶. Editada en numerosas ocasiones, en realidad se convirtió en el manual para enseñar a meditar a las gentes que se relacionaban con los pasionistas; señaló la pauta de otros manuales de enseñanza de la misma técnica, en forma más elaborada. Su historia posterior ha sido muy parecida a la del folleto sobre la Muerte Mística¹³⁷. Mejorado en cuanto a fondo y forma, y reducido a 30 meditaciones¹³⁸ el folleto fue editado en 1767

templo (Cfr. ZOFFOLI, *San Paolo della Croce. Storia Critica*, III, p. 1329-1337; Gioacchino DE SANCTIS, *L'avventura carismatica di S. Paolo della Croce, Roma, 1975*, pp. 471-476).

¹³³ Se trataba de un folleto de 144 páginas. En el mismo solo se indicaba que la publicación estaba recomendada por el P. Pablo, como responsable de la edición de la obra. La mención del Maestro P. [Marco] Aurelio, le otorgaba la autoridad doctrinal. El nombre del autor no se indicaba. Probablemente lo había redactado el P. Juan María, resumiendo el contenido de las predicaciones del P. Pablo. La editó con su nombre propio el P. Juan María en 1767, en forma mejor, y reducida a solo 30 meditaciones que correspondía al ciclo del mes. Esta publicación con el nombre del P. Juan María abona la opinión tradicional de que el autor innominado del año 1750 era el P. Cioni (Cfr. P. ZECCA, *Insegnare a meditare*, p. 128-129).

¹³⁴ La finalidad piadosa no excluye otra, relacionada con la situación contemporánea de la Congregación que salía de un penoso proceso. En la historia del Instituto, el momento en que tenía lugar la publicación era muy importante. Después del durísimo proceso de los Mendicantes, de los años 1748-1750, contra la fundación pasionista, el 7 de abril se había logrado la sentencia favorable. El librito sobre la Pasión era como una presentación pública a los fieles, de una institución contrariada, que se abría paso trabajosamente en el seno de las demás familias religiosas. Era la primera publicación de la nueva orden.

¹³⁵ Sin ser un documento oficial de la Congregación, su influencia se había de notar en toda la historia de la misma.

¹³⁶ Es el punto de partida histórico de todas las publicaciones sobre la meditación de la Pasión. S. Pablo de la Cruz aparece como quien garantiza el librito. El P. Marco Aurelio es el que avala con su autoridad de maestro en teología, su contenido. El autor que se ocultaba bajo estas autoridades no parece ser ni el P. Marco Aurelio, ni S. Pablo de la Cruz. Por exclusión, no queda sino la hipótesis del P. Juan María. La razón principal es que a 17 años de distancia Pablo de la Cruz, como General, descubrió con el imprimátur al verdadero autor del libro de las meditaciones. Es verosímil que en la Misión, por encargo del Fundador, el P. Cioni resumiera las ideas del mismo, y les diera forma editable. Sería, por tanto, un fiel trasunto de las meditaciones del P. Pablo. En 1880 estaba en la biblioteca del P. General de la Congregación, Bto. Silvestrelli, pero ha desaparecido del Archivo General sin haber sido nunca publicado. Seguramente la publicación de 1767 desaconsejó repetir la edición de 1750. Este escrito fue utilizado como texto de lectura espiritual por el Ven. P. Norberto Casinelli (Cfr. POSITIO SUPER VIRTUTIBUS, 1989, pp. 364-365). Probablemente en él se inspiró el B. Silvestrelli para publicar su obra *Brevi meditazioni sulla Passione di Gesù Cristo* (ver nota 20).

¹³⁷ Como la *Muerte Mística*, el libro de las Meditaciones fue dictado por S. Pablo de la Cruz al P. Cioni. Como el librito de la M.M. desapareció del Archivo General, también las *Meditaciones* han desaparecido del Archivo, y nunca han conocido los honores de la imprenta después de la edición primera de Camerino (Cfr. T. P. ZECCA, *Insegnare a meditare*, p. 126).

¹³⁸ *Esercizio di affettuose aspirazioni verso Gesù appassionato per ogni giorno del mese, dedicato a quelle persone, che nelle missioni deI chierici scalzi della Passione di Gesù Cristo..., In Roma 1767, per Michelangelo Barbiellini. La edición de 1767 llevaba como título Esercizio di brevi, ed affettuose meditazioni sopra la Passione santissima di Gesù Cristo pèr ogni giorno del mese. Quinta edizione coll'aggiunta fattavi dall'Autore del modo pratico di fare la meditazione, e di una pia meditazione sopra l'istituzione del SS Sacramento e l'esercizio quotidiano, e dell'Orazione che recitavasi ogni giorno dal*

con el imprimátur de S. Pablo de la Cruz. El año 1791 se publicó un anónimo que mejoró mucho las meditaciones del P. Cioni en la parte patristica¹³⁹.

El eslabón primero de la cadena que empieza con el folleto de Camerino fue continuado por S. Vicente María Strambi¹⁴⁰. Dejó inédito un texto de meditaciones de la Pasión¹⁴¹. Una buena parte de su libro DE LOS TESOROS QUE TENEMOS EN CRISTO, está dedicado a la meditación de la Pasión.

Cada generación de pasionistas fue actualizando y mejorando el texto primero de Camerino. A los 61 años de la primera obra del P. Juan María aparecía otro libro de meditaciones del P. Ignacio del Costado de Jesús (Carsidoni) que abrió una "escuela" de meditación de la Pasión en la Congregación¹⁴². A este libro de meditaciones sobre la Pasión añadió otro centrado en la meditación en general¹⁴³.

Antes de 10 años de esta obra se edita otra anónima, pero de autor pasionista, con una finalidad más general de instruir en el modo de orar mentalmente¹⁴⁴. El B. Domingo

servo di Dio Benedetto Giuseppe Labre. In Roma MDCCLXXXVI, presso il Barbiellini alla Minerva, pp. 127. Macerata, 1805; Pesaro – 1828.

¹³⁹ *Sentimenti e virtù pertiche sopra vita, e Passione di Nostro Signore Gesù Cristo recavati dall'opere de'Santi Padri.* Da un sacerdote della Congregazione della SS.ma Croce e Passione di Gesù Christo, Roma, 1791. Es una obra muy original, que no contiene ninguna reflexión del autor, sino solo pensamientos de los Padres. Es un hermoso volumen encuadernado en cuero y con el *imprimatur* del P. General Juan Bautista Gorresio. Una obra anónima apareció también por este tiempo: *MEDITAZIONI SOPRA LA PASSIONE, E MORTE DEL NOSTRO SIGNORE GESU' CRISTO PER CIASCUN GIORNO DEL MESE.* Roma, 1812, nella Stamperia di Crispino-Puccinelli.

¹⁴⁰ VINCENZO MARIA STRAMBI C.P. *Meditazioni e lezioni per ogni giorno del mese proposte a que' cherici d'inferior grado che bramano di avanzarsi degnamente al sublime stato del...* Per Antonio Cortesi, Macerata, 1805; Pesaro, 1828.

¹⁴¹ De S. Vincente M. STRAMBI hay un texto manuscrito en el Archivo General de la Congregación con el título *Meditazioni sulla Passione di Gesù.* (Cfr. Tito Paolo Zecca, *Insegnare a meditare* p. 132). Hay una edición parcial del capítulo introductorio: "Quanto importi meditare la Passione e Morte SS.ma di Gesù Cristo, en FONTI VIVE, 1958, n. 4, pp. 122-138, por el P. Anastasio Cecchinelli. El tema lo incluyó el santo en *Dei Tesori che abbiamo in Cristo*, parte III.

¹⁴² P. Ignazio Carsidoni (+1844), *La scuola di Gesù appassionato aperta al cristiano con la quotidiana meditazione delle sue pene aggiuntovi in fine un divoto esercizio in onore delle piaghe santissime del Redentore crocifisso e dei dolori di Maria SS. con altre pie pratiche,* Roma, Coll. Urbano 1838, pp. 532; II Edizione, Roma, dalla Tipografia Marini e - Compagno, 1845; II Edizione, - Roma, 1845, p. 173-204 e p. 205-225; 1855, - Stamperia Florianiana; Roma, Libreria Marini, Piazza del Collegio Romano, - 1855; Terza Edizione, Genova, Stab. Tipografico di Gio. - Fassi-Como, 1858; Aversa, a spesa di Filippo Torno, 1859; 1861, Fossombrone, STab. Tip. del Metauro; Bologna, per Alessandro Mareggiani, - Tipografo-Libraio, 1870; Mondovi, 1872; Terza Edizione - Genova, 1858; Quinta Edizione, Viterbo, Tipografia Agnesotti, - 1885; Quinta Edizione, Venezia, Tipografia Emiliana, - 1895; Roma, Tip. Di G. Balbi, Via della Mercede - 28-29, 1900; 7. a Edizione, Napoli, Stab. Tip. Librario Andrea Festea, Roma 1902; Roma 1908; Roma, Tip. Pontificia nell'Instituto Pio IX - (artigianelli S. Giuseppe), 1913; Roma, Tipogr. Pontif. nell'Instituto Pio IX, - Artigianelli S. Giuseppe, 1918. - Roma, Tipog. Agostiniana, 1921; Sora, Tipog. Editor. P. Carlo Camastro, 1928; Sesta Edizione, Venezia, Tipog. Emiliana, 1922; Catania, Off. Graf. Studio Editoriale Moderno, - 1924; Alba, Pia Società San Paolo, 1931; Sora, 1928. Istituto Missionario Pia Società, San Paolo, - Roma, 1942.

¹⁴³ *Sante industrie per mantenere stabilmente il frutto dei spirituali esercizi proposte dal P. Ignazio del Costado di Gesù, passionista,* Roma, tipografia delle Belle Arti 1843, pp. 378.

¹⁴⁴ *Istruzione pratica e facile per ben meditare ossia far bene la santa orazione mentale proposta a chiunque desidera vivere cristianamente da un sacerdote passionista,* Lucca, tip. Guidotti pp. 110.

Barberi compuso también un texto de meditaciones¹⁴⁵. A los 40 años de la obra del P. Ignacio, el Bto. Bernardo M. Silvestrelli ofrece una enseñanza sobre la meditación de la Pasión que continúa la tradición, bajo la forma de unas instrucciones a los Novicios pasionistas en sus famosos TRATTENIMENTI SPIRITUALI¹⁴⁶, y una segunda obra conservada solo en una traducción española¹⁴⁷. Seguramente el autor se inspiró -como ya se ha dicho- en las Meditaciones de S. Pablo de la Cruz, o en un libro manuscrito compuesto en el Retiro de S. José del Monte Argentaro, fechado en 1775¹⁴⁸. El siglo XX conoce una floración grande de libros de meditación de la Pasión¹⁴⁹; sobre todo después del Vaticano II¹⁵⁰.

¹⁴⁵ DOMENICO BARBERI c.p. *L'anima fedele guidata da Gesu' nella meditazione della sua vita e della sua passione – Dialoghi*. Tipografia Cenniniana, Roma-Firenze – 1877.

¹⁴⁶ *Trattenimenti spirituali ad uso dei novizi*, Roma, tip. della Pace di Guggiani 1886.

¹⁴⁷ BERNARDO MARIA SILVESTRELLI C.P. *Brevi meditazioni sulla Passione di Gesù Cristo*, a cura di Lorenzo Baldella, C.P.), Editoriale Eco, San Gabriele (TE), 1992. Es la traducción italiana de una obrita del B. Silvestrelli, cuyo original se perdió. El P. Baldella cree que el texto español primitivo es el de *La escuela del Cristiano*, por un padre pasionista [Francisco Recio]. Valparaíso, 1917. *La Escuela* no ha hecho sino reproducir la edición anterior, *Breves consideraciones sobre la Pasión*, por el P. Bernardo M. de Jesús, traducción del italiano por el P. Clemente de la Presentación, pp. 72, Mondoñedo, 1907.

¹⁴⁸ *Compendioso ristretto di ESAMI per le persone religiose, particolarmente per i novizij: molti del'quali possono ancora servire di meditazioni*. Ritiro di S. Giuseppe casa di noviziato, 1775. Es llamativo que al explicar los votos, no incluya entre ellos el voto de la pasión. En las pp. 272-278 trata de la meditación de la Pasión. Es posible que su autor sea el P. Antonio Pucci de san Agustín, Maestro de Novicios por este año. Murió en la Presentación el 26 de julio de 1791. Representa la tradición pasionista primitiva en la formación de los novicios pasionistas.

¹⁴⁹ He aquí una lista significativa de obras italianas hasta el Vaticano II: Luigi P. FIZZOTI *La Passione di N. S. G. C. narrata al popolo secondo i Ss. Evangelii e la tradizione*, Roma, 1916. p.145. Calcinante – 1989; Amedeo CASETTI C.P. *Ai piedi di Gesu' Crocifisso. Meditazioni e preghiere*. 1a Edición Stab. Tip. Carlo Cebrario, - Torino-Pianezza, 1920; 2.a Edición, Tipogr. Mario Bertola, Alpignano - (Torino), 1921; 3.a Edizione. Roma, 1925, Coop. Tip. Ed. - Cristoforo Colombo; 4a Edizione. Tip. Don Daste, Genova-Sampierdarena, 1933; IRENEO C.P. *Meditazioni sopra i dolori della SS.ma Vergine Madre di Dio, proposte alla devozione dei fedeli da un sacerdote passionista*. Roma, Santuario della Scala Santa, 1938, Tip. Agostiniana; GERARDO C.P. *Ricordo del missionario passionista. Florilegio d'istruzioni meditazioni e preghiere per conservare il frutto delle ss. missioni*. V. Edizione completamente rinnovata, Casa - editoriale Favero, Vicenza, 1938; DOMINIQUE C.P. *Il tesoro nascosto nella Passione, ossia meditazioni sui dolorosi misteri del Divin Crocifisso*. Trad. dal francese di P. Andrea del S. Coure di Gesù, C.P., ed. Paoline, Alba, 1948, collana - "La Scala, 26". RAFFAELE C.P. *La Passione di N.D. Gesu Cristo, tracce di meditazioni*. Tip. ed. A. e F.lli Cattaneo, Bergamo, 1949; ANDREA SOZZI C.P. *La Passione di N.S. Gesu' Cristo, tracce di meditazioni*. Tip. ed. A. e F.lli Cattaneo, Bergamo, 1949; LUCA C.P. *L'ADDOLORATA, Meditazioni*. 5. edizione, a cura di P. Damiano dello Spirito Santo, C.P., ed. "Fonti Vive", Caravate, 1959; Caravate, 1959; EFREM COLOMBO C.P. *Ti presento il Crocifisso*. meditazioni per - ragazzi. Edizioni "Fonti Vive", Caravate, 1960.

¹⁵⁰ AROLDI MARSURA C.P. *Salirò il Monte di Dio - Meditazioni per adolescenti*. PP. Passionisti, Arcellasco, 1966; ANONIMO. *La vocazione del passionista*. Triduo di meditazione e di preghiera in occasione dell'apertura del Capitolo Generale Speciale... Tip. Bertoncello, Cittadella (Padova) – 1968; LUIGI ALDO MARSURA C.P. *Fotografia Cristo - Meditazione per la gioventu*. Edizione Paoline - Bari 1970; ERMANNI LODI C.P. *Guida della Missione*. (istruzioni e meditazioni). 1973. Vol. II; GERARDO SCIARRETTA. *Claritas Passionis - Appunti di meditazioni sulla Passione*. A cura di Tito Zecca, C.P.e Adriano di Bonaventura - C.P., Centro Culturale Stauros, Pescara-Fontanelle – 1978; MARTIN BIALAS C.P. *LA PASSIONE DI GESU' COME "LA PIU' STUPENDA OPERA - DEL DIVINO AMORE"*. Meditazione de la Passione di Gesù secondo l'insegnamento di Paolo della Croce. Ricerche di Storia e Spiritualità Pasionista, 12 - Curia Generale Passionisti, Roma – 1980; CRISTOFORO CHIARI C.P. *Donami, Signore, la sapienza della croce*. Meditazioni sulla Passione di Gesù. Caravate, 1981, SC Tipolitograf. di Brescia; RAFFAELE ALGENII C.P. *La Passione di Gesu Cristo*. nuclei di meditazione. Roma, 1982, Passionisti; ANGELO PICELLI C.P. *Cristo nostra speranza*.

Cuando en 1840 salió la Congregación fuera de Italia, muy pronto se sintió la necesidad de procurar al pueblo fiel algunas ayudas para meditar la Pasión de Cristo. Esta labor la realizó mediante libros impresos, el P. Serafín Giammaria¹⁵¹. En España continuó, si bien en menor intensidad, la misma tónica entusiasta de Italia¹⁵². También

Spunti di meditazione sulla Passione di Gesù. Lit. "ECO" S. Gabriele, 1982; BENIAMINO CIVARDI C.P. *La Passione di N. S. Gesù Cristo. Storia - meditazioni - letture*. Presso L'Autore "Le Rocche" 17004 - Molare (Al) - 1985; Antonio ARTOLA C.P. *Getsemani. Meditazioni sulla Passione di Cristo*; Desclée De Brouwer - 1989; FRANCESCO GUERRA C.P. *La Passione di Gesù nel Vangelo di Marco* - Schede per la meditazione. Sussidi di Predicazione 4, CIPI-AP, - Roma - 1991; GIOVANNI MARIA LANCI C.P. *Passione e Risurrezione, meditazioni*. Le immagini di Cristo morto e risorto nella sala delle confessioni di S. Gabriele. Editoriale Eco - S. Gabriele - 1994, 2 ed. 1998; LUIGI ALUNNO C.P. *La vita di Gesù Cristo fu croce e martirio*. Meditazioni-Editoriale Eco di S. Gabriele (TE) - 1996 - Presentazione del P. Costante Broveto, c.p.; LEONILDO PELLIZZATO C.P. *Così dio ha amato il mondo* - Meditazioni sulla Passione di Gesù. Centro Apostolato Passionista, Cameri-Novara. Coop - Novastampa di Verona srl, Verona - 1997; GABRIELE CINGOLANI C.P. *Li amò sino alla fine* - Meditazioni sui vangeli della Passione. St. Joseph Printing, Toronto - 1998; 2 ed. 2004 - Copertina e le ilustrazioni da Antonio Caruso; Edizione: VELAR Anno Edizione: 2011; IUSEPPE COMPARELLI C.P. *L'uomo della Croce* - Meditazioni davanti alla Sindone. Edizioni Piemme Spa, Casale Monferrato (AL) - 1998; Alberto PIERANGIOLI C.P. *Voi siete miei amici* - Meditazioni sulla Passione di Gesù. Preghiere e - Canti. Amici di Gesù Crocifisso, Recanati - 2000; Editrice Ancilla Anno Edizione: 2009; GABRIELE DELLA MIA MADONNA. *Il mistero della Passione di Gesù* Meditazioni bibliche. Edizione: Quaderni Galganiani Anno Edizione: 2001. P. Lorenzo BALDELLA c.p., *Nessuno ha un amore più grande di questo*, La Passione nella Parola, Editrice Shalom, 2011, pp. 159.

¹⁵¹ Publicó primeramente sus *Réflexions pieuses sur la Passion de Jésus Christ- pour en faciliter la méditation aux fidèles*. Tournai, Typ. de J. Casterman, 1 ed. 1849. 2ed. 1851 en tres volúmenes. Traducción flamenca en 1863 de una obra anónima: *Introduction pratique et facile pour bien faire la meditation*. Tournai, Veuve Vandenbrouck, Imprimeur-Libraire, - 1876. Tradujo también la obra del P. Cioni: *La Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Méditations courtes et affectueuses pour tous les chrétiens*, par un Père Passioniste. Traduit de la neuvième - édition italienne. Paris-Leipzig-Tournai, V.ve - H. Casterman, 1878. Se tradujo también, del P. Ignacio Carsidoni: *Le carême populaire ou l'école de Jésus souffrant ouverte au chrétien par la méditation journalière des douleurs de sa passion*. Quatrième Edition. Librairie de J. Lefort, - Lille-Paris, 1876; id. *L' école de Divin Crucifié ouverte au chrétien par la méditation de la douloureuse Passion de Jésus -Christ*. Ed. par les PP. Passionistes, impr. Brepols S.A., - Turnhout, 1933. Anónimo: *Trésor caché dans la Passion, ou méditations sur les douloureux mystères du Divin Crucifié*, par un enfant de la Passion. - 1^o. Éd. Imprimé par les Etabl. Brepols, Turnhout, - 1919, propriété Ducru, Eyquems-Mérignac. 2 ed. 1932.

¹⁵² Con el fin de preparar en Madrid una recaudación de fondos para la Provincia inglesa, los Pasionistas ingleses quisieron dar a conocer a la Congregación en España. Para ello no encontraron medio mejor que difundir desde la Corte de Madrid el siguiente folleto: *Oraciones y Practicas piadosas para asegurar la perseverancia final*, París, 1867. Las prácticas eran fundamentalmente pasionistas. Después de esta primera entrada en España, la lista de meditaciones de la Pasión en español ha sido abundante. He aquí los títulos: P. Juan María C.P. *Ejercicio de breves y afectuosas meditaciones sobre la santísima Pasión de Jesucristo, para todos los días del mes*, primera edición, Valladolid, 1890, Impr. Heliog. y Librería; Tercera Edición. Bilbao, Imp. Hijos de Lucena, - 1897. id. *Ejercicio de breves y afectuosas meditaciones sobre la Santísima Pasión de Jesucristo en forma de novena como la practican los pp. pasionistas en su iglesia de Deusto*, segunda edición, Edición. Bilbao, Imp. de Lucena e Hijos, 1897; Cuarta Edición. Santander, Impr. de Víctor Urresti, 1927; Primera Edición Mexicana, México, D.F., 1956; ANSELMO C.P. *Novena al Stmo. Cristo de la buena muerte o nueve meditaciones sobre el santo crucifijo*. Imp. y Enc. V. Urresti, Santander, 1923; Cuarta Edición. Santander, Impr. de Victor - Urresti, 1927; BENIGNO C.P., *Piadosas meditaciones sobre la Pasión y Muerte de nuestro Señor Jesucristo*. Imprenta El Trabajo, Caibarién, 1937; 2 ed. 1939, Talleres Editoriales de "El Noticiero", - Zaragoza. BASILIO IZCO C.P. *La Meditación en la Pasión de Cristo. Teología y Espiritualidad para todos*. Administración de "El Pasionario", Madrid, 1967, LUIGI MENEGAZZO C.P. *Meditaciones sobre la Pasión de Cristo*, Editorial Tradición - Mexico, 1978; PABLO GARCÍA C.P., *Nuestra Pasión* - Meditaciones Ediciones Sígueme, Salamanca - segunda edición - 1988; ZENÓN URIGÜEN C.P., *Pasión Solidaria* - Meditaciones sobre la Pasión 1990; 2 ed. 2010; 3 ed. 2011; ANTONIO ARTOLA C.P. *Getsemaní. Meditaciones sobre la*

se publicó en Bilbao un libro de meditaciones sobre la Pasión en vascuence¹⁵³. En los EE.UU se presentó también el modelo de las meditaciones de S. Pablo de la Cruz¹⁵⁴. Se publicaron meditaciones para las misiones¹⁵⁵ junto a prácticas devotas unidas a las meditaciones de inspiración bíblica¹⁵⁶, y reflexiones del tiempo cuaresmal¹⁵⁷.y también recientemente, meditaciones de la Pasión en general¹⁵⁸. En lengua alemana merece citarse al P. Bonaventura Pihan, C.P.¹⁵⁹

2- La Sagrada Elocuencia

La meditación de la Pasión era el alma del apostolado pasionista. Pero los predicadores pasionistas que enseñaban a meditar la Pasión, también eran predicadores de temas misionales. Esta forma de apostolado interesó desde los primeros tiempos de la Congregación a los profesionales de la predicación a conocer bien las reglas de la sagrada oratoria. El primero que se ocupó de exponer la preceptiva oratoria fue S. Vicente M. Strambi a juzgar por la obra del P. Fabi¹⁶⁰. Le siguen el P. Carsidoni¹⁶¹ y el

Pasión de Cristo; Desclée De Brouwer, Bilbao, 1991; PABLO GARCÍA C.P. *La Pasión de Jesús y la nuestra* – Meditaciones. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1995, 2 ed. 1998; 3 ed. 2001; id. *La Pasión de Jesús* – Meditaciones. Colección Caminos nº 17. Editorial Desclée de Brouwer, S.A., Bilbao, 1999; id. *Acompañar a Jesús en su Pasión* – Meditaciones, Colección Pastoral n. 35. Edicep C.B., Valencia, 1999.

¹⁵³ P. Benigno del SSmo. Crucifijo [Cenarruzabeitia] *Gurutzaren Oñetan*. (Eleiz-liburu, ta Nekaldi-Gogarteak) Deusto'ko Aita Pasionista'k eratuta, Bilbao, 1950.

¹⁵⁴ LIVING WISDOM FOR EVERY DAY - Minute meditations for every day taken from the writings of Saint Paul of the Cross.

¹⁵⁵ KELLEY Bennet, C.P., MISSION BOOK OF THE SACRED PASSION. A MANUAL OF INSTRUCTIONS, PRAYERS AND MEDITATIONS ADAPTED TO PRESERVE THE FRUITS OF THE MISSION. New York, P. O'Shea, Publisher, 1870.

¹⁵⁶ DAILY SCRIPTURE MEDITATIONS FOR LENT - with Stations of the Cross. Twenty-Third Publications, Mystic, CT, - 1986; LISTENING TO JESUS - Daily Lenten Scripture Meditations Twenty-Third Publications, Mystic CT – 1988; Isaias POWERS C.P. MY GOD...HAVE YOU FORSAKEN ME? - Scriptural Meditations for Lent. Twenty-Third Publications, Mystic, CT – 1987; Carroll STUHLMUELLER C.P. BIBLICAL MEDITATIONS FOR LENT. Paulist Press, New York, Ramsey, Toronto, 1978; id. BIBLICAL MEDITATIONS FOR THE EASTER SEASON. Paulist Press, New York, Ramsey, 1980. BIBLICAL MEDITATIONS FOR THE EASTER SEASON. Paulist Press, New York, Ramsey, 1980.

¹⁵⁷ *Daily Gospel Meditations for Lent*. Twenty-Third Publications, Mystic, Connecticut - 1991

¹⁵⁸ Gabriel CINGOLANI C.P. *He loved them to the End* - Meditations on the Gospels of the Passion. Society of St. Pauls, Staten Island, New York – 2002.

¹⁵⁹ *Jesus unser Vorbild. Meditationen über das Leiden und Sterben Jesu*, ausgewählt von Bonaventura Pihan, C.P. - Erste Auflage – 1987.

¹⁶⁰ Luca FABI, *Compendio di precetti rettorici compilati dal P. Vincenzo Maria di S.Paolo, Strambi, sacerdote della congr. della Passione poi vescovo di Msacerata e Tolentino ad uso dei giovani della detta congregazione da istradarsi perr l'esercizio delle SS. Missioni con l'aggiunta di brevi note e con l'ampliacione delle Regole per altri componimenti particolari, che appartengono ai ministeri dei missionari passionisti. Roma, Collegio Urbano 1838, pp. 200.* Publicado como anónimo por el P. Fabi, parece ser una obra de Strambi.

¹⁶¹ Ignacio CARSIDONI, Istituzioni di eloquenza sagra di due parti, per indirizzo ed ammaestramento dei principianti sagri oratori e principalmente di coloro che da Dio son chiamati all'apostolico ministero delle sante missioni esposte dal..., Roma 1838. *La obra consta de dos vol. I Compendio di precetti rettorici compilati dal P. Vincenzo Maria di S. Paolo, Strambi, sacerdote della congr. della Passione poi vescovo di Msacerata e Tolentino ad uso dei giovani della detta congregazione da istradarsi perr l'esercizio delle SS. Missioni con l'aggiunta di brevi note e con l'ampliacione delle Regole per altri componimenti*

P. Ambrosini¹⁶² en Italia. En España el italiano P. Mauricio de San José publicó también un *Tratado de Sagrada Elocuencia*¹⁶³.

Esta maravillosa mies de publicaciones es la mejor demostración del impacto producido por el Fundador, en sus seguidores, con su programa de provocar en la Iglesia un movimiento de memoria meditativa de la Pasión de Cristo. La abundante composición de libros de meditación sobre la Pasión, y su intensa difusión tenían su primer destinatario al interior de la Congregación. Los que más se beneficiaban de estas publicaciones eran los mismos religiosos pasionistas. La meditación de la Pasión fue, ante todo, una meta a conseguir dentro de la Congregación.

Toda la vivencia y transmisión de la Pasión entre los religiosos dependía de la meditación de la Pasión. De esa vivencia venía la difusión entre los seglares, especialmente al tiempo de Misiones. Las publicaciones que hemos coleccionado muestran bien la intensidad de la presencia de la meditación de la Pasión al interior de la Congregación.

Dos figuras emergen en esta historia: el P. Juan María Cioni y el P. Ignacio Carsidoni. El primero es el que ha merecido más ediciones de sus meditaciones. Ambos han sido traducidos al español y al francés. Ambos han modelado los comienzos de la espiritualidad pasionista en Italia, en España y en Francia. Ellos han fomentado desde el principio de la Congregación, la vivencia de la Pasión, y también la reflexión sobre la misma. Esto es lo que ha llevado también a la Congregación a estructurar su propia sabiduría de la Cruz, que es la Pasiología.

particolari, che appartengono ai ministeri dei missionari passionisti. Roma, Collegio Urbano 1838, pp. 200. Consta de dos vol., el 1º de pp. 320; el 2º de pp. 303.

¹⁶² *Il missionario passionista istruito nei suoi doveri* III vol., Roma, Ist. Pio IX 1916; Pianezza 1923.

¹⁶³ Obra de 360 pgs. editada en Bilbao en 1902.

Capítulo VI

LAS CONGREGACIONES DE LA PASIÓN

La fundación de la Congregación de la Pasión por S. Pablo de la Cruz que hemos resumido en el Capítulo IV (pp 52-61) puede dar la impresión de que el fundador de los pasionistas implantó su Congregación en la Iglesia con la normalidad y facilidad con que en los tiempos recientes han surgido las instituciones consagradas, sin aportaciones particulares ni duras rupturas históricas en el marco de la vida religiosa de su tiempo. La originalidad y las dificultades que se oponían a la fundación de los Pasionistas las expresó Benedicto XIV cuando afirmó que esta Congregación venía la última cuando debía haber sido la primera. En cuanto a su originalidad, la investigación histórica da razón al juicio un poco irónico del Papa Lambertini. En efecto, la fundación de institutos relacionados con la Pasión no aparece hasta las Cruzadas, y entonces, son institutos denominados como *crucíferos/crucíferos* quienes por primera vez introdujeron en la Iglesia la idea de unas órdenes religiosas ennoblecidas con el título de la Cruz. Pero una Congregación dotada de una verdadera espiritualidad de la Cruz y Pasión no se fundó sino por S. Pablo de la Cruz. En cuanto a su dificultad, basta recordar que luchó casi 50 años para obtener la aprobación de su instituto (1721-1769).

Este capítulo servirá para subrayar lo singular de la vivencia de S. Pablo de la Cruz como intuición fundante de un tipo de familia religiosa cuya finalidad es vivir de la Pasión de Cristo convertido en objeto de contemplación, de imitación de vida, y de proyección pastoral muy concreta. Con la Congregación Pasionista no solo nace un tipo nuevo de vida religiosa, caracterizado por los votos simples, sino también una vida religiosa nueva, dotada de un programa espiritual concreto centrado en un misterio principal de la religión cristiana: la Pasión y muerte de Cristo.

1- Las órdenes de la Cruz

El Papa Urbano II en el II Sínodo de Clermont (1095) lanzó el primer grito de guerra para recuperar el Santo Sepulcro y facilitar el acceso de los peregrinos cristianos a los

santos lugares¹⁶⁴. Tras la conquista de Jerusalén el 15 de julio de 1114, surgieron las primeras instituciones congregadas en torno al símbolo de la Cruz. Inicialmente fueron dos: los Hospitalarios para ayudar a los peregrinos, y las Órdenes Militares para defender los lugares conquistados¹⁶⁵. Este gran movimiento cristiano de retorno a la Tierra Santa y de recuperación del Santo Sepulcro de Cristo, se relacionó desde un principio, y en forma muy explícita, con la cruz de Cristo. De ahí el nombre *cruzados* que distinguió a los que se consagraban a esta empresa. La Cruz fue el centro de interés del movimiento, llamado por ellos el *Negotium Crucis*¹⁶⁶. Con la caída de Jerusalén (1187) y el final del dominio cristiano en Palestina (1291) cesó toda presencia crucífera en Palestina, y sobrevino la emigración de los institutos fundados en Tierra Santa, hacia Europa¹⁶⁷.

2- Órdenes de la cruz después de las Cruzadas

Las instituciones religiosas inspiradas en el culto de la Cruz continuaron después de las cruzadas. De modo especial floreció este culto en diversas Congregaciones de inspiración benedictina (benedictinos, cistercienses, olivetanos)¹⁶⁸, que se denominaron

¹⁶⁴ “Hombres de Dios –dijo-, hombres elegidos y benditos entre todos, unid vuestras fuerzas. ¡Tomad el camino del Santo Sepulcro, seguros de la gloria imperecedera que os espera en el Reino de Dios! Renuncie cada cual a sí mismo y cárguese con su cruz”. Todos los que escucharon las palabras del Papa y decidieron responderle uniéndose a la empresa por él anunciada, recibieron el signo de la cruz, por lo cual recibieron el nombre de “cruzados” si bien la expresión concreta no parece ser anterior al Renacimiento H. L. M. VAN ROOIJEN, en DIZIONARIO DEGLI ISTITUTI DI PERFEZIONE; diretto da Guerrino Pelliccia (1962-1968) e da Giancarlo Rocca (1969-2003). *Edizioni paoline*, Roma, 10 volúmenes, 1973-2003. III, Col 304 (=DIP).

¹⁶⁵ Así nacieron las primeras órdenes de la Pasión con las instituciones que llevaron el nombre de “crucíferos/crucíferos”. Este título se dio a cuatro instituciones: los Caballeros del Santo Sepulcro (DIP, VI, col. 796-896, *K. Wieser*), los Templarios, los Caballeros de San Juan o de Rodas, y los Caballeros Teutónicos.

¹⁶⁶ Sin embargo, la finalidad religiosa de los Canónigos del Santo Sepulcro era la gloria de la resurrección y las obras de caridad. El movimiento cruzado estuvo en sus orígenes animado por la convicción de que el Sepulcro de Cristo estaba abandonado en manos de los enemigos del cristianismo, y era menester recuperarlo. De ahí la importancia del fervoroso retorno al pasado, con una nueva valoración de los sucesos históricos de la Pasión, Muerte y Resurrección de Cristo y de los lugares que fueron testigos de tan grandes misterios. (DIP, III, col. 304).

¹⁶⁷ Las órdenes Militares duraron algún tiempo motivadas por la lucha contra la presencia musulmana especialmente en España. Luego progresivamente se perdió la conexión espiritual con los motivos de la época fundacional y se extinguieron.

¹⁶⁸ En Italia tenemos la Congregación de la Santa Cruz de Sassovivo derivada del Monasterio benedictino fundado en 1070 en las cercanías de Foligno (Umbría). Gozó de una gran celebridad en la historia religiosa de la Iglesia. Fue cerrado en 1860¹⁶⁸ (DIP, VIII, 665. *G. Picasso*). Un caso semejante se dio en Alemania en el Monasterio *Heiligen Kreuz* (Santa Cruz), fundado entre 1134-34 cerca de Baden, perteneciente a la Orden Cisterciense, y que dio origen a la Congregación homónima (DIP, IV, 1521, *K. Brunner*); En España es de la misma inspiración: *Santes Creus*¹⁶⁸. Llevaba el nombre de Real Monasterio de *Santes Creus* (Santas Cruces). Era una abadía cisterciense fundada en 1150 en Aigua Murcia (Tarragona). Tuvo grande esplendor hasta su cierre al tiempo de la desamortización, 1835 (DIP, VIII, 782, *G. Gilbert*); La orden benedictina tuvo también su Congregación de la Cruz, en Polonia, fundada el año 1708. En un principio fue un monasterio que terminó por estructurarse en una Congregación (DIP, VIII, col. 662-665, *M. Kanior*).

de la Cruz, generalmente en razón de la advocación del respectivo monasterio originario.

No fueron únicamente los monasterios masculinos los que honraron a la Santa Cruz. También se expandió entre las religiosas la devoción de fundar monasterios dedicados a la Santa Cruz. Así en 1456 se fundó un convento de franciscanas de la Cruz¹⁶⁹. También se dieron institutos laicales que se llamaron *de la Cruz*¹⁷⁰. En el siglo XVII surgieron en Francia institutos femeninos de la Cruz, dedicados a la enseñanza y el cuidado de los enfermos¹⁷¹. Estas congregaciones femeninas puestas bajo el signo de la Cruz prepararon la evolución de los institutos cruzados hacia la espiritualidad centrada en el misterio mismo de la Cruz.

3- La Congregación pasionista

Las instituciones llamadas *de la Cruz* alcanzaron su verdadero sentido de vida religiosa dedicada a vivir la espiritualidad de la cruz a partir del siglo XVIII. En los siglos precedentes, si bien el título de la Cruz era siempre un reclamo de espiritualidad, los respectivos institutos no tuvieron la finalidad de vivenciar tal misterio. Solo en el siglo XVIII se logró centrar la atención en la Pasión, interiorizando los sufrimientos de Cristo. El salto se verificó uniendo el título de la *Cruz* del tiempo de los cruzados, con la devoción a la *Pasión*. El instituto que protagonizó tal cambio fue la Congregación de los Pasionistas, que se llamó *Congregación de Clérigos descalzos de la Santísima Cruz y Pasión de Jesucristo*. S. Pablo de la Cruz (1694-1775)¹⁷² fue el primer fundador de un instituto dedicado al misterio concreto de la Pasión de Cristo. En su juventud sintió la llamada a alistarse en la cruzada, pero comprendió que la era de las cruzadas terrenas había terminado, y se enroló en una cruzada de tipo espiritual¹⁷³. Entre las órdenes masculinas, es la única dedicada al *Misterio de la Pasión de Cristo*¹⁷⁴. Por el primer nombre del binomio *-la Santísima Cruz-* era un instituto que se remontaba a la tradición medieval de los Crucíferos. Por el segundo *-la Pasión de Cristo-* se situaba en el espíritu moderno de la *devoción* a la Pasión. Para el nuevo instituto, los dolores de Cristo se convirtieron en objeto de contemplación, de modelo de vida, y de actividad pastoral. El

¹⁶⁹ DIP, II, 1358, C. Romeri.

¹⁷⁰ Merece mención especial la doble Compañía de la Santísima Cruz (masculino-femenino), iniciada por el P. Antonio Pagani, OFM, (1526-1589), en la rama femenina, en 1579.

¹⁷¹ El inspirador principal de tales iniciativas fue Pierre Guérin ayudado por Marie L'Huillier de Villeneuve

De estos fundadores dependen diversas familias de *Hijas de la Cruz* nacidas en el siglo XVII: las Hijas de la Cruz de París (1641)¹⁷¹; las Hijas de la Cruz de Chanthabury, [Tailandia] (1672); las de *Lavaur* (1673); de *Le Puy*, de *Limoges*, de Marchienne-Docherie, [Bélgica]; de S. Quintín; de Torquay [Inglaterra]; de *Shereveport*, [USA].

¹⁷² C. CHIARI, en DIP, VI, 1101-1103.

¹⁷³ El Bto. Juan XXIII llamó a los Pasionistas, "Cruzados de la salvación" (*Salutíferos Cruciatos*) en las Letras Apostólicas del 1 de julio de 1959, que aprobaba las Constituciones revisadas entre los años 1952-1958.

¹⁷⁴ F. GIORGINI, DIP, VI, col. 1236-41; C. NASELLI; DIP, VI, col. 1236-1247.

doble nombre de la nueva Congregación *Cruz y Pasión de N.S.J.C.*, unía el sentido heroico de los cruzados movilizados por la cruz, con el dolor que se encerraba en el misterio de la *Pasión*. El instituto integraba armónicamente el aspecto eremítico de los primeros ascetas que se retiraban al desierto, y los cenobitas que vivían en comunidad. El ideal de su vida era el retiro en la soledad contemplativa, y el apostolado entre la gente más abandonada de la marisma toscana. En el nuevo instituto todo se explicaba desde una profunda vivencia del misterio de la Pasión que procedía del compromiso de un recuerdo perpetuo de dicho misterio. S. Pablo de la Cruz tenía la convicción de que la corrupción más grande del Cristianismo era el olvido de la Pasión que dominaba en su tiempo. El plan de su apostolado era el de los predicadores de las misiones populares de su tiempo, pero movidos por la finalidad específica de llevar a los pueblos el conocimiento de la Pasión mediante la predicación del evangelio de la cruz, y la enseñanza de su meditación. Al conocer el papa Benedicto XIV el plan fundacional de Pablo de la Cruz, afirmó de ella que, siendo la última en fundarse, debía de haber sido la primera. Y lo fue, de hecho, introduciendo en la vida consagrada tradicional, la nueva forma de las Congregaciones con votos simples. Al final de su vida fundó un instituto femenino de clausura¹⁷⁵. Antes de S. Pablo de la Cruz, los institutos dedicados a venerar un misterio concreto fueron de inspiración mariana¹⁷⁶.

A estos institutos nacidos del tronco pasionista, se han añadido algunas otras fundaciones centradas también en la Pasión¹⁷⁷. Fundados los Pasionistas en 1720, le siguieron los *Padres Redentoristas* en 1732¹⁷⁸. Su finalidad era la evangelización de los pobres y el anuncio de la Palabra. Tiene una rama femenina de *M. Redentoristas*¹⁷⁹.

4- Los misterios de la Pasión

Cuando la Congregación de la Pasión ofreció un modelo de familia religiosa centrada en la Pasión, se multiplicaron los institutos dedicados a venerar los diversos episodios de la historia de la Pasión. En primer lugar, se renovaron las antiguas congregaciones

¹⁷⁵ L. RAVASI, DIP, VI, col. 1233-1235. Se inspiraron en su carisma los siguientes institutos: *Congregación de las Hermanas de la Santísima Cruz, Pasión y Muerte de N.S.J.C.* (DIP, VIII, col 1664) I; *Congregación de las Siervas de la Pasión/Pasionistas* de S. Pablo de la Cruz (DIP, I, 621; VI, 1235-1236, C. Brovetto); *Sacerdotes Misioneros Oblatos de la Cruz y Pasión de N.S.J.C.*; *Hermanos de la Pasión*; *Hermanas de la Pasión de N.S.J.C.* [Polonia] (AP, p. 1620). *Hijas de la Santa Cruz*, [Valparaíso, Chile] (DIP, VIII, 665-6666, F. Giorgini); *La Santa Cruz y Pasión de N.S.J.C.* (de Blois) (DIP, VIII, 674, F. Giorgini) *Santa Cruz y Pasión de N.S.J.C.* (de Manchester, (DIP, VIII, col. 674-676. F. Giorgini-G. Rocca).

¹⁷⁶ Los *Servitas* (siglo XIII) centraron su vida en la veneración de la Dolorosa; las *Concepcionistas* de Santa Beatriz de Silva (1426-1491/92), en la Inmaculada Concepción; las *Anunciadas*, de santa Juana de Valois (1464-1505) en el culto de la Santísima Virgen.

¹⁷⁷ *Hermanas de la Cruz y de los Siete Dolores* (DIP, VIII, 676-677, G. Rocca); *Misioneras seglares de la Pasión* (DIP, V, 1632; G. Rocca); las *Hermanas Mínimas de la Pasión de N.S.J.C.* (DIP.V, col. 1352, A. M. Galuzzi); las *Siervas de la Pasión* (DIP, I, 589, G. Rocca).

¹⁷⁸ (DIP, VIII, col. 808-817, F. Ferrero).

¹⁷⁹ (DIP, VIII, col. 818-819, F. Ferrero).

femeninas de la Cruz¹⁸⁰. Pero, sobre todo, el siglo XIX fue la edad oro de las Congregaciones dedicadas a venerar los principales episodios de la Pasión de Cristo. Siguiendo el orden histórico de la Pasión podemos distinguir las siguientes: *a- Getsemaní*¹⁸¹; *b-el Calvario*¹⁸²; *c-la Cruz*¹⁸³; *d- El Crucificado/Jesús Crucificado*¹⁸⁴; *e-La santa Faz*¹⁸⁵; *f-Las cinco Llagas*¹⁸⁶

¹⁸⁰ Se hicieron autónomas: Momignies (1932); Palermo (1833), Lieja (1833), Shreveport (1855); Torquay (1918), Marchienne-Dochery (1930).

¹⁸¹ *Los Consoladores del Getsemaní* (DIP, II, 1690, *M. Lacko*); la Congregación de *Cristo Abandonado* (DIP, III, 268, *G. Pettinati*); *Las Hermanas de Getsemaní* (AP, p. 1576); *Las Hermanas de la Caridad de la Santa Agonía de N. S. J. C.* (DIP, II, Col. 378-379, *G. Rocca*); las Hermanas de la Santa Agonía de N.S.J.C. (DIP, VIII, 635, *L. Chierotti*); las *Siervas del Sagrado Corazón de Jesús Agonizante* (AP, p. 1643); las *Ursulinas del Corazón de Jesús Agonizante* (DIP, VI, 895, *M. Kujawska*).

¹⁸² Son las siguientes: *Las Hijas del Calvario* (DIP, III, 1530, *Rocca*); las *Misioneras hijas del Calvario*. (DIP, V 1543-44, *G. Rocca*); los *Padres del Calvario* (DIP, VI, 1074-75, *G. Rocca*); los *Sacerdotes del Calvario (Sacerdotes de Ntra. Sra. del Calvario)* (VII, 787, *G. Rocca*).

¹⁸³ CONGREGACIONES MASCULINAS: *Compañía de la Santísima Cruz* (DIP, II, 1358, *C. Romeri*); *Congregación de la Santa Cruz [Le Mans]* (DIP, VIII, col. 651-659, *J. Grisé*); *Hermanos de la Cruz* (DIP, IV, 605-608, *P. Zind*); *Hermanos de la Cruz de Jesús* (DIP, IV, 606-608, *P. Zind*); *Hermanos Franciscanos de la Cruz Blanca* (DIP, IV, 619, *G. Rocca*); *Hermanos Franciscanos de la Santa Cruz* (DIP, IV, 619, *G. Pettinati*); *Misioneros de la Cruz* (DIP, V, 1439, *G. Rocca*); *Prelatura personal de la Santa Cruz y del Opus Dei* (DIP, VIII, 666-674, *G. Rocca*); *Santa Cruz u Opus Angelorum* (DIP, VI, 751, *G. Rocca*); *Silenciosos obreros de la Cruz* (DIP, VIII, 1501). CONGREGACIONES FEMENINAS: *Benedictinas Samaritanas de la Cruz de Cristo*, (DIP, I, 1278, *J. Bar*); *Canonisas de la cruz*. (DIP, II, col. 38, *G. Pettinati*); *Compañía de la Cruz de Jesús* (DIP, VIII, 1596); *Compañía de la Santa Cruz* (DIP, VIII, 1723, *V. Vinay*); *Comunidad de Siervas de la Cruz* (DIP, VIII, 1320, *V. Vinay*); *Comunidad de la Santa Cruz de Hayward Heath*, [Inglaterra] (DIP, VIII, 650, *V. Vinay*); *Congregación de las Franciscanas de la Cruz del Líbano*. (AP, p. 1690); *Dominicas de la Congregación americana de la Santa Cruz* (DIP III, 839, *I. Venchi*); *Franciscanas adoratrices de la Santa Cruz*, (DIP, IV, 256, *G. Rocca*); *Franciscanas del Monasterio de la Santa Cruz* (DIP, IV, 359, *Mariano d'Alatri*); *Franciscanas de la Santa Cruz* (DIP, IV, 425-26, *G. Rocca*); *Hermanas de la Compañía de la Cruz [Hermitas de la Cruz]* (DIP, II 1261, *G. Rocca*); *Hermanas de la Cruz* (Chavanod, AP, p. 1529); *Hermanas de la Cruz de Notre-Dame* (DIP, VIII, 660-661, *G. Rocca*); *Hermanas de la Cruz de S. Quintín*: (DIP III; col. 295-96, *Y. Poutet*); *Hermanas de la Cruz y de los Siete Dolores* (DIP, VIII, 676-677, *G. Rocca*) AP, p. 1654); *Hermanas de la Cruz* (Estrasburgo) (DIP, III, 296-297, *G. Rocca*); *Hermanas de la Caridad de la Cruz*. *Ingenbohl* (DIP, II, 380-381, *I. Probst*, p. 1654); *Hermanas de la Cruz del Sagrado Corazón* (AP, 1529); *Hermanas de la Vera Cruz, Hijas de la Iglesia* (DIP, IX, 1839, *M. Medina González*); *Hermanas Dominicas de la Santa Cruz [Australia]* (AP, 1545); *Hermanas de Loreto al pie de la Cruz* (AP, 1584); *Hijas de la Cruz*, (DIP, III, col. 1556, *Y. Poutet*); *Hijas de la Cruz [Limoges]* (DIP, III, 1559, *G. Rocca*); *Hijas de la Santa Cruz*, [Valparaíso, Chile] (DIP, VIII, 665-666, *F. Giorgini*); *Hijas de la Cruz, Hermanas de S. Andrés* (DIP, III, col. 1563, *Y. Poutet*); *Hospitalarias de la Santa Cruz* (DIP, VI, 966-67, *G. Pettinati*); *Instituto Misionero de las Madres de la Cruz*; *Las Hijas de la Cruz* (DIP, III, 1560-61, *J. Torres*); *Marianitas de la Santa Cruz* (DIP, V, 981, *G. Rocca*); *Misioneras de la Cruz y de Ntra. Sra. de los Dolores* (DIP, V, 1531-32, *P. Touvenaud*); *Misioneras de la Santa Cruz y de la Pasión de N.S.J.C* (DIP, V, 1623, *G. Rocca*); *Obreras de la Cruz* (DIP, VI, 739, *G. Rocca*); *Santa Cruz* (Atenas, VIII, 649, *G. Rocca*); *La Santa Cruz y Pasión de N.S.J.C.* (de Blois) (DIP, VIII, 674, *F. Giorgini*); *Santa Cruz y Pasión de N.S.J.C.* (Grenoble, VIII, col. 649-650, *G. Rocca*); *Santa Cruz y Pasión de N.S.J.C* (de Manchester, DIP, VIII, col. 674-676, *F. Giorgini-G. Rocca*); *Santa Cruz de Mentzingen*, (DIP, IV, 1714-1717, *V. Fromherz-A. Sampers*); *Santa Cruz: Opus Angelorum* (VI, 751, *G. Rocca*).

¹⁸⁴ He aquí la lista: *Congregación de Hijas del Crucificado* (AP, p. 1529); y las *Ursulinas del Crucificado* (DIP, VI, 905, *G. Pettinati*). El segundo se denomina de *Jesús Crucificado*. A este grupo pertenecen: las *Catequistas de Jesús Crucificado* (DIP, II, 692, *G. Pettinati*); la *Congregación de Hijas del Crucificado* (AP, p. 1529); las *Hermanas Apostólicas de Jesús Crucificado* (DIP, I, 745, *G. Pettinati*); las *Hermanas de Jesús Crucificado* (DIP, IV, 1138, *G. Rocca*); las *Madres Pías Crucificadas, Franzonianas* (DIP, V, 820; *I. Strata*); las *Discípulas del Crucificado* (DIP, III, 700, *A. M. Erba*); las *Franciscanas de Jesús Crucificado*, (DIP, IV, 292, *G. Rocca*); las *Hermanas Apostólicas de Cristo Crucificado*, (DIP, I, 745-46,

A la veneración de las Llagas de Cristo se dedica la *Congregación de los Sagrados Estigmas de N.S.J.C.* (DIP, IX, 246, *N. Dalle Vedove*).

5- El ciclo de la Preciosísima Sangre

La Sangre Preciosa de Cristo es una expresión que designa, por sinécdoque, la Pasión y muerte de Cristo. El derramamiento de la sangre significa, en primer lugar, dolor y sufrimiento, como en el caso de la Agonía del Huerto, la flagelación y la coronación de espinas. Significa también la expiación del pecado, por su relación con la sangre de los sacrificios del A.T. Por fin, significa la muerte, pues la pérdida total de la sangre trae la muerte. Esta es la razón por la cual los institutos de la Sangre Preciosa de Cristo se incluyen en las Congregaciones de la Pasión. La primera Congregación dedicada a venerar la Sangre de Cristo fue la de S. Gaspar del Búfalo o los *Misioneros de la Preciosísima Sangre*. Su fundación tiene una relación estrecha con la Congregación de la Pasión. S. Gaspar del Búfalo tuvo un estrecho contacto espiritual con el pasionista S. Vicente María Strambi, quien le procuró su folleto sobre el *mes de la Preciosísima Sangre* que fue la base teológica de la nueva Congregación. Esta devoción fue muy intensamente vivida en Italia desde la Edad Media, y en esta nación surgieron los primeros institutos dedicados al culto de la Sangre Preciosa de Cristo. (Sobre la Preciosísima Sangre en general ver DIP, VII, 812, *M. Colagiovanni-B. Conti*). La lista de las familias espirituales dedicadas a la Preciosísima Sangre es numerosa¹⁸⁷.

G. Pettinati); las *Hermanas Benedictinas de Jesús Crucificado* (AP, 1573); las *Hermanas de Jesús Crucificado* (DIP, IV, 1136, *G. Rocca*); *Hermanas Misioneras de Jesús Crucificado* [Campinhas, Brasil] (DIP, V, 1553-54, *G. Rocca*); *Misioneras de Jesús Crucificado* [Sao Paulo]; las *Misioneras de Jesús Crucificado* [Celaya, Méjico] (DIP, V, 1553, *D. Kalverkamp*); las *Misioneras de Jesús Crucificado* [Guadalajara, M.] AP. 1573; las *Religiosas Franciscanas de Jesús Crucificado* (AP, p. 1557); los *Sacerdotes de Jesús Crucificado* (DIP, I, 566-567, *G. Maschio*); los *Sacerdotes Misioneros Oblatos de la Cruz y Pasión de N.S.J.C. I*, (DIP, VIII, 8-9, *F. Giorgini*); las *Siervas de Jesús Crucificado* (DIP, VIII, col. 7-8, *G. Rocca*).

¹⁸⁵ *Hermanas Verónicas de la Santa Faz* (DIP, IX, 1937, *G. Rocca*); y las *Reparadoras de la Santísima Faz* (DIP, VII, 1797, *G. Rocca*).

¹⁸⁶ *Congregación de los Sagrados Estigmas de N.S.J.C.* (DIP, IX, 246, *N. Dalle Vedove*).

¹⁸⁷ *Adoratrices de la Sangre de Cristo [Acuto]* (DIP, I, 115-118, *M. Iommetti*); *Adoratrices de la P. S.* (DIP, I, 113, *G. Rocca*); *Adoratrices de la Preciosísima Sangre [Steinerberg, Suiza]* (DIP, I, 114, *G. Rocca*); *Agustinas de la Preciosa Sangre (Arras, Francia)* (DIP, I, 236, *G. Rocca*); *Hermanas de la Preciosísima Sangre de Dayton, [USA]* (DIP, VII, 815-816, *P. Mercurio*); [*Lowenberg, Suiza*]; *Hermanas de la caridad de la Preciosísima Sangre [Maastricht, Holanda]*; *Hermanas de la Adoración de la Preciosísima Sangre [O'Fallon, USA]*; *Hermanas de la Preciosísima Sangre, [Santiago de Chile]* (DIP, VII, 817-818, *G. Rocca*); *Hermanas de la caridad cristiana de la Preciosísima Sangre* (DIP, II, 329, *G. Rocca*); *Hermanas de la Preciosa Sangre [Hong Kong]* (DIP, VII, col. 818-819, *P. Rizzoli*); *Hermanas de la Preciosa Sangre [Schellenberg, Liechtenstein]* (DIP, VII, col. 818, *P. Mercurio*); *Hijas de la Caridad de la Preciosísima Sangre [Pagani, Salerno]*; *Hermanas de la Preciosísima Sangre [Monza, Milano]* (DIP, VII, col. 816-817, *A. M. Erba*); *Maestras Pías Adoratrices de la Preciosísima Sangre, [Patrica Frosinone]*; *Misioneras de la Preciosa Sangre [Mariannahill, Rep. Sudafricana]*; *Misioneras de la Preciosísima Sangre* (DIP, V, 1593, *J. Casier*); *Misioneros de la Preciosísima Sangre (PIN, V, 1457, P. Mercurio)*; *Pobres siervas de la Preciosísima Sangre Cenáculo de la Caridad* (DIP, VII, 202, *G. Rocca*); *Siervas de la Preciosa Sangre [Jemez Springs, USA]*.

EN RESUMEN. La Congregación de la Pasión ocupa un lugar privilegiado entre las órdenes relacionadas con los misterios dolorosos de Cristo. Los primeros institutos relacionados con la Pasión fueron los *Crucíferos/Crucíferos* del período cruzado. En ellos se inspiran las *órdenes militares* y las Congregaciones benedictinas que imponen el nombre de la Cruz a monasterios y Congregaciones. En el siglo XVII surgen en Francia las primeras Congregaciones femeninas centradas en el misterio de la Cruz, con una particular atención a lo espiritual de la Cruz. Ellas preparan la eclosión de la devoción a la Pasión del siglo XVIII. Tal espiritualidad se caracteriza por los tres elementos ya señalados: la contemplación de la Pasión, la imitación, y su proyección pastoral. En este tipo de entrega a la Pasión, ocupa la primacía la Congregación de S. Pablo de la Cruz. Su contribución a la historia de la vida religiosa y a la mística occidental ha sido notable. Fue la primera orden de votos simples (1741); la primera en ser restaurada por Pío VII (1805), tras la supresión napoleónica de las órdenes religiosas; la primera que se anticipó proféticamente, ya en los años 1950, a la renovación de las Constituciones, que se llevó a cabo más tarde en todos los institutos, tras el Vaticano II. Esta orden de reducidas dimensiones, ejerció una función de oculto fermento en las familias religiosas dedicadas al culto de la Pasión.

III

UNA TAREA

L A P A S I O L O G Í A

Capítulo VII

LA BÚSQUEDA DE LA PROPIA TEOLOGÍA

1- Los comienzos

En la primera época de la Congregación, la Pasiología fue solo una “Teología Particular”¹⁸⁸. El primero que dio en la Congregación una inicial forma a la especialidad teológica de la Pasiología fue S. Vicente María Strambi, discípulo y biógrafo de S. Pablo de la Cruz. Con él empieza en la Congregación la tradición de los estudios pasiológicos. En 1805 publicó en Macerata la primera edición de su gran obra *Dei tesori che abbiamo in Gesù Cristo*¹⁸⁹. Esta obra consta de tres partes. En la primera parte trata de lo que podemos llamar “Los valores de la Encarnación: fe, esperanza, caridad”. En la segunda, aborda la ejemplaridad de Cristo. La tercera toca la meditación de la Pasión, desarrollando los principales episodios de la Historia de la Pasión. La obra tuvo gran influjo en la congregación, especialmente en el P. Serafín¹⁹⁰. A él le cabe la gloria de haber sido el padre de los estudios de la Pasiología en la congregación¹⁹¹. Comenzó el

¹⁸⁸ Sobre la *teología particular*, ver Epílogo pp. 216-217.

¹⁸⁹ *Dei Tesori che abbiamo in Gesù Cristo*. Opera del Ven. Servo di Dio Monsignore Vincenzo Strambi della Congregazione dei passionisti, Vescovo di Macerata e Tolentino. Primera edición, en tres tomos, Macerata, 1805. La segunda edición apareció en Florencia, Stabilimento Tipografico San Giuseppe. 1908.

¹⁹⁰ El P. Serafín Giammaria, nació en Anagni (Frosinone) el 15 de enero de 1804. Acompañó al Bto. Domingo Barberi en la fundación de Bélgica. Murió en Roma el 27 de julio de 1879. (Ver bibliografía en Fabián GIORGINI, *Séraphin du Sacré Coeur*, en DSp. XIV, col. s 628-629. E. ZOFFOLI; *La Povera Gemma, Studi critici storico-teologici*, Roma 1957, pp 384- 387). Volvió a Italia en 1876, nombrado Secretario General de la Congregación. Este ilustre pasionista ha sido más conocido en la Congregación por la codificación en las costumbres en sus famosas CONSUETUDINES. Fue también eximio director de almas, como la famosa estigmatizada Luisa Lateau. Es sabido de todos que el P. Serafín es el autor más universalmente conocido de la Congregación por su tratado de Teología Espiritual titulado *Principes de Théologie Mystique* que todos los autores de espiritualidad incluyen en la escuela Pasionista. El P. Serafín ha sido el inspirador de los estudios pasiológicos de las provincias pasionistas de Bélgica y Holanda. Las principales iniciativas pasiológicas de la Congregación han tenido su principio en esta región europea. La obra del P. Kierkels fue preparada en este ambiente creado por el P. Serafín en la zona Nord-Europea. “Per vastità di cultura e ricchezza di produzione, il nostro P. Serafino forse eguaglia lo stesso S. Vincenzo M. Strambi” (ZOFFOLI, *La Povera Gemma*, p. 386). Renunció a ser Obispo de Nicópolis en Bulgaria.

¹⁹¹ El Bto. Pío IX le dirigió un Breve laudatorio el 10.03.1869.

P. Serafín sus publicaciones sobre la Pasión por unas meditaciones¹⁹². Las prosiguió en un hermoso libro que narra la Historia de la Pasión según los Evangelios. En XI capítulos daba toda la historia evangélica de la Pasión¹⁹³. Alcanzó el culmen teológico con el primer gran tratado teológico de la Pasiología que es su *Promptuarium Ecclesiasticum super Passione Christi Domini*¹⁹⁴. En la parte primera reedita el *Ordo Historicus passionis D.N.J.C.* ya publicado en 1866. Dos años más tarde aparecía la segunda edición muy aumentada y completa, dedicada al arzobispo de Malinas y Primado de Bélgica, Mons. V. A. I. Dechamps. La obra constaba de cuatro partes: 1º *Orden histórico de la Pasión*, a base del texto evangélico, ampliamente comentado con notas de los santos padres y principales exégetas católicos. La parte segunda contenía los *Tipos de la Pasión en el AT*. La parte tercera ofrecía los *Oráculos proféticos acerca de la Pasión*. En la parte cuarta nos encontramos con *Los tesoros escondidos en Cristo Paciente*, de tipo más parenético y oratorio. Esta parte se inspira en la obra de san Vicente M. Strambi que hemos presentado más arriba. Contenía además diversos *excursus* sobre temas pasiológicos con el título de *Parerga* y copiosos suplementos, con un total de 622 págs. A estas obras añadió otro de tipo más contemplativo¹⁹⁵.

El P. Serafín fue el primer gran pasiólogo de la Congregación¹⁹⁶. Su característica es la erudición y el planteamiento de tipo enciclopédico. Su influencia como orientador metodológico de la ciencia pasiológica no ha sido grande en la Congregación. Pero el testimonio de su empeño personal por la Pasiología produjo efectos grandemente positivos en el mundo Centro-Europeo de la congregación¹⁹⁷. Además de la Pasiología cultivó la mística. Su obra principal es *Principes de Théologie Mystique*. Publicó

¹⁹² *Réflexions pieuses sur la Passion de Jésus-Christ pour en faciliter la méditation aux fidèles*, en tres volúmenes, Tournai 1849. Edición corregida en 1863, con traducción flamenca en 1851.

¹⁹³ ORDO HISTORICUS PASSIONIS D.N.J.C. CONCINNATUS EX TEXTU EVANGELICO AC REDIMITUS AUREA SANCTORUM CORONA PATRUM ADJECTA INSUPER APPENDICE PRO CORONIDE. OPUS PERUTILE IIS SANCTI EVANGELII PRAECONIBUS QUI DOMINICAE PASSIONIS DEVOTIONEM IN FIDELIUM CORDIBUS PROPAGARE PEROPTANT. Cura et studio R.P. SERAPHIM a Corde Jesu Passionistae. Tornaci (in Belgio) apud Viduam Vandenbrouck. 1866. Este texto sirvió de base al P. Arthur Devine, C.P., en su libro *History of the Passion*, London 1890, como lo explica en la p. xvi, pero tomado de la edición del *Promptuarium*.

¹⁹⁴ PROMPTUARIUM ECCLESIASTICUM SUPER PASSIONE CHRISTI DOMINI EX SCRIPTURA ET PATRIBUS. OPUS IN QUATUOR PARTES DIVISUM. PERUTILE IIS SANCTI EVANGELIIS PRAECONIBUS QUI DOMINICAE PASSIONIS DEVOTIONEM IN FIDELIUM CORDIBUS EXCITARE PEROPTANT. Cura et studio R.P. SERAPHIM a Corde Jesu Passionistae. PARISIIS APUD P. – M. LAROCHE BIBLIOPOLAM, Via Vulgo Bonaparte, 66. LIPSIAE APUD L. A. KITTLER, MANDATARIUM. Via Vulgo Querstrasse, 34. H. CASTERMAN, Episcopatus Tornacen, typographus MDCCCLXIX.

¹⁹⁵ *Le Homme-Dieu souffrant, ou la Divinité de Jésus-Christ resplendissant dans ses opprobres et les tourments de la Passion*, París Leipzig-Tournai, 1875.

¹⁹⁶ Fue el primero que codificó las Costumbres de la Congregación en la obra: *Congregationis Passionis D. N. J. C. Consuetudines a maioribus ad nos usque transmissae*, 1875.

¹⁹⁷ El P. Silvio tuvo de maestro en Bélgica al P. Serafín. Este dato sirve para conectar el despertar pasiológico del siglo XX, protagonizado por el P. Silvio y Kierkels, con la actividad pasiológica del P. Serafín en Bélgica.

también obras de hagiografía¹⁹⁸. Por todo ello es el más grande autor místico de la Congregación¹⁹⁹.

2. De la vivencia a la conciencia

Nació la Pasiología como una especialidad teológica propia de la congregación con un decreto del capítulo general XXXI (1920). Se diría que, después de dos siglos de *vivencia* de la Pasión, la Congregación quería entrar en una nueva época dominada por el afán de la conciencia. Este paso tenía lugar en unas circunstancias históricas de grandes sufrimientos en el mundo y en la Congregación. Hacía dos años que había acabado la guerra mundial, un conflicto armado que causó daños sin cuento también a la Congregación, con una vasta presencia geográfica en las naciones europeas afectadas por la guerra (Francia, Italia, Bélgica, Holanda, Inglaterra). Las consecuencias de la guerra debieron ser bastante alarmantes en muchos sectores de la vida religiosa de la Congregación²⁰⁰. Por otra parte, la apertura de ideas y de modos de vida que trajo la guerra afectó también en modo singular a la Congregación. Los gérmenes del espíritu nuevo con que se abrió el siglo no habían podido penetrar en la Congregación a causa de su alejamiento de los centros donde más se hizo sentir aquel movimiento. Con la dispersión de la Guerra, el espíritu religioso, cuidadosamente guardado en la soledad de los conventos, sufría un fuerte embate. Además, por aquellos decenios las ciencias eclesiásticas empezaban a responder a la crisis modernista, y se imponía, aún en las órdenes religiosas más contemplativas, la necesidad de modernizar sus programas de formación intelectual.

¹⁹⁸ A él se debe la Vida de Luisa de Lateau, que se publicó con el nombre de otro autor, el canónigo a quien encargó la revisión del manuscrito.

¹⁹⁹ Añadamos, por fin, que el P. Serafín merece eterna gratitud de parte de los agredistas, como uno de los más grandes defensores de la Venerable M. María de Jesús de Ágreda.

El P. Serafín publicó en París en los años 1861-1863 su gran traducción de la obra de la M. Ágreda, la Mística Ciudad de Dios con el título “Grandeurs et apostolat de Marie”, ou *La Cité Mystique de la Ven. Marie de Jésus, religieuse franc. et Abbessse du couvent de l’Imm. Conception d’Agreda*, 5 vols. París 1861-3. Esta obra suscitó una dura polémica en Francia. Los artículos se publicaron en la revista *La Verité*, editada por Migne (1861). En 1863 salió a la palestra Mons. Chaillot con un estudio histórico-crítico muy sesgado contra la M. Ágreda publicado en la revista romana ANALECTA JURIS PONTIFICII del año 1863. Era un largo artículo anónimo de 108 columnas in folio (Livraison 55, Mars et Avril 1863). Con una introducción contraria a la Mística Ciudad de Dios publicó el texto íntegro de las cuatro censuras romanas de 1734, pero sin la más mínima alusión a las respuestas dadas, en su tiempo, por el Postulador de la Causa. El artículo de Chaillot fue criticado muy severamente por el P. Serafín del Sagrado Corazón en el opúsculo *Observations critiques sur un article paru dans les Analecta Juris Pontificii, contre la Cité Mystique de la Ven. Marie d’Agreda*, pp. I-LVI, que el P. Serafín publicó como Apéndice a su obra *La divine Maîtresse des vertus la Vierge Marie, ou Instructions morales (CLXXXV) données par la Très Sainte Vierge a la Vén. Marie d’Agreda, Religieuse Franciscaine*, Tournai-Vasseur, 1865, que formaba el Vol. VI de *Grandeurs*. Publicó, además, por separado, la vida de Judas extraída de la MCD: “La Vie de Judas Iscariote”, 1860. También dio a la imprenta una síntesis biográfica de la M. Ágreda: “Récit historique de la vie de la Ven. M. Abb. Marie de Jésus d’Ágreda”, Tournai, 1867.

²⁰⁰ Ya los primeros renglones de las Actas de aquel capítulo lo dejan entrever: pérdida de la vocación en muchos religiosos, enfriamiento del espíritu religioso, etc., cfr. *Bollettino della Congr.* 1920, p. 163ss. dvs.

Las circunstancias Congregacionales del capítulo de 1920 eran también positivamente providenciales. Se celebraba aquel año el segundo centenario de la fundación de la Congregación (1720-1920). La canonización de san Gabriel ocurrida aquel mismo año daba optimismo y confianza a los capitulares en su intento de promover los valores tradicionales de la Congregación. A aquel capítulo asistió por dispensa de la santa sede el P. León, que a la sazón ejercía las funciones de secretario general. Y en aquel importante capítulo se promulgó un decreto histórico que estuvo en el origen de un nuevo interés por la Pasiología. El decreto decía: *siendo la difusión de la devoción a la Pasión el fin principal del apostolado de nuestra Congregación, se decreta que nuestros jóvenes desde el tiempo del alumnato sean instruidos acerca de este supremo misterio de la fe y que desde el comienzo del curso filosófico se entreguen a un estudio metódico sobre este tema a tenor del programa que elaborará la curia general, y será comunicado a las curias provinciales para su puesta en práctica* (Decreto, XVII)²⁰¹.

El citado decreto era el fruto de una historia inmediatamente precedente de cruz y sufrimiento, precisamente en la zona de la Congregación que intervino más directamente en la promulgación del decreto. Nos referimos a la terrible tragedia de la supresión en Francia. El protagonista de aquella tragedia, era en 1920 el presidente del capítulo: el P. Silvio di Vezza²⁰². Ya siendo consultor provincial tuvo que asumir el primer gran conflicto de su provincia, provocado por las leyes persecutorias de 1880, cuando la provincia francesa estuvo a punto de hundirse²⁰³. Superados los conflictos en

²⁰¹ “Quum diffusio devotionis erga passionem D.N.J.C. sit finis praecipuus apostolatus Congregationis nostrae, decernitur quod juvenes nostri, inde ab alumnatus tempore erudiantur circa hoc praecellens mysterium fidei, et quod ab initio philosophici cursus studium methodicum aggrediantur de hoc argumento, juxta programma quod a Curia Generali proponetur et curiis provincialibus per applicatione committitur”. (decreto xvii). Probablemente el decreto fue sugerido por el P. Kierkels que asistió al mismo en calidad de Secretario General de la Congregación, con dispensa.

²⁰² El P. Silvio di Vezza, nació en Monte San Biagio (Gaeta) el 15.09.1949, ingresó en la Congregación, en el Noviciado instaurado en Scala Santa de Roma, con el P. Bernardo M. Silvestrelli como Maestro. De aquel grupo formaban parte el Padre Silvio y el P. Germán de San Estanislao. El P. Silvio profesó el 27.01.1866. Por razones de la situación política, en 1870 fue enviado a Bélgica, que a la sazón pertenecía a la provincia Francesa. Celebró su primera misa en Ère (Tournai) el 04.11.1872. Cuatro veces provincial (1896, 1899, 1902, 1910) fue el restaurador de la provincia francesa. En esa prolongada permanencia en Francia fue sensible al movimiento de ideas que el Catolicismo francés vivía en el último cuarto del siglo XIX y primeros del año XX. En 1914 fue elegido general, y el primer proyecto científico de su generalato fue la publicación de las Cartas de san Pablo de la Cruz. En su provincialato francés tuvo lugar la fundación de Betania, de donde salieron los dos grandes renovadores de la ciencia teológica de la Congregación: el P. Cayetano y el P. León Kierkels. A ambos animó en sus proyectos. En el sexenio de 1914-1920 tuvo como colaborador suyo al P. León en calidad de secretario. De este grupo salió la renovación de los estudios de la Congregación, promovida institucionalmente por la carta del P. León de 1928. Y en el marco de esta renovación, surgieron las dos iniciativas más importantes de tipo científico, como fueron la renovación de los estudios de espiritualidad pasionista y la Pasiología. (Para los datos biográficos ver REVUE DE LA PASSION (1929, pp. 338-342; 358-364; CENNI NECROLOGICI, 1929, pp. 114-123).

²⁰³ Cuando las leyes sectarias de 1880 obligaron a cerrar las residencias de Burdeos Boulogne-sur-Mer y la de Roche-sur-Yon, la provincia francesa cesó de existir. Subsistió en Bélgica gracias a las casas de Ère y Courtrai. Un rescripto del P. General de 17 de junio de 1881 designó al P. Juan Pedro Cabanne como comisario de los religiosos que quedaron en Francia. En septiembre de 1884, fue nombrado Comisario

1893²⁰⁴, con la restauración de la provincia, en el Capítulo de 1896 fue elegido provincial el P. Silvio de San Bernardo en un tiempo de calma. Más no duro mucho el tiempo de paz. Nuevas calamidades afectaron muy gravemente a la provincia francesa. El viernes santo de 1903, a las tres de la tarde, suprimían todas las casas religiosas de Francia. Con ello la provincia francesa cesó de existir y para sobrevivir tuvo que replegarse en Bélgica y en la Palestina²⁰⁵. Empezó el calvario de calamidades sin cuento de la atormentada Provincia. El repliegue de la mayoría de los religiosos a Bélgica, no fue una solución. Antes bien fue causa de nuevas contrariedades. Las condiciones especiales de la convivencia franco-belga indujeron a la Curia General en 1905 a dividir Francia y Bélgica en dos comisariatos, con lo cual el Provincial P. Silvio quedaba degradado a simple comisario. Sin amilanarse por tan penosas circunstancias, el comisario Francés busco una digna salida a la situación. Nuevas casas abiertas en Bélgica para acoger a los religiosos franceses, más el refugio que la Curia General ofreció a los jóvenes en la Scala Santa, alivió la situación. Con estos efectivos y la casa de Betania, logró en 1914 restaurar la provincia. Pero la I Guerra Mundial, que se encendió aquel mismo año cortó en flor todas aquellas esperanzas. En este mar de contrariedades se encontraba el provincial de Francia cuando en el Capítulo de 1914 era nombrado Preósito General de la Congregación. Un provincial tan necesario para su nación, como lo era el P. Silvio, era elegido General, en la peor época para la congregación en Europa. Por la calamidad de los tiempos, el Nuevo General no pudo realizar ninguno de los grandes proyectos²⁰⁶. Reelegido General, a dos años del final de la guerra, en 1920 la Congregación era un campo de ruinas en Europa. Pero la cruz no trae solo muerte sino también resurrección. Y la terrible cruz de la supresión en Francia y los sucesos consiguientes de la gran guerra, trajeron como renovación la serie de sucesos positivos del año 1920 que hemos anticipado. Este fue el marco histórico en el que se promulgó el decreto sobre los estudios de la pasión. Así nació la Pasiología en la Congregación. La cruz colectiva de estos años suscitó por primera vez, en la Congregación, la necesidad de objetivar corporativamente y en una forma científica, lo que es la Pasiología en la vida del Instituto.

General el P. Bernardo O'Loughlin de la provincia inglesa, reemplazado luego por el P. Juan Pedro como Vice-provincial.

²⁰⁴ El 15 de abril de 1893 el 26 Capítulo General restablecía la provincia de San Miguel con el P. Juan Pedro como provincial.

²⁰⁵ La apertura de la casa de santa Marta en Betania fue obra del P. Juan Carlos de Santa Ana (Carlos Armando de Pichard de La Tour). Nació el 23 de octubre 1830 en Burdeos, Consejero de la Corte de Burdeos, a la muerte de su esposa, decidió dejar el mundo y hacerse religioso. El 8 de mayo de 1881 entró en el noviciado de los Pasionistas en Deusto (Vizcaya) donde hizo su profesión el catorce de mayo de 1882. Ordenado sacerdote en Vitoria (Álava), fue elegido Consultor Provincial en la primera Curia española cuando se erigió la provincia del Corazón de Jesús en enero de 1887. Reelegido en 1890, participó en el Capítulo General que le eligió Consultor General en 1899. Tras la ley de la supresión de las Comunidades religiosas en Francia en 1903, fue encargado de fundar la Comunidad de Betania. Un religioso francés de la comunidad del Corazón de Jesús, por encargo del P. General y del Provincial Silvio, realizó la fundación Pasionista en Palestina. (Ver la hermosa biografía del P. JOACHIM DE L'IMMACULÉE CONCEPTION, *De la Toge á la Bure, Le T. R. P. Jean Charles de Ste. Ane, Passioniste (Monsieur Armand de Pichard de la Tour. Ancien Conseiller à la Cour de Bordeaux 1830-1913)*. Tonneins (Lot- et-Garonne) 1916.

²⁰⁶ El principal de ellos era la publicación de las *Cartas de N. S. P.*, cosa que impidió la I Guerra Mundial.

Si bien el decreto abría un campo rico de posibilidades y de esperanzas, las realizaciones del sexenio no respondieron a tales esperanzas. La Curia General no se preocupó de concretar la manera adecuada de llevar a la práctica lo dispuesto en el decreto; Y las Curias Generales siguieron su ejemplo. Sin embargo, aquel decreto empezó a obrar silenciosamente como pequeño fermento²⁰⁷.

El Generalato del P. Silvio dejó un perenne recuerdo en la Congregación por la publicación de los cuatro volúmenes de las *Cartas de N. S. P*²⁰⁸.

3- El Rvdm. P. León Kierkels

El personaje providencial que introdujo en la Congregación el estudio científico de la Pasiología fue el P. León del Sagrado Corazón de Jesús (Kierkels)²⁰⁹. Como sucesor del P. Silvio, el P. León Kierkels se dedicó más de lleno a fomentar el estudio de la Pasiología. Se ocupó del tema de la Pasión y de la Pasiología por primera vez como

²⁰⁷ Es una cosa llamativa que en el Capítulo siguiente de 1925, en el cual fue elegido Prepósito General el P. León, no se desarrollara mayormente la propuesta de 1920 sobre la Pasiología. En dicho Capítulo no se hizo alusión alguna a lo decretado en el Capítulo precedente. Solo se dio un nuevo decreto sobre las librerías de nuestros retiros, insistiendo en la formación de selectas bibliotecas de la Pasión. Decía así el decreto 15: “*El Venerable Capítulo considera como digno de loa y cosa que ha de recomendar a todos los Superiores, que en cada casa de la Congregación se forme una biblioteca compuesta por obras escritas por los religiosos de la Congregación o que traten de la Pasión de Cristo*”. “*Ven Capitulum valde laudabile et superioribus commendandum iudicat propositum ut in quavis Congregationis domo, bibliotheca constituatur ex libris tum a sodalibus nostris editis, tum de Christi Passione tractantibus*”. (Cfr *Bollettino*, 1925, p. 172).

²⁰⁸ El P. Silvio dio gran importancia a esta publicación, como base de retorno a las fuentes de la Espiritualidad Pasionista. Sobre el interés del P. Silvio por la publicación de *Lettere*, es significativo el siguiente recuerdo de tradición. Al P. Amadeo Cassetti, que tenía preparados los originales de las Cartas para su publicación solía insistir con frecuencia diciéndole: quiero dejar este recuerdo a la congregación. Para más datos, cfr. P. BASILIO DE SAN PABLO: *La Espiritualidad Pasionista en el Magisterio de San Pablo de la Cruz*, Madrid, 1961, p. 113ss. Mas al día, la reciente edición crítica de las CARTAS por el P. Fabián Giorgini, C.P. En su generalato se funda las principales revistas de la Pasión. La más antigua es *Te Croos* (1910) seguida del *Pasionario* (Bilbao 1916). En 1921 aparece *Il Crocifisso*. El mismo año empieza a publicarse *The Sign*. En 1922 en Brasil nace *O Calvario*. En Francia la revista *Passioni- Sta*, fundada en 1914, se cambia en 1926 en *la Revue de la Passion*. En 1924 aparece en Bélgica *Kruyis en Liedfe*. En 1932 se funda *Il piccolo Araldo del Crocifisso*. En 1936 *Ecos de San Felicísimo* (Bilbao) se cambia en REDENCIÓN. El mismo año en Zaragoza nace EL LÁBARO.

²⁰⁹ El P. León nació el 12 de diciembre del 1882 en Baexem (Holanda). Profesó el 23 de mayo de 1899 en Ère. Y pasó a estudiar a Latané (Francia). En 1903 fue de los expedicionarios que con el P. Juan Carlos se dirigieron a fundar Betania. Se ordenó el 22 de diciembre de 1906 en Brujas. Cursó sus estudios teológicos en Betania (Jerusalén) recién fundada en 1903 por el P. Juan Carlos de Santa Ana, religioso de la Provincia del Sagrado Corazón de Jesús. La permanencia en Betania y la cercanía del Convento con la Escuela Bíblica de Jerusalén desarrolló en el P. León el amor al estudio serio y científico de las disciplinas teológicas. Continuó aquella línea de estudios como Profesor de Filosofía y Teología en Estudio Teológico Internacional de los Santos Juan y Pablo en Roma, durante los años 1907-1915. En 1915 fue nombrado Secretario General de la Congregación, y en el Capítulo General de 1920 fue elegido Procurador General. En 1925 asumía el supremo cargo de General de la Congregación. Meses antes de terminar el sexenio de su generalato, en 1931 fue nombrado por Pío XI Delegado Apostólico de las Indias Orientales (India, Ceilán, Birmania). Con la independencia de la India en 1948, el 2 de julio del mismo año fue nombrado por Pío XII Internuncio Apostólico para la India. Retirado de sus responsabilidades en 1952, fijó su residencia en Roma en 1952. El 7 de noviembre de 1957 moría en Roma a la edad de 75 años.

general en su circular conmemorativa de XVI Centenario de la Invencción de la Santa Cruz (326). En esta Circular después de exhortar a todos los Religiosos a una intensa y operante devoción a la Pasión en el apartado dedicado a los Estudiantes, formulaba su promesa de dar cumplimiento al Decreto 17 del Capítulo General XXXI. *Mas de qué modo deben realizar nuestros jóvenes el estudio de Cristo Crucificado en conformidad con el decreto XVII Capítulo General XXX, lo determinaremos en otro documento*²¹⁰.

Más de propósito tocó el tema en la circular de los estudios del 28.02.1928. En esta *Charta Magna* de la renovación de los estudios eclesiásticos en nuestra Congregación, volvía el P. León a repetir su promesa de dar normas amplias sobre el estudio de la Pasión, inculcando al mismo tiempo, la obligación ya vigente de los cursos de la Pasiología: *Mas no parecerá ocioso traer a la memoria los decretos de las Reuniones Generales respecto el estudio sobre la Pasión de Cristo Crucificado, a realizarse en teología ascética y mística. Sobre el estudio de la Pasión del Señor, volveremos de intento en otra ocasión*²¹¹.

Si la circular sobre los estudios fue la *Charta Magna* sobre el tema, con más razón cabe decir de la circular del 25 de febrero de 1930 sobre los estudios Pasiológicos en la Congregación. Con esta carta daba comienzo la nueva serie de *Acta Congregationis*, sustituía al anterior periódico oficial de la congregación que había sido el *Bollettino* desde 1920.

Por su capital importancia, vamos a ofrecer aquí un resumen de los principales capítulos tratados en esta Circular.

Consta la carta de 71 secciones o puntos. Después de una amplia introducción que abarca los números 1- 4 (argumento a tratar; excelencia del tema; fijación del tema; ampliación del tema)²¹², comienza en el n.º 5 a presentar la manera de proceder al estudio de la Pasión en los diversos grados de formación de la formación sacerdotal: 1. En el Noviciado (n.º 5); 2. En Filosofía (estudio Sintético, n.º 6); 3. Estudio Analítico, n.º 7-10). 4. Curso teológico (nn. 11-64); 5. Año de Elocuencia (n.º 65).

El n.º 8 expone los temas a estudiar en la parte analítica del estudio de la Pasión, comenzando la Pasión en el orden Especulativo, mientras en el n.º 9 expone el mismo estudio de la parte práctica.

Después de haber presentado sintéticamente un plan tan vasto, pasa en los siguientes nn. a exponer la manera práctica de incluir todas esas aplicaciones en el curso teológico, dando oportunamente la bibliografía del tema. Es lo que hace en los nn. 11-65. En el n.º

²¹⁰ “Quomodo vero juvenes Nostri in studio Christi Crucifixi apte versari debeant juxta Capituli Generalis XXXI Decret. XVII, aliis litteris, statuemus”. (Cfr. *Bollettino*, 1926, p. 105).

²¹¹ “Supervacaneum demun non videtur etiam ad memoriam revocare Comitiorum Generalium Decreta quoad stadium de Christi Domini Passione, de mystica et ascetica theologia insumendum; ad studium de Passione Dominica alias ex professo revertemur”. Cfr. *Bollettino*, 1928, pp. 76-78.

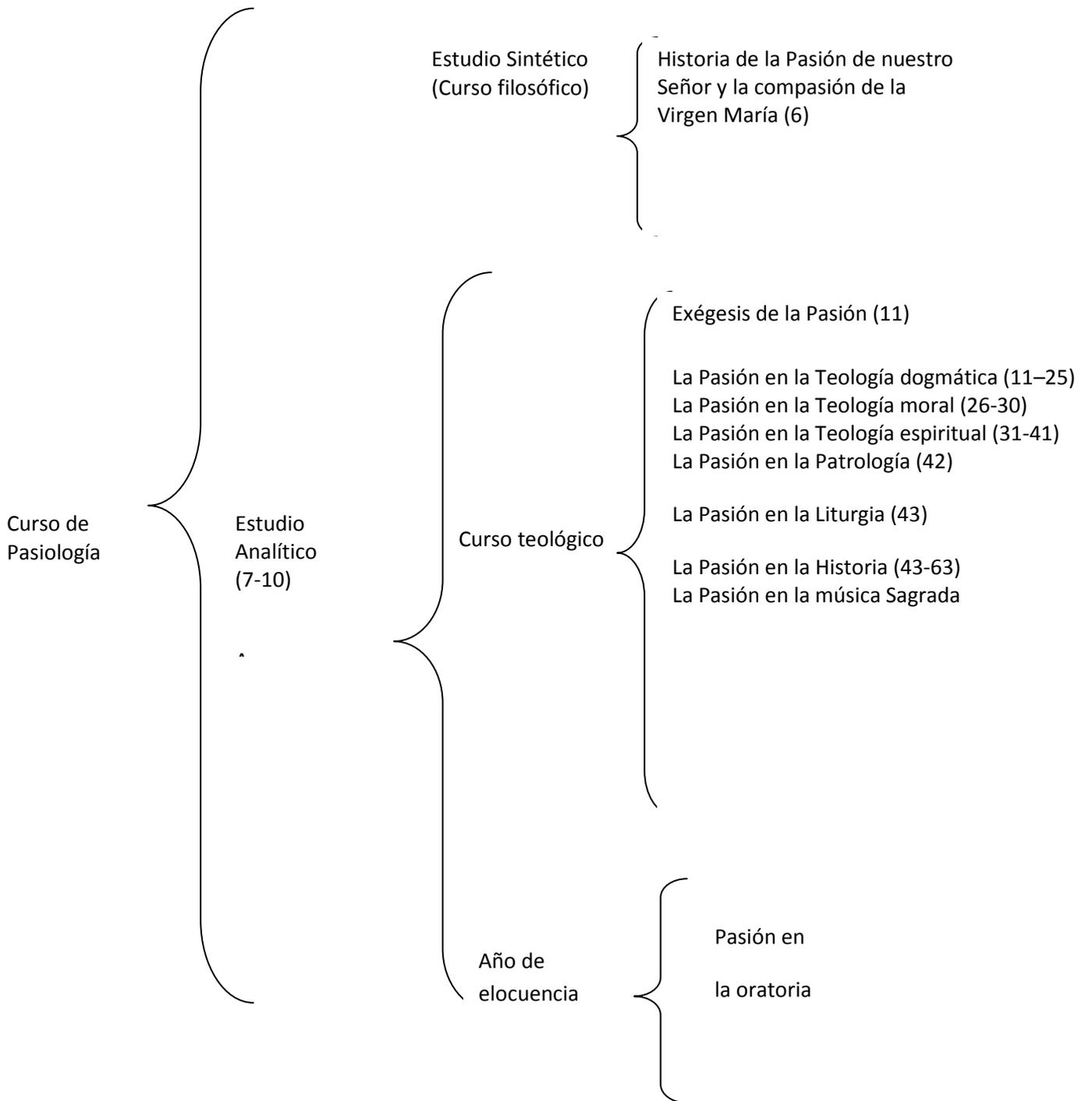
²¹² Scribendi argumentum; argumenti praestantia; argumenti determinatio; huius studii amplitudo (nn 1-4).

66 presenta un esquema de distribución de los diversos temas en el curso de la carrera eclesiástica, comenzando desde el noviciado hasta la conclusión del curso pastoral. En el n°. 67 ofrece una interesante serie de sugerencias para que el estudio de la Pasiología cobre gran incremento en la congregación. He aquí los principales: *1º la redacción de dos cursos de Pasiología por parte de cada lector, para su posible publicación: exhortamos a nuestros lectores -manteniendo la dependencia debida a los superiores- a que redacten por escrito sus clases sobre la Pasión, en conformidad con el programa expuesto. Estas clases podrán ser editadas en algunas de nuestras publicaciones, o ser editadas a cuenta de la Congregación en el caso que sean Juzgadas útiles para el bien de todos los religiosos*²¹³.

La segunda sugerencia era de más amplias proporciones: se trata de fundar un instituto de Pasiología bien en Betania, bien en el Monte Argentaro. De este modo, en forma gradual, se formará una colección de diversas monografías que podrán considerarse como partes o capítulos de una *Summa Passionis, Enchiridion* de una futura escuela de Pasiología que podría erigirse con el favor de Dios, en el Monte Argentaro o en Betania. De este modo se podrán preparar en dicha sede algunos sacerdotes seleccionados para la enseñanza de la Pasión, de cuya vivificante ciencia todos deberíamos ser unos laureados²¹⁴. Pero tan maravillosas perspectivas y sugerencias de una gran personalidad, no tuvieron continuidad. He aquí el esquema de la carta.

²¹³ “Lectores nostros hortamur, dependentia ab immediatis Superioribus servata ad suas de Passione lectiones scripto exarandas, succum dum programma supra expositum; quae quidem lectiones, vel edi poterunt in aliqua ex nostris ephemeridibus, vel publici juris fieri impensis Congregationis, si ad bonum totius Sodalitatis id utile visum fuerit”. Cfr *Acta Congr.* 1930, p. 59.

²¹⁴ “Sic gradatim collectio constituetur ex diversis monographiis, quas haberi poterunt ut partes seu capita *Summae Passionis* enchiridion futurae scholae Passiologiae, Deo favente in Monte Argentario aut Bethaniae quandoque constituendae, ut in ea delecti sacerdotes praeparentur ad magisterium Passionis, cuius vivificae scientiae nos omnes lauream consequi oporteret”. Cfr. *Acta Congr.* 1930, p. 59.



En este magnífico documento, el tema de la Pasiología aparece tratado desde un concepto englobante que llama la atención desde el mismo título: “Carta sobre la promoción del estudio de la Pasión de N.S.J.C.” Aunque es el documento que utiliza por primera vez la expresión *Pasiología*, no enfoca la nueva ciencia teológica desde el punto de vista solo intelectual o científico, sino que toma como punto de partida metodológico la palabra latina “studium” dotada de una semántica muy rica²¹⁵. Significa, ciertamente, *una atención intelectual*, que se realiza formalmente en el tratamiento científico de la Pasión. Pero también significa *devoción*, en el sentido de la entrega o consagración de la voluntad a una tarea. En tercer lugar, “studium” quiere decir: la *inclinación*, *el gusto*, y el *amor* que predomina en una persona, frente a un determinado objeto. En cuarto lugar alude al *interés* o *celo* que se pone en una tarea. La intención del autor es “hablar del estudio de la Pasión en estas cuatro acepciones²¹⁶”. Para el autor el “estudio de la Pasión” incluye los cuatro sentidos. Atendiendo a lo sustancial del “studium”, la cuarta acepción sería la más importante, en cuanto relacionada con el “interés” por el tema de la Pasión, que incluye lo intelectual, lo afectivo, lo devocional, y la entrega voluntariosa al misterio de la Pasión. Es verdad que luego, el autor se decanta por el estudio intelectual de la Pasión²¹⁷. Sin embargo, esta preferencia metodológica no anula la definición del “estudio de la Pasión”, en su cuádruple sentido. En los decenios siguientes aparecerá cada vez más patente la necesidad de diferenciar los cuatro sentidos del “estudio de la Pasión”. En efecto, siempre ha estado latente la tensión histórica al interior de la Congregación entre la comprensión de la Pasiología en el sentido intelectual del “studium”, y las otras acepciones de la palabra, más relacionadas con el interés por la Pasión en sentido general, de “vivencia”. Lo cierto es que la ambigüedad entre la Pasiología como estudio intelectual, y el “estudio de la Pasión” como actividad compleja que incluye lo vivencial, tardará mucho tiempo en aclararse.

4- La herencia del P. León Kierkels

En el Capítulo de 1931 presidido por el Excmo. y Rvdmo. P. León Kierkels, ya consagrado Arzobispo de Salamina y nombrado Delegado Apostólico de la India, se dio un decreto que obligaba a las Curias Provinciales a confeccionar pequeños Manuales

²¹⁵ “En primer lugar «estudio» se emplea para designar la atención intelectual; de ahí el estudio del derecho, de la filosofía, etc. En segundo lugar significa la devoción, que es «el estudio y la voluntad con la cual nos dedicamos a alguna cosa y como que nos consagramos a ella». En tercer lugar significa la inclinación, el gusto, el amor que predomina; así se dice: «me apasiona la historia, la caza, la oratoria», etc. Por fin, en cuarto lugar, expresa la intención del ánimo, o la diligencia y el celo por realizar alguna cosa; en este sentido escribe Cicerón: «el estudio es la ocupación asidua y vehemente del ánimo en una cosa, hecha con una gran voluntad» (P. León KIERKELS, *Carta sobre la promoción del estudio de la Pasión de N.S.J.C.*, n. 3).

²¹⁶ El sentido dinámico-intelectual del original latino, se conserva en el español, si bien limitado a la actividad intelectual: “Esfuerzo que pone el entendimiento aplicándose a conocer alguna cosa, y en especial trabajo empleado en aprender y cultivar una ciencia o arte” (Diccionario de la RAE).

²¹⁷ “Nos interesa hablar acerca del estudio de la Pasión en estas cuatro acepciones, comenzando por la primera, e. d. por el estudio intelectual, que constituye la finalidad principal de esta nuestra carta (n. 3).

que pudieran servir de texto para la enseñanza de los diversos tratados de Pasiología. El Decreto n. 7 decía: “*El Ven. Capítulo, adhiriéndose a cuanto había escrito el Rvdmo. Prep. General P. León del Sdo. Corazón en la óptima carta dirigida a toda la Congregación el 25 de febrero de 1930 sobre el estudio de la Pasión, encargó a cada una de las Curias Provinciales se confeccionasen pequeños manuales de forma esquemática para cada uno de los cursos escolásticos, y que deberán presentarse al próximo Capítulo General.*”²¹⁸

El programa era magnífico. El Capítulo hizo lo que estaba de su parte para que las iniciativas del P. León tuvieran continuidad. En el Capítulo resultó elegido General el Rector de la Scala Santa, P. Tito de Jesús. Como fruto inmediato de la Carta sobre la Pasiología hay que mencionar la primera tesis pasiológica que se defendió en la Congregación. Su autor fue el P. Fausto (José) Martín Martín *Sobre la grandeza del dolor de Cristo en la Pasión*²¹⁹. Durante el sexenio se publicaron también otras obras de interés. La primera se debió al P. Modesto de San Estanislao. Al año de haberse dado el decreto sobre los Manuales de la Pasiología aparecía su libro: *Summa Passionis D. N. J. C. ex authenticis operibus d. Thomae Aquinatis ad unguem deprompta*²²⁰ que recoge todo cuanto sobre la Pasión se halla en las obras de santo Tomás. Divide el autor su trabajo en seis partes y dos apéndices. En la I recoge los textos que exponen los Vaticinios de la Pasión contenidos en el AT; la II trata de la Historia de la Pasión según los comentarios del Santo a los Evangelios de Mateo y Juan. La III hace otro tanto con *la Catena Aurea* a los 4 evangelios; la parte IV recoge los comentarios del Santo a las Epístolas de san Pablo en sus textos pasiológicos; la V recoge los textos del Aquinate en *la Summa Theologica*; la parte VI hace otro tanto con los textos símbolo de los Apóstoles y lo Sermones del Santo. Los apéndices resumen las principales afirmaciones del doctor Angélico sobre la Pasión (I) y dan un orden alfabético para uso de los predicadores (II). La obra más que una Summa es un fichero de textos pasiológicos en santo Tomás, sin ninguna elaboración personal. Es de advertir que una laguna bastante importante de este libro es la omisión de textos de la *Summa contra Gentes*.

La obra que mejor respondió a los deseos de los PP. Capitulares, fue el manual titulado *Praelectiones historicae Passionis D. N. J. C.*²²¹ Lo publicaba el P. Germán del S. Corazón de Jesús, (Baiocchi) en el XIX Centenario de la Redención (1933) en tres volúmenes. Desarrolló solo la Historia de la Pasión. Sirvió de texto en muchos

²¹⁸ “Ven. Capitulum iis inhaerendo quae optima Rdmus. P. Praep. Generalis Leo a s. Corde Jesu, datis ad universam congregationem litteris sub die 25 februarii 1930, scripserat de studio Passionis, singulis Provincialibus Curiis munus committit enixe curando, ut parva manualia schematica por singulis cursibus Scholasticis parentur futuro Generali Capitulo exhibenda”. Cfr. *Acta Congr.* 1931, p. 214.

²¹⁹ *De doloris Passionis Christi magnitudine*. Angelicum, 1931. Inédito conservado en el Archivo General de Roma.

²²⁰ Romae, 1932. Recientemente se ha hecho una nueva edición de la obra exactamente igual a la primera de 1932.

²²¹ PASSIONIS DOMINI NOSTRI IESU CHRISTI PRAELECTIONES HISTORICAE AD USUM SCHOLARUM REDACTAE. VOLUMEN I, CENA BETHANICA AD IESU CHRISTI COMPREHENSIONEM. Romae, ex typographia augustiniana, 1933. En los años 1934 y 1935 aparecieron en la misma editorial y en el mismo formato los tomos II y III que completaban la obra.

Filosofados de la Congregación. El método seguido en este Manual es el indicado y sugerido por el P. León en su Carta: Pasiología sintética y Pasiología analítica. El autor intenta ofrecer, con feliz resultado, una obra sintética de Pasiología histórica, para el curso filosófico²²².

En el Capítulo General de 1937 salió elegido General el P. Tito de San Pablo de la Cruz. Los años de su generalato fueron muy difíciles. La II Guerra Mundial trajo dificultades para el gobierno de la Congregación. El P. Tito -a diferencia de su predecesor- era un intelectual. Pero su especialidad no era precisamente la Teología de la Pasión. Eminente en el Derecho de Religiosos y largamente entrenado en la burocracia romana durante los sexenios de su oficio de procurador General no estaba preparado para emprender trabajos especiales en el campo de Pasiología. Sin embargo su aportación al trabajo científico a favor de la Congregación fue muy notable. En 1946 publicaba en Turín su obra jurídica titulada *Expositio historica juris particularis Congregationis Sanctissimae Crucis et Passionis D.N.J.C.* En 1949 publicaba su colección de textos espirituales de S. Pablo de la Cruz titulada *Vox Patris* y quedan en los Archivos de la Curia General cantidad de textos manuscritos sobre la historia del texto de las Reglas, etc., que han servido luego en gran manera para la edición crítica de las Constituciones del P. Fabián Giorgini. Pero en el campo de la Pasiología, la actuación del jurista P. Tito y su Generalato fue casi nula.

Al ciclo Kierkels pertenece el P. Basilio Izco²²³, el más grande pasiólogo de España el teólogo neo-escolástico, y el que mejor expuso el dogma de la redención. Aunque murió en 1968, su producción pasiológica pertenece -metodológicamente- al mundo de las preocupaciones del P. Kierkels.

Muy pronto empezó el P. Basilio su trabajo pasiológico. Primeramente se distinguió como divulgador de los temas pasiológicos en la revista *El Pasionario*²²⁴. Sus artículos se centraron, en este primer tiempo, en una serie de artículos que desarrollaban aspectos

²²² El método del P. Germán tuvo numerosos imitadores. De hecho es la parte de la Pasiología más desarrollada en la Congregación. En 1940 el P. Tarsicio Silvetti publicaba como apuntes de estudiantes, sus *Appunti di Passiologia*: En 1959, con el mismo título aparecía un curso del P. Dámaso Racinelli, ambos de la Provincia de la Piedad. En la misma línea ofrecía el P. Juan María Lanci (Prov. de la Piedad) en 1957 un *Manual de Pasiología histórica* policopiado, de 112 págs. con el título de *Appunti di Passiologia*. La obra pretende servir de texto en los cursos del Liceo tal como se daban en su provincia, a lo largo de tres años, con una clase semanal. En forma breve y clara resume las principales cuestiones que se presentan en la aplicación de los textos narrativos de los evangelios. En 1964 publicaba en Recanati la segunda edición con el título de *Storia della Passione e Morte di Gesù Cristo* (Appunti di Passiologia). A la primera edición se le añadía una parte primera sobre las profecías del AT sobre la Pasión. En 1956 el P. Jesús López de La Lama componía en Mieres sus *Apuntes de Pasiología*, para uso de los estudiantes. Mas breve y sintético, el P. Basilio de San Pablo editaba el año 1968 un pequeño manual de HISTORIA DE LA PASIÓN DE CRISTO (Editorial Stvdívm, Madrid 1968).

²²³ Nació el P. Basilio Izco de San Pablo en Añorbe (Navarra) 23.12.1888. Profesó el 24.12.1905. Se ordenó de sacerdote el 11.04.1911. Enseñó primero filosofía en Peñaranda de Duero (Burgos) y luego teología en Mondoñedo y Deusto. En 1923 fue destinado a la fundación de Madrid. Su pensamiento soteriológico fue presentado por el P. Monsegú en el Congreso LA SAPIENZA DELLA CROCE (I, pp. 32-321) con el título *L'efficacia oggettiva della passione nel sacrificio di Cristo secondo Basilio di San Paolo della Croce*.

²²⁴ Fundado en Bilbao en 1916, se trasladó su dirección a Santander en 1923.

sistemáticos sobre la Pasión²²⁵. Después de la guerra Civil, se encendió en España un entusiasmo teológico nuevo. La residencia en Madrid permitió al P. Basilio colaborar con las nuevas iniciativas que surgían en la capital. Desde 1941 entró a formar parte de *la Sociedad Mariologica Española*, y desde 1942 participó en las *Semanas Españolas de Teología*. El primer tema que abordó fue el del sacrificio como elemento formal unificante de todos los aspectos de la Redención²²⁶. Extendió su interés a la Misa como realidad sacrificial²²⁷. Inmediatamente entró en el estudio de los grandes sistemas teológicos sobre la redención, comenzado por Rivière²²⁸. La publicación de *Humani Generis* le inspiró un trabajo sobre el irenismo en soteriología²²⁹. Al centenario de Calcedonia se lanzó a estudiar los aspectos kenóticos de la *Sempiternus Rex*²³⁰. El interés por los manuales de teología le llevó a someter a crítica el desarrollo del tema soteriológico en los mismos²³¹. La serie se cerró con el tema de la antropología en la soteriología con un trabajo en 1955²³² y otro en 1960²³³. Al final de su vida advirtió los puntos débiles del sistema escolástico²³⁴. A lo largo de su vida intelectual, desarrolló los aspectos de la Pasiología según el método enciclopédico descrito por la Carta sobre el Estudio de la Pasión. Su figura es digna de colocarse junto a la del P. Serafín, como uno de los más grandes pasiólogos de la Congregación.

²²⁵ Comenzó ya en 1916 con una larga serie titulada: *La Cruz... ¿con que la sustituiréis?*, que le ocupó los años 1916-1925, Ver "El Pasionario", n. 3, pp. 69-71 (1916); n. 7 (1916), pp. 202-206; n. 8 (1916), pp. 236-241; n. 9 (1916), pp. 261-265; n. 10 (1916) pp. 339-343; año 1917, pp. 17-20; 39-41; 71-73; 169-171; 242-245; 275-277; 302-306; 1918, pp. 103-106; 187-191; 257-260; 422-428; 1919, pp. 44-48; 204-207; 266-269; 333-337; 1920, pp. 11-15; 251-256; 512-516; 1921, pp. 48-52; 166-171; 338-342; 448-455; 1922, pp. 167-171; 453-456; 1923, pp. 12-16; 52-55; 137-139; 211-216; 330-335; 450-453; 1924, pp. 163-171; 292-297; 368-374; 1925, pp. 51-56; 167-172. Continuó con una serie de contenido más teológico, titulado *Aspectos dogmáticos de la Pasión*. Ver "El Pasionario" (1928), pp. 323-325; 363-366; 403-407; 443-446; (1929), pp. 7-10; 54-57; 106-111; 150-155; 247-250; 291-294; 342-345; 387-389; 435-438; 483-488; 531-534. Le siguió otro igualmente teológico: *El Misterio de la Redención en San Agustín*, ver "El Pasionario", marzo de 1930 a enero de 1933. A continuación vino la serie dedicada a *La Devoción de la Pasión de Cristo*. Fue un verdadero estudio ascético-teológico en 18 capítulos en "El Pasionario" en febrero de 1933 a febrero de 1944. Se prolongó la colaboración en una quinta serie de artículos editoriales sobre *La Actualidad social de la Pasión de Cristo*. (De 1944 a 1950).

²²⁶ *Jerarquía entre los elementos de mérito, satisfacción, sacrificio y corredención, en la cooperación de María a nuestra reparación*, en "Estudios Marianos", 2 (1943), pp. 271-317. *El elemento penal en la satisfacción de Jesucristo*, "Semana Española de Teología". Instituto F. Suárez, Madrid, 1943.

²²⁷ *La Iglesia formalmente ofrenda en el Sacrificio de la Misa*, ib., 1946.

²²⁸ *El doctor Juan Rivière, teólogo de la Redención*, ib., 1949, "Rev. Esp. Teol." (1956), pp. 79-103.

²²⁹ *Irenismo en Soteriología. Un caso típico de relativismo dogmático*, en "XI SEspT", Madrid, 1952, pp. 455-503. C.S.I.C.

²³⁰ *Un intento por compaginar la doctrina kenótica con las definiciones del Calcedonense a la luz de la Encíclica "Sempiternus Rex"*, en "XII SEspT", Madrid, 1953; pp. 627-679.

²³¹ *Si nuestros textos de Soteriología responden a las necesidades de la Teología*, en "XIII SEspT", 1954, pp. 475-510. C.S.I.C.

²³² *Hacia una Soteriología antropocéntrica* en "XV SEspT", Madrid, 1955, pp.449-483. C.S.I.C.

²³³ *Esbozo de una Soteriología humanista* en "Miscelánea Comillas; Collectanea Theologica. Al Padre J. M. Salaverri en el cincuentenario de su vida religiosa". Univ. Pontif. de Comillas, Santander, 1960, pp. 43, 3-459.

²³⁴ *El silencio del Vaticano II sobre la satisfacción de Cristo*, RENOVATIO 3 (198) 195-234.

Además de la teología de la Pasión se interesó por la compasión Mariana²³⁵, la Espiritualidad Pasionista, la figura de san Pablo de Cruz y la hagiografía Pasionista. Su método fue escolástico. El interés de su Pasiología se centró en el sacrificio de Cristo. No lo estudió desde las perspectivas nuevas como las del P. De La Taille, sino desde la pura tradición tomista. Para cuando salió su libro capital, la teología del sacrificio estaba completamente en crisis y pronto se convirtió en uno de los aspectos de la teología de la Pasión caídos bajo sospecha²³⁶. En los primeros años del posconcilio (1968) el P. Monsegú editó también una breve síntesis de la teología de la pasión²³⁷. En esta obra se recoge la doctrina tradicional sobre la teología de la Redención. También al final el P. Zoffoli tocó el tema de la Pasión en algunas obritas de tipo pastoral²³⁸.

5-Después de la II Guerra Mundial

Al final de la II Guerra Mundial, las circunstancias históricas de la Congregación eran parecidas a las de la I Guerra, en 1920. También en este momento histórico había estado presente la cruz. La II Guerra Mundial fue un sufrimiento colectivo enorme para muchas Provincias de la Congregación. Al año de terminarse la contienda se reunió el Capítulo General de las grandes renovaciones en materia de estudios. Pero no fueron las naciones contendientes las que aportaron iniciativas. Un General argentino y un Prefecto de Estudios español serían los artífices de la renovación. Sus iniciativas decidieron el futuro de los estudios hasta el Vaticano II. También en esta ocasión la renovación de la Pasiología estuvo animada por el mismo interés vital íntimo de la Congregación, en el sentido en que lo entendía Kierkels al hablar del “studium Passionis”. Dos campos ocuparon el interés de la Curia General: los estudios en general, y la Pasiología en particular.

En esta nueva época la Pasiología entra en la fase de la reflexión científica. Por eso la etapa posterior a la II Guerra Mundial es una etapa dominada por el deseo de progresar en todas las ciencias eclesiológicas. En este marco encaja el interés nuevo por la Pasiología.

Uno de los puntos principales del programa del nuevo General P. Alberto fue el de reanudar las iniciativas pasiológicas del P. León, que desde el lejano 1931 no habían tenido la adecuada aplicación. La primera medida que tomó fue la de formar una Comisión especial encargada de dicha renovación. La finalidad de esta comisión era

²³⁵ La síntesis final de esta visión fue su libro póstumo CLAVE SACRIFICIAL DE LA REDENCIÓN. *Estudio comparativo de las dos estructuras de la soteriología a la luz del Concilio II*, obra editada por el P. Bernardo Monsegú, CP. Madrid, Stvdivm, 1975.

²³⁶ Sobre “*las teologías bajo sospecha*” en materia de la Redención, ver Olegario G. DE CARDEDAL, *Cristología* en SAPIENTIA FIDEI, 24, BAC, Madrid, 2005, pp. 535-543.

²³⁷ *Él y su Pasión* (El Pasionario, 1968).

²³⁸ *La Passione mistero di salvezza*, Vicenza, 1966; *La Passione di Cristo nella Bibbia*, Cittadella di Padova, 1977; *Mistero de la Sofferenza di Dio? – Il pensiero di S. Tommaso*, Roma, 1988.

promover los estudios en general, y de la Pasiología en particular²³⁹. Estaba integrada por seis Padres, incluido el Presidente P. Alústiza como Prefecto General de Estudios. Eran los siguientes: Bernardo Monsegú (España)²⁴⁰, Estanislao Breton (Francia)²⁴¹, Marcelo Claeys (Bélgica), Gerardo Sciarretta²⁴² (Italia) y el P. Bernardo Thijssen (Holanda)²⁴³. La dirección de la Comisión estuvo en manos del P. Juan María Alústiza, Prefecto General de Estudios²⁴⁴. Para la ejecución de los planes de la nueva Comisión, el P. Juan María recorrió diversas Provincias, conferenciando con los Profesores y Estudiantes de Europa, en demanda de consejo y sugerencias para la elaboración de un mejor programa de estudios y fomentar más provechosamente el estudio de la Pasiología²⁴⁵. La visita a las Provincias tenía también la finalidad de interesar a los Provinciales para que enviaran jóvenes Estudiantes a Roma²⁴⁶. Por su parte, los comisionados se entregaron con ardor a su tarea. Los que ya eran licenciados, se pusieron a cursar el doctorado en sus respectivas especialidades²⁴⁷. La presencia de

²³⁹ El comunicado oficial del 12 de enero decía lo siguiente: «*La Curia General con fecha del 12 de enero de los corrientes, y con el fin de proveer de la mejor manera al provecho de nuestros Estudiantes, decidió conceder al M. R. P. Juan María de la Sagrada Familia, III Consultor General, y Prefecto General de Estudios, algunos consejeros cuya función sea promover tanto nuestros estudios en general, como el estudio de la Pasión en particular*». «*Eadem Curia Generalis die 12 Ianuarii vertentis anni, ut studiorum nostrorum profectui aptius provideatur, Adm. R. P. Ioanni Mariae a s. Familia, III Consultori Generali et Studiorum Praefecto, consiliarios quosdam adiungere statuit quorum munus sit, sub eiusdem Praefecti directione, tam studia apud nostros in genere, quam Dominicae Passionis studium in particulari promovere*». Cfr. *Acta Congr.* 1948, p. 15.

²⁴⁰ Publicó sus tesis en 1954. *Fundamentos filosóficos del Humanismo de Juan Luis Vives*.

²⁴¹ El P. Breton era ya doctor desde diciembre de 1947.

²⁴² El P. Gerardo Sciarretta consiguió el doctorado el mismo año 1948, con su tesis *La Passione di Cristo causa efficiente della salute nella sintesi teologica di S. Paolo*.

²⁴³ El P. Bernardo Thyssen era doctor desde 1931. Su tesis era indirectamente pasiológica: «*De Compassione Beatae Mariae Virginis ut fundamentum ipsius Mediationis*». Este Padre se distinguió en el trabajo de la renovación de las Constituciones decretada por el Capítulo General XXXVI de 1952, presidida la Comisión primero por el P. Elías Olázar. Nombrado el P. Elías obispo auxiliar del Vicario Apostólico de Yurimaguas, le sucedió el americano P. Formica. A su muerte, el P. Bernardo asumió la presidencia de la Comisión. El nuevo texto recibió en 1959 la aprobación de Roma por la bula papal *Salutiferos Cruciatas*.

²⁴⁴ El P. Juan María Alústiza de la Sagrada Familia había nacido en Gabiria (Guipúzcoa) el 09.12.1894. Profesó en la Congregación el 02.02.1911. Destinado a estudiar en el Teologado Internacional de Roma, fue allí mismo ordenado el 10.02.1918. Volvió a Roma como profesor y Director de los Estudiantes en los años 1926-1932. Se inscribió en la Universidad Lateranense para obtener la Licencia en Derecho Canónico (1930), y el doctorado (1931) siendo el primer doctor de las Provincias españolas. Su permanencia en Roma coincidió con la fermentación de ideas pasiológicas que suscitó la publicación de la Carta del P. León sobre la Pasiología en 1930.

²⁴⁵ Entre los profesores que visitó en España, estaba en Deusto el P. Estanislao Aguirre el cual procuró al P. Juan María, no solo sus valiosos consejos, sino también unas carpetas de estudios sobre el tema de la Pasión. El P. Estanislao Aguirre fue el primer universitario español de Roma. Se inscribió en el Bíblico en 1925. Fue también el primer escritorista español, y formó con el P. Jacinto del Santísimo Crucifijo, el dúo de los primeros biblistas de la Congregación. El P. Estanislao, destinado como profesor al Filosofado de Tafalla en agosto de 1948, puso en práctica los deseos del Prefecto General de Estudios. Dirigió las clases de Pasiología en dicho Filosofado los años 1948- 51, y continuó la enseñanza de la misma disciplina en Villarreal de Urrechua en los años 1952-1954. Ver A. M. ARTOLA, *Mons. Elorza, Guía de almas*, Lima, 2009, pp. 95-104. El mismo interés surgió en otras Provincias españolas, a raíz de la visita del P. Alústiza.

²⁴⁶ Este contacto personal procuró la reacción positiva de los Provinciales que mandaron para aquel curso 30 estudiantes a Roma.

²⁴⁷ El Presidente de la Comisión, P. Alústiza, era ya desde 1931 doctor en Derecho, lo mismo que el P. Bernardo Thyssen. Como ya se ha dicho, el P. Breton lo era desde diciembre de 1947. El P. Sciarretta, en

estos veteranos ya licenciados ofreció estímulo y orientación a los nuevos universitarios. Ellos fueron el fermento de la nueva época de los estudios que se abría en Roma²⁴⁸.

Los efectos se notaron bien pronto, comenzando por la elaboración de las disertaciones doctorales presentadas en las diversas Facultades universitarias²⁴⁹. Influyeron también en la renovación de los estudios como formadores del Teólogo Internacional de Roma²⁵⁰.

La segunda tarea de la Comisión era promover el estudio de la Pasiología. La etapa pasiológica que se abrió con la Carta del P. Kierkels fue solo de programación y de estímulo. Con el P. General Alberto Deane empezó la concientización científica en materia pasiológica. Los resultados inmediatos en este campo no fueron tan llamativos como en los estudios en general, pero se dieron también serios intentos científicos. En los años precedentes solo se habían publicado Manuales de Pasiología histórica. Era necesario lanzarse a una forma nueva de elaborar la Teología de la Pasión. Al estudio de la teología escolástica de la Redención, sucedió el interés por la Teología Bíblica, y surgió una nueva orientación en los estudios sobre la Pasión²⁵¹. El P. Sciarretta se propuso estudiar el tema de la Redención como causa eficiente de la formación de la Iglesia²⁵². Elaboró una tesis de teología bíblica, pero el punto de partida era magisterial (Mystici Corporis), y de teología tomista (la redención como causa eficiente)²⁵³. El P.

el mismo año 1948. Más tarde, el P. Monsegú. Las primeras tesis publicadas por Breton y Sciarretta, marcaron la pauta para los decenios siguientes.

²⁴⁸ El alma de toda esta renovación era el Prefecto General de Estudios, P. Juan María Alústiza, que era también el Director de los Universitarios, con el P. Breton como Vice-Director. La Prefectura de Estudios, con el asesoramiento del P. Breton y otros Profesores, estructuró una amplia biblioteca de materias teológico-filosóficas en la planta baja de la nueva ala. Allí se instalaron las colecciones teológicas más importantes y la literatura teológica más valiosa de la producción internacional contemporánea. Era un modelo de biblioteca para un centro de estudios que empezaba con un entusiasmo que quizá nunca más se ha dado en la historia de la Congregación.

²⁴⁹ El medio siglo de estudios de especialización romana que ha corrido desde aquellos cursos ha puesto en evidencia la trascendencia de aquella decisión de crear un centro de universitarios de toda la Congregación en Roma. Quizá nada haya influido tanto en la elevación del nivel intelectual de la Congregación entera como esta iniciativa.

²⁵⁰ El P. Marcelo fue Director de los Estudiantes. El P. Monsegú enseñó la Moral y Sciarretta, la Dogmática. El P. Breton empezó a enseñar en Propaganda Fide.

²⁵¹ En 1948 defendió su tesis sobre la Cruz y la Iglesia, desde la Biblia (*La Croce e la Chiesa nella teologia di S. Paolo*. Officium Libri Catholici, Roma, 1952). Todavía la Tipografía de San Gabriel no se había lanzado a semejantes publicaciones. La obra fue objeto de elogiosas recensiones por revistas como REVUE DES SCIENCES PHIL. ET THÉOLOGIQUES (cfr. 1953) y la REVUE BIBLIQUE (1954, pp. 290-291).

²⁵² Partiendo de la encíclica *Mystici Corporis*, que atribuía a la Pasión la complementación de lo iniciado en la encarnación, se propuso profundizar desde san Pablo la naturaleza de dicha acción completiva. (p. 2). Para llevar a cabo su intento, consideró la noción de redención en san Pablo como la parte destructiva del pecado que tiene su aspecto positivo en la recapitulación de todas las cosas en Cristo. Para él, redención y recapitulación son una misma cosa (p. 12). Esta recapitulación se obtiene mediante la causalidad eficiente universal de la Pasión de Cristo. De ahí que el elemento que atrae la atención del autor sea la recapitulación (p. 186-187). La tesis estudia los aspectos sociales y corporativos de la Pasión.

²⁵³ Al P. Sciarretta se le anticipó el P. Breton en la publicación de su tesis *L' «esse in» et l' «esse ad» dans la métaphysique de la relation*, Roma, 1951.

Sciarretta fue también el primero que publicó una tesis de Teología Bíblica sobre la Pasión²⁵⁴. Después de las obras del benemérito P. Serafín, esta obra es la primera en desarrollar científicamente la Pasiología. Obra profundamente bíblica y, a la vez, estrictamente teológica²⁵⁵.

El mismo P. Gerardo anunciaba en la solapa de la colección Studi e Testi Passionisti de las Ediciones «ECO» una obra titulada *Introduzione alla Passiologia*. Durante años se esperó con impaciencia la aparición de la anunciada obra. Es de notar que el impulso recibido de esta primera generación posbélica marcó las pautas de la ciencia pasiológica.

Después del P. Gerardo el campo de la Teología Bíblica fue cultivado con especial interés por el P. Bernabé Ahern, el cual defendió en el Bíblico el 4 de diciembre de 1958 la tesis sobre la Pasión de Cristo en Filipenses 3, 10²⁵⁶. Aunque la tesis no se publicó, su autor fue el primer doctor en Sagrada Escritura en la Congregación. Al magisterio del P. Ahern se debe el interés por la teología bíblica de la Pasión que ha florecido más que en ninguna otra parte de la Congregación, en los EE.UU. de América.

A partir de esta época, los autores que trabajan sobre la Pasión se dividen en tres grupos. Unos profundizan el misterio mismo de la Pasión. De ellos el primero es el P. Sciarretta. El segundo grupo representa a los que estudian los aspectos místicos y espirituales de la Pasión. El mejor representante de este grupo es el P. Breton con *Mystique de la Passion*²⁵⁷.

En el tercer lugar están los que trabajaron principalmente sobre la espiritualidad pasionista tal como está personalizada por san Pablo de la Cruz y su Congregación. En este tercer grupo el representante más cualificado es el P. Brovotto con su obra sobre la *Muerte Mística en San Pablo de la Cruz*²⁵⁸.

²⁵⁴ Llevaba un prólogo del famoso teólogo bíblico P. Francisco Ceuppens, O.P. que había sido el director de la tesis. Fue seguramente este libro de planteamiento pasiológico el que indujo a Breton a publicar en 1954 su obra sobre *La Passion du Christ et les philosophies*, abriendo la serie de las publicaciones teológicas de la Tipografía «Eco» de san Gabriel. Los dos profesores eran muy amigos, y sintonizaban en los planteamientos pasiológicos.

²⁵⁵ Sin entrar en el análisis de sus posiciones diremos simplemente que es el modelo de lo que debe ser el trabajo pasiológico en manos de un teólogo dogmático tal como lo concebía el P. LEÓN: sin constituir una nueva ciencia denominada PASIOLOGÍA, valorizaba los aspectos pasiológicos de las diversas ramas de la Teología.

²⁵⁶ Cf. *Verbum Domini*, 37 (1959) pp. 26-31).

²⁵⁷ BRETON, St. *Mystique de la Passion. Étude sur la doctrine spirituelle de S. Paul de la Croix*, Paris, 1962.

²⁵⁸ BROVETTO, C., *Introduzione alla spiritualità di S. Paolo della Croce. Morte mistica e divina natività*, Eco, S. Gabriele (TE) 1955.

6-Decisiones institucionales

Los planteamientos reflexivos posteriores a la II Guerra Mundial, maduraron pronto, de modo que en el Capítulo de 1952 se tomaron decisiones bien importantes al respecto. La primera de ellas fue el proyecto de crear un Centro de Espiritualidad para la formación de los futuros Directores de Estudiantes y Maestros de espíritu²⁵⁹. La segunda tuvo como finalidad formar una Comisión especial para la puesta al día de las Constituciones de la Congregación²⁶⁰. Los lentos trabajos de la Comisión lograron su culminación cuando en 1959 fueron aprobadas las nuevas Constituciones mediante la Bula *Salutiferos Cruciatu*²⁶¹.

Otras metas alcanzadas por estos años fueron la formación de la Comisión Histórica de la Congregación²⁶², la institución de la primera Comisión de Estudios²⁶³ y la promulgación de la nueva *Ratio Studiorum*²⁶⁴. Todas las normativas de los años precedentes obtuvieron una sistematización definitiva al publicarse en 1959 la *Ratio Studiorum Generalis* que determinaba la aplicación de la constitución *Sedes Sapientiae* a los estudios de la Congregación. Este documento refleja la situación real de la disciplina pasiológica en la época inmediatamente preconiliar. «En los cursos de Humanidades, en Filosofía y en Teología habrá clases secundarias de Pasiología, y música sagrada según los programas a incluirse en la *Ratio Studiorum Provincial*»²⁶⁵.

²⁵⁹ «Ut a Curia Generali opportuniori modo quo fieri potest Schola de spiritualitate passionistica instituat, ad optimos Directores et Magistros spiritus habendos pro spirituali formatione iuventutis nostrae». (Decreto IV a) (Cfr. *Acta Congregationis*, XVII, 1952, p. 240).

²⁶⁰ Decreto V, (Cfr. *Acta Congregationis* XVII, 1952, p. 240). Era una decisión de gran coraje, que ninguna orden religiosa se atrevió a tomar por aquellos años anteriores a las reformas del Vaticano II.

²⁶¹ Letras Apostólicas del 1 de julio de 1959. (Cfr. *Acta Congregationis*, XX, 1959-1960, pp. 37-39).

²⁶² El 8 de septiembre de 1958 (Cfr. *Acta Congregationis*, XX, 1959-1960, p. 353). Con este acto la Historia de la Congregación entraba a formar parte, oficialmente, de la terna teológica de la que se hablará en el capítulo siguiente.

²⁶³ El 18 de septiembre de 1958, (Cfr. *Acta Congregationis*, XX, 1959-1960, p. 353).

²⁶⁴ 72 En mayo de 1953 el P. Prefecto General de Estudios había publicado una Circular en la que -entre otras cosas- decía lo siguiente sobre la Pasiología: «Como se ha hecho en algunas Provincias, la Pasiología se ha de dividir, desde ahora, de la siguiente manera: Durante todo el tiempo de los estudios de la Filosofía y de la Teología, se tendrá una clase semanal. En Filosofía, la historia de la Pasión tal como se contiene en los Evangelios. En la teología las clases se dividirán de la siguiente manera: durante dos años habrá clases de Pasiología Bíblica en las cuales se dará la explicación sobre algunas cuestiones especiales del Antiguo y del Nuevo Testamento, p. e., del Siervo de Yahvé, el Cordero de Dios, de la expiación, de la cruz, de la redención, la reconciliación, etc. Durante otros dos años se darán clases de Pasiología dogmática, en las cuales los lectores escrutarán con más profundidad de lo que se acostumbra generalmente en los cursos de teología dogmática lo que santo Tomás expone en la Parte III de la *Suma Theologica* quaestiones 46-54» (Cfr. *Acta Congregationis*. 1952-1953, p. 135). Al imponer estas normas, el P. Sebastián informaba que en pocas Provincias se cursaba la Pasiología íntegramente en los cursos de Filosofía y Teología. Y después de haber hecho un recuento de las notas enviadas en los años precedentes a la Prefectura de Estudios, manifiesta su decepción por los escasos frutos obtenidos en los 25 años siguientes a la promulgación de la Carta del P. León.

²⁶⁵ «En el Alumnato y en el Noviciado se han de poner los fundamentos del estudio de la Pasión de N. S. J. C. acomodando de la mejor forma las clases y las horas. Desde el curso filosófico se comenzará el estudio metódico. Durante todo el curso teológico este estudio se insertará en el contexto de los temas de las demás disciplinas teológicas que más se prestan». Esta fue la última intervención de la Congregación en materia normativa sobre la Pasiología.

Para cuando se publicaron todas estas normas, ya se había anunciado el 25 de enero de 1959 el Vaticano II y todos los planes se vieron sometidos a un cambio cualitativo. Pero las adquisiciones logradas por el espíritu de 1948 seguirían manteniendo su fuerza durante decenios.

Un campo de investigación nuevo en el ámbito de la Pasiología, lo abrió el P. Breton²⁶⁶ en 1954 con la publicación de su libro *La Passion du Christ et les philosophies*²⁶⁷. La obra es muy significativa para seguir el desarrollo ulterior de la Pasiología del P. Breton. Era la segunda obra de un miembro de la Comisión pasiológica de 1948. Ofrecía el modelo de lo que un pasionista puede realizar en materia pasiológica desde la propia especialización. Su aportación resultó muy positiva. Era difícil conjugar la Filosofía –sobre todo la Filosofía moderna– con la Pasión. Fue lo que hizo el P. Breton al publicar su hermosa obra en 1954. Un estudio de la Pasión en las Filosofías abría el campo para ulteriores prolongaciones en el campo de la Teología. Fue un libro que -a distancia de medio siglo- revela cuáles iban a ser las constantes del pensamiento pasiológico del P. Breton. Pero es un libro de difícil utilización en teología. El problema de fondo es el siguiente: ¿Se trata de un libro de pura filosofía o es un escrito de implícitas preguntas teológicas?²⁶⁸ Es la pregunta que uno se hace ante casi todos los libros de Breton. La mentalidad del autor aparece clara desde esta primera obra. Su enfoque sobre la realidad de la Pasión aparece en el capítulo último: Un filósofo mira la cruz. «Se puede meditar la Pasión de Cristo desde dos intencionalidades bien diferentes: con una disponibilidad absoluta a todo lo que me diga, dejo correr las reflexiones, que su apropiación a mi vida me sugiere»; o bien, seguro –de antemano– de vérmelas con un objeto, «como otro», lo someteré a la tortura para convertirlo en una ‘cuestión’ para esclarecerlo por todos los medios». La religión meditará siempre sobre el crucificado. El filósofo se contentará con la cruz²⁶⁹. ¿Con qué se queda el autor del libro: con la cruz o con el crucificado? Aunque el P. Breton habló mucho de la teología y de la mística de la Pasión²⁷⁰, su forma mentis era la filosofía. Lo genial de la aportación del P. Breton a la Pasión está en esa su dedicación de una vida entera a los valores filosóficos de la Pasión.

La raíz oculta de todos los despliegues pasiológicos del pensamiento del P. Breton estaba en los terribles sufrimientos que hubo de soportar en los diversos campos de concentración que recorrió al tiempo de la II Guerra Mundial. Las consecuencias de

²⁶⁶ Sobre la polifacética figura del P. Breton la obra de conjunto mejor informada es la del P. Pierre MVUMBI NGUMBA, *La pensée de Stanislas Breton à la lumière de la relation. Philosophie, Théologie, Mystique*, Roma 2006. Ver también Fernando TACCONE (Ed.), *Memoria Passionis in Stanislas Breton*, Edizioni Staurós, San Gabriele (Teramo) 2004. Ver también Max Anselmi: *La spiritualità della passione alla luce di san Paolo della Croce. La ricerca di Stanislas Breton*, Ed. Staurós, San Gabriele/TE 1997.

²⁶⁷ Edizioni «Eco» Teramo. 1954. Traducción italiana de Angelo Ignazio Del Vecchio, *La Passione di Cristo e le Filosofie*, Edizioni Staurós, Pescara, 1982.

²⁶⁸ El presentador -J. Doré- de *Le Verbe et la Croix*, se pregunta si la obra es de Filosofía o de Teología.

²⁶⁹ *La Passion du Christ et les philosophies*, p. 119.

²⁷⁰ En su época de París, obtuvo el doctorado en Teología en el Instituto Católico de París.

aquella deportación hubo de soportarlas aún durante varios años. Ese terrible dolor dio su fruto en los magníficos desarrollos de su producción pasiológica.

En 1962 publicó el libro *Mystique de la Passion*. A él nos referiremos en la parte de la Espiritualidad de la Pasión

La utilización primera de la expresión Pasiología en el siglo XVII no influyó para que esta especialidad teológica entrara en el conjunto de disciplinas que forma la enciclopedia teológica. Lo mismo se diga del estudio sistemático de la Pasiología realizado por los Pasionistas desde la obra del P. Germán. Esta especialidad teológica no solo no ha trascendido los confines de la Congregación de la Pasión, sino que ha eludido el planteamiento científico de su naturaleza teológica. La Carta del P. General León Kierkels ofrece un programa de investigación completísimo que ilumina como un faro de clara luz todo el trabajo pasiológico, pero sin articular desde dentro del mismo estudio, las partes que lo forman. En otras palabras, dejó intacto el problema de la unidad interna de la ciencia pasiológica. La estructura que propone el P. Kierkels más se parece a un desarrollo enciclopédico, o a un tratamiento de la Pasión con un método interdisciplinar. Una aportación del tiempo preconiliar a la Pasiología fue el primer tratamiento crítico de su naturaleza²⁷¹. La Pasiología del P. León no tenía la estructura interna de una especialidad teológica. Era necesario plantear seriamente el problema de su objeto propio.

Así se cerraba una etapa benemérita en el estudio de la Pasiología abocada al problema crítico de su propia naturaleza.

²⁷¹ El primer planteamiento crítico del problema de la Pasiología apareció en la INTRODUCCIÓN A LA PASIOLOGÍA, publicada en el Teologado de Villarreal el curso 1962-1963.

Capítulo VIII

PASIÓN DE CRISTO-ESPIRITUALIDAD-HISTORIA

En la historia de la Pasiología hay una cosa llamativa. Es la interacción que en los autores estudiados se da entre la Teología de la Pasión y la Espiritualidad de la Pasión. Tal correspondencia está presente lo mismo en el P. Serafín, que en el P. Devine, en el P. Basilio o en el P. Breton, y muchos otros. Pero es de advertir que la interacción no es solo dual, sino más bien triádica. En efecto, muchos autores añaden a los dos temas señalados, la vida del Fundador como el elemento histórico, formalmente distinto de los precedentes, que realiza una especie de fusión entre ambos.

Con esto se tiene un tercer dato de base muy importante para comprender la naturaleza de la Pasiología. El conjunto de los saberes teológicos pasionistas forma un verdadero triángulo: La Pasión de Cristo, la espiritualidad de la Pasión, y la historia del Fundador (y de la Congregación). Y entre los tres elementos, la Pasiología forma como el corazón de todos ellos.

Reflexionando sobre el modo cómo se ha estructurado históricamente este triángulo, descubrimos que la tríada de saberes pasionistas se remonta al más grande autor pasionista del siglo XVIII y primera mitad del XIX, que es san Vicente M. Strambi. Este santo ha sido el que ha configurado la citada tríada de preocupaciones intelectuales en la Congregación. Y, a partir de él, en el curso de la historia, los tres elementos mencionados se enlazan en una interdependencia muy significativa. Este es el hecho fundamental que tratamos de exponer en esta sección como un punto de vista esencial para comprender la razón fundante que tiene la Pasiología en la vida, el pensar, y en el subsistir institucional de la Congregación. Prescindimos del tema de la Pasión suficientemente desarrollado en el capítulo anterior, y exponemos en esta sección el tema de la Espiritualidad y de la Historia de la Congregación.

1- La Espiritualidad Pasionista

a- Nociones

En la Congregación Pasionista la Teología de la Pasión ha sido –en la base– una vivencia de la Pasión. Ha sido esa vivencia la que luego se ha objetivado como Espiritualidad de la Pasión. Esa Espiritualidad será luego la que –elaborada teológicamente– dará como resultado la Pasiología Mística o La Mística de la Pasión, que es la aportación más original de la Congregación²⁷².

Antes de abordar el tema de la Espiritualidad pasionista como contexto para entender la peculiar naturaleza de la Pasiología en la Congregación, hay que hacer una distinción entre: Espiritualidad de la Pasión²⁷³, Espiritualidad Pasionista²⁷⁴, y Experiencia mística de san Pablo de la Cruz²⁷⁵. Estos tres conceptos, tan profundamente afines, piden una clarificación de nociones.

Cada santo tiene unas experiencias espirituales únicas. Tal es el sentido de la experiencia mística de san Pablo de la Cruz. Cuando de esa experiencia surge una familia espiritual²⁷⁶ es una experiencia fundante, que da origen a una verdadera familia espiritual, de la cual el Fundador es un verdadero progenitor. Este complejo fenómeno se denomina también espiritualidad cuando se quiere aludir a las características compartidas por los miembros de una familia espiritual. Este es el sentido de la expresión Espiritualidad Pasionista, o de cualquiera otra espiritualidad.

Entonces la Espiritualidad designa los caracteres peculiares de los miembros de la respectiva familia espiritual, reducidos a una terminología universalizadora. De esta manera la Espiritualidad pasionista designa el conjunto de características espirituales propios de la Congregación fundada por san Pablo de la Cruz. Esta espiritualidad se expresa en elementos sociales y corporativos. La base de la objetivación reside en las Constituciones y las experiencias fundacionales de las que se deriva la Congregación. Se trata de las características formalmente sociales de la propia familia.

La espiritualidad de la Pasión es una realidad más amplia que la Espiritualidad pasionista, y designa todas aquellas formas –lo mismo personales que institucionales– que tienen en común rasgos peculiares que otorgan un lugar preferencial, en la vida y el

²⁷² Esta afirmación se demostrará en la Parte IV de este trabajo (pp. 126-147).

²⁷³ El P. BASILIO titula su obra *La espiritualidad de la Pasión en el Magisterio de San Pablo de la Cruz*. Madrid, 1961. En 1967 distinguirá entre *La Espiritualidad de la Pasión y la Espiritualidad de los Pasionistas*. En esta obra trata de ofrecer el sistema objetivo de Pablo de la Cruz.

²⁷⁴ BROVETTO, C. S. *Paolo della Croce e la sua spiritualità della Passione*, en TABOR, 1954, pp.71-90, trata de la espiritualidad pasionista, configurada por el santo para la Congregación.

²⁷⁵ En este grupo se inscribe el P. Stefano Luigi Pompilio en su tesis: *L'esperienza mistica della Passione in S. Paolo della Croce*, Roma 1973. Es un estudio de la espiritualidad personal del santo, desde la experiencia de la Pasión. En la misma forma BRETON, St. *Mystique de la Passion. Étude sur la doctrine spirituelle de S. Paul de la Croix*, Paris, 1962. BROVETTO, C. S. En el artículo citado en la precedente nota.

²⁷⁶ Sobre el concepto de familia espiritual, para indicar el fenómeno de la escuela de espiritualidad, ver el Capítulo X, pp. 159-170.

pensamiento, al misterio de la Pasión. Lo personal de Louis de Chardon, de santa Clara de Montefalco, de santa Verónica de Giuliani, san Pío de Pietrelcina, etc., tiene unos rasgos comunes, por la preferencia que en tales personalidades ocupa el misterio de la Pasión. De ahí que la Espiritualidad de la Pasión sea lo más genérico en este orden significativo, al cual se subordinan las espiritualidades colectivas e institucionales de las diversas familias caracterizadas por un rasgo fundacional referente a la Pasión²⁷⁷.

b- Génesis de la espiritualidad pasionista

No es nuestra pretensión la exhaustividad y la completez en esta sección destinada a describir la historia de las realizaciones de la espiritualidad pasionista. Solo subrayamos los aspectos que influyen en la constitución de la Pasiología.

Apuntamos -de entrada- que los primeros autores de obras de teología espiritual en la Congregación, como son el P. Serafín²⁷⁸ y el P. Arthur Devine²⁷⁹, no se preocuparon de ofrecer en sus escritos una especial forma de espiritualidad pasionista. Esta se desarrollaba en las biografías del Fundador según el modelo de la vida de Strambi, que dedicaban un desarrollo especial a la descripción de sus virtudes, conforme a las normas oficiales para resaltar la heroicidad de las virtudes usuales en las causas de canonización.

El interés actual por la espiritualidad pasionista tiene su origen en la renovación de los estudios preconizada por el P. Kierkels en 1928²⁸⁰. En efecto, el gran impulso

²⁷⁷ Sobre estos temas, ver P. Basilio, *Espiritualidad de la Pasión y espiritualidad de los Pasionistas*, Madrid, 1967.

²⁷⁸ El P. Serafín es el primer autor pasionista que publicó una obra de mística, *Príncipes de théologie mystique*, elogiosamente mencionado por el P. de GUIBERT, *Theologia Spiritualis Ascetica et Mystica*, Romae, 1932, n. 529. (Ver Fabián GIORGINI, *Séraphin du Sacré Coeur*, en *DSp*. XIV, col. s 628-629).

²⁷⁹ El P. Devine (1849-1919) compuso dos obras de Teología espiritual, uno de ascética *A Manual of ascetical theology, or The supernatural life of the soul on earth and in heaven*, Londres, 1902 (traducido al francés en Aviñón, 1904 con el título *Manuel de théologie ascétique*) y otro de mística: *A Manual of mystical theology, or the extraordinary graces of the supernatural life explained* (traducido al francés en Aviñón con el título *Manuel de théologie mystique*). Siendo así que el autor conoce al P. Serafín en sus obras pasiológicas, es evidente la dependencia de sus obras espirituales con la misma fuente. (Para la bibliografía del P. Devine, ver *DSp*, Vol. III, col 653, por *Costante di S. Gabriele dell'Addolorata*)

²⁸⁰ En 1927 el P. Cayetano había comenzado a publicar sus primeros ensayos sobre la espiritualidad de san Pablo de la Cruz, SAINT PAUL DE LA CROIX, MAÎTRE DE LA VIE SPIRITUELLE: *Sa doctrine et sa pratique touchant les visions, révélations et extases*. (RAM oct. 1927, pp. 325-392); SAINT PAUL DE LA CROIX, DIRECTEUR DES ÂMES». *Magnanimité, Confiance et Dilatation de Coeur au service de Dieu*. (RAM IX (1928) pp. 25-34. El P. Cayetano del Nombre de María (Rijnders) nació el 6 noviembre 1879 en Reuver (Limburgo holandés); profesó el 29 septiembre 1896 en Courtrai. Estudió en Latané; sin terminar aún los estudios, el año 1903 formó parte de la expedición que dirigió el P. Juan Carlos para la fundación de Betania. Una serie de artículos publicados en la revista GOLGOTHA, sobre la Tierra Santa, mostraba su interés por la topografía palestinense. Este detalle revela el ambiente en que se cursaban los estudios en la casa de Betania. Ordenado en diciembre 1904 ejerció primero de Director de Estudiantes, pero muy pronto se dedicó a estudiar la vida de San Pablo de la Cruz en sus mismas fuentes. Pasó en Roma varios años entregado al estudio de los Procesos del Santo. En el Monte Argentario hizo unos años de permanencia para redactar sus obras. Cuando el P. Valentín de la Inmaculada,

otorgado a las actividades científicas en la Congregación por medio de dicha carta, suscitó el interés por una actividad estrictamente científica acerca de la historia y de la espiritualidad de S. Pablo de la Cruz. El iniciador de tales estudios críticos fue el P. Cayetano del Nombre de María (Rijnders)²⁸¹.

Este ilustre pasionista holandés rompió el molde repetitivo de la vida del santo por Strambi, y sometió el estudio de la vida del Fundador a una metodología histórica nueva. El P. Cayetano no solo fue –por propia confesión– el primero que compuso una obra sobre la mística del santo²⁸², sino que fue el primero que trató de dicha espiritualidad en forma crítica.

Aplicó al Santo los planteamientos que a principios del siglo XX se ensayaron sobre la contemplación, y los estudios del pasionista holandés fueron los que dieron a conocer la originalidad del Santo al público culto de lengua francesa. Las dos obras primeras, escritas en 1930, en las que desarrolló las intuiciones de 1927-1928, son sus obras más geniales²⁸³.

Ellas han contribuido a crear la imagen de san Pablo de la Cruz, como gran místico. Él ha sido el que ha llamado la atención sobre su precoz matrimonio espiritual y los largos años de purgatorio místico. Él ha sido también el primero que intentó sistematizar la doctrina espiritual de san Pablo de la Cruz desde la Muerte Mística, considerándola como la columna vertebral de todo el sistema místico del santo²⁸⁴. Las obras posteriores mantienen el ritmo de una investigación minuciosa y de primera mano, pero carecen del soplo creativo de las dos primeras.²⁸⁵

Con la actividad investigadora del P. Cayetano, la Espiritualidad de la Pasión surgió vigorosa –como campo de investigación autónomo– en una llamativa contemporaneidad con la Circular de la Pasión, y fue obra de un compañero de estudios y connacional del P. Kierkels. No solo es el primero en este campo de la espiritualidad, sino es el autor que más ha influido en el desarrollo y orientación de los posteriores estudios sobre el

Provincial de Bélgica, fundó las Hermanas Pasionistas Misioneras, le encargó su cuidado espiritual como capellán suyo en el convento de Tirlémont. Allí permaneció hasta su muerte el 8 de marzo de 1939.

²⁸¹ Desde Strambi hasta el P. Cayetano, no se publicaron más historias de la Congregación que las biografías de san Pablo de la Cruz. Ver Van Laer, pp. v-ix.

²⁸² *Oraison et ascension mystique de Saint Paul de la Croix*, 1930, p. V.

²⁸³ Además de la obra citada en la nota precedente, *Doctrine de Saint Paul de la Croix sur l'Oraison et la Mystique*, Louvain, 1932, La primera ha sido traducida al español por el P. Gaudencio Delgado, *Oración y Ascensión Mística de San Pablo de la Cruz*.

²⁸⁴ En su obra *Doctrine de Saint Paul de la Croix sur l'Oraison et la Mystique*, toda la enseñanza del santo está desarrollada desde el esquema de la Muerte Mística, que equivale a las noches de San Juan de la Cruz. Ver los capítulos V a XIII, (pp. 73 a 274) todos están desarrollados según dicho esquema. En él se inspiró el P. Constante Brovotto para su merítisima obra *Muerte Mística y Divino Nacimiento en San Pablo de la Cruz* (1953).

²⁸⁵ *Recrutement, Formation, Gouvernement de Religieux. Méthode et exemples de S. Paul de la Croix*, Tirlémont, 1934. *S. Paul de la Croix et l'Institut des Passionistes*, Tirlémont, 1933. *Saint Paul de la Croix et la Fondation des Religieuses Passionistes*, Tirlémont, 1933. *Saint Paul de la Croix, Apôtre et Missionnaire*, Tirlémont, 1933. El libro póstumo *Esprit et Vertus de St. Paul de la Croix, Fondateur des Passionistes*, Tirlémont, 1950, es un estudio minucioso de las virtudes, pero según el método ya indicado de la heroicidad de las virtudes de los procesos canónicos de santidad.

tema. Las líneas maestras señaladas por la investigación del P. Cayetano han sido prolongadas y enriquecidas por los investigadores de la segunda mitad del siglo XX, especialmente por el P. Brovetto. En España, el más entregado a los temas de espiritualidad fue el P. Basilio, ya varias veces mencionado²⁸⁶. En los EE.UU apareció en 1948 una síntesis ecléctica de la espiritualidad de S. Pablo de la Cruz en la obra *In Spirit and Truth del P. Brice Zurmuehlem*²⁸⁷. En Italia han sido numerosos los estudios monográficos en este ámbito. El método iniciado por el P. Cayetano ha formado escuela en la Congregación, y todos los estudios que sobre la espiritualidad de la Congregación se han realizado en estos 60 últimos años, son deudores a la labor emprendida por el pionero holandés²⁸⁸.

c- Nuevos planteamientos

El método del P. Cayetano fue rigurosamente crítico y basado en el conocimiento directo de las fuentes²⁸⁹. Pero sus recursos interpretativos se resentían de la mentalidad de principios del siglo XX con sus discusiones sobre la vida mística y la contemplación, pero de modo particular, por el excesivo influjo que ejercían los principios modélicos de

²⁸⁶ *La espiritualidad de la Pasión en el magisterio de San Pablo de la Cruz*, Madrid, 1967; id. *La meditación de la Pasión de Cristo*, Madrid, 1967; id. *Espiritualidad de la Pasión y espiritualidad de los Pasionistas*, Madrid, 1967; id. *Introducción a la espiritualidad de San Pablo de la Cruz* («Introducción General» e «Introducción Especial»), según sus cartas y su Diario espiritual. En «Cartas y Diario Espiritual de San Pablo de la Cruz», Madrid, 1968; id. *Lo studio della spiritualità della Passione*, en «Fonti Vive» (1955), pp. 19-41; (1956), pp. 39-50; id. *La mística passiocentrica di S. Paolo della Croce*, en «Fonte Vive» (1958), páginas 499-513 id. *Pasiocentrismo en la vida mística y espiritualidad de San Pablo de la Cruz*, en «Teología Espiritual», n. 11 (1967), pp. 431-454; id. *La contemplación reparadora en San Pablo de la Cruz*, en «Revista de Espiritualidad», oc. 1957, pp. 449-465.; Id. *La contemplación de la divinidad en el magisterio de San Pablo de la Cruz*, en «Teología Espiritual» 1 (1958), pp. 81-99; id. *La suave y dulce dirección de San Pablo de la Cruz*, en «La Vida Sobrenatural», n. 370 (1960), pp. 347-357; id. *La Pasión de Cristo en la Sagrada Eucaristía*, en «La Vida Sobrenatural», número 370 (1958) pp. 260-267, y n. 371 (1958), pp. 346-357; id. *La espiritualidad pasionista*, en «Manresa», 33 (1961), pp. 99-118; id. *Un precursor del P. G. Arintero. En el centenario de San Pablo de la Cruz*, en «La Vida Sobrenatural», n. 414 (1967), pp. 427-437. Un continuador holandés como el P. Cayetano, fue el P. Oswald con su tratado sobre la espiritualidad de S. Pablo de la Cruz *titulado De Mystieke Weg van de H. Paulus van het Kruis (1694-1775) Ordestichter, Volksprediker en Geestelijke Ledsman*, Patres Passionisten. Mook, 1954.

²⁸⁷ Cincinnati, 1948. Ed. Pustet.

²⁸⁸ Por el P. Cayetano conocieron a san Pablo de la Cruz los grandes autores jesuitas Padres De Guibert, Lebreton, Viller, y el dominico P. Garrigou Lagrange. A pesar de ser el autor que más ha contribuido a difundir la imagen de un Pablo de la Cruz dotado de una singular originalidad espiritual, el P. Cayetano le estudió desde los estrechos moldes de la Escuela Carmelitana de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz. La misma intuición del lugar privilegiado que en la doctrina espiritual de Pablo de la Cruz ocupa la Muerte Mística, el P. Cayetano la entendió desde las categorías de San Juan de la Cruz, como la noche oscura. Ha sido el P. Constante el que ha sacado todas las consecuencias de la doctrina de la Muerte Mística, situándola en el contexto total de las enseñanzas del mismo santo y en el marco de los místicos alemanes como Taulero. El P. Cayetano fue como San Vicente M. Strambi, un autor que se dedicó a la biografía del Fundador, y a su espiritualidad. Mas –a diferencia del Santo– no desarrolló ningún tema de Pasiología.

²⁸⁹ La actividad científica del P. Cayetano pone de manifiesto cuán estrechamente relacionados han estado en la historia reciente de los estudios de la Pasiología, el tema de la historia y de la Espiritualidad pasionista.

la escuela carmelitana. Pero esos modelos sufrieron un notable cambio después de la II Guerra Mundial, y la espiritualidad pasionista se benefició de ello.

a')- Los congresos de estudios

Una iniciativa que contribuyó a la renovación de los estudios de la época del P. Alústiza fueron los congresos de espiritualidad, que alcanzaron un verdadero nivel congregacional. En Europa, fueron los italianos los primeros en organizar los famosos «Convegni» que se reunían en el Teologado de la Stela desde 1953²⁹⁰. Su animador fue el P. Dámaso Recinelli. Generalmente se centraron en temas de espiritualidad.

Eran «encuentros» de gran originalidad que provocaron estímulos de superación en las Casas de Estudio de Italia. En ellos participaban también religiosos de otras nacionalidades.

Estos encuentros fueron imitados en España con los Congresos que hemos citado más arriba, y prepararon el ambiente congregacional para los magnos Congresos sobre la Sabiduría de la Cruz.

b')- Los modelos de sistematización

Un primer problema en la sistematización de la Espiritualidad de la Pasión fue el referente a la categoría unificante de dicha espiritualidad. En 1961 aparecía el primer tratado sistemático de la Espiritualidad de la Pasión, obra del P. Basilio Izco²⁹¹. En este punto de las categorías se mostró ecléctico entre la idea de apropiación, configuración y participación.

A partir del P. Breton, se impuso la categoría de la «participación», que utilizó con rigor en su obra *Mystique de la Passion*, publicado en 1962, un año después del libro del P. Basilio. Era el año centenario de la muerte de san Gabriel y del comienzo del Vaticano II. El libro encontró lectores entusiastas como el P. Bouyer, y otros que se desalentaron ante la impostación filosófica de su autor.²⁹² El modelo interpretativo al

²⁹⁰ Estos «Convegni di Spiritualità Passionista» tuvieron como promotor al P. Dámaso Racinelli, siendo Provincial el P. Remigio Bacolini. En su Provincialato (1951-1957) se organizaron dichas reuniones, con finalidad estrictamente formativa. El primero se celebró en 1953 y se centró en el tema de La vocación pasionista en la Iglesia. El segundo tuvo lugar en 1954, y llevaba como título: María en la Congregación de la Pasión (era el año mariano de la Inmaculada). El III se tuvo en 1955 sobre: La vida contemplativa en la Congregación. El IV en 1956, se centró en La vida de oración en la Congregación. El V en 1957, sobre La liturgia y la Congregación. En 1959, La Liturgia y la vida pasionista. Y así hasta 1969. En 1962, con ocasión del I Centenario de la muerte de San Gabriel se desarrolló el IX encuentro sobre S. Gabriele e la sua spiritualità, publicado en 1965. Con una periodicidad irregular, continuaron hasta 1971.

²⁹¹ *La Espiritualidad de la Pasión en el magisterio de San Pablo de la Cruz*, Madrid, 1961.

²⁹² A la distancia de 25 años, el mismo autor hizo una autocrítica de la misma. Reconocía que se le había achacado excesiva presencia de lo neo-platónico, con peligro de racionalismo; que había otorgado mayor influencia a Taulero que a san Juan de la Cruz; concedía más lugar a la abstracción que a la cercanía a los datos reales. (Cfr. *La Passione di Cristo e le Filosofie*, Edizioni Staurós, Pescara, 1982. pp. 8-13).

cual se ajusta la espiritualidad de la Pasión es el de la participación²⁹³. Las claves interpretativas estaban en la obra anterior sobre *La Pasión en las filosofías*. (p. 122). Este libro de espiritualidad suscita en el lector una pregunta: ¿La Mística de la Pasión estudia el dato de la vivencia, o la metafísica latente en S. Pablo de la Cruz? Ante este dilema, estaría uno tentado de tomar el ensayo como un tratado de los valores filosóficos de la Pasión. Mas no es solo eso. Es también un libro de verdadera mística. Todas las teologías espirituales anteriores habían intentado abordar la Pasión desde la teología, y con finalidades espirituales. Con Breton se verifica un cambio copernicano. La Pasión es abordada desde la filosofía y –parece que también– para la filosofía. La impresión que se tiene es que el autor no toma en su obra la posición del personaje que medita la Pasión para sacar las consecuencias espirituales prácticas. Se diría que es más bien un filósofo que convierte a la Pasión en un objeto, y lo quiere dominar por la razón filosófica. La espiritualidad sería así un valor filosófico.

En la estela de los investigadores místicos influidos por el P. Breton se coloca también el belga P. Ernesto Henau con su original obra sobre la estructura de la mística de la experiencia de la Pasión en S. Pablo de la Cruz.²⁹⁴

c')- El triángulo místico pasionista

El P. Breton estudió la espiritualidad de la Pasión desde la teoría de la participación. Viller lo había hecho desde la apropiación. Basilio prefirió hablar de la configuración. En todos estos casos había un punto de partida previo que imponía su fuerza a los datos. Con ocasión del Bicentenario de la muerte del Fundador, se abrió paso otro tipo de investigaciones que estudiaban la espiritualidad de la Pasión partiendo de las categorías en las cuales expresó sus vivencias san Pablo de la Cruz²⁹⁵. Estas categorías eran tres: Memoria Passionis²⁹⁶, Passio in cordibus, Mors Mystica²⁹⁷.

²⁹³ Era la categoría preferida por Breton. A pesar del indudable interés de la categoría de la «participación», por su amplitud y fuerza metafísica, la idea de «apropiación» utilizada por el P. Viller era más cercana a la realidad personal de los fenómenos místicos.

²⁹⁴ Ernest HENAU, *De Passiemystiek van Paulus van het Kruis. Structuuranalyse van een Christelijke Ervaring*, Tesis dactiloscrita. Lovaina, 1966. La aportación principal de la tesis la publicó con el título *The Naked Suffering (nudo patire) in the Mystical Experience of Paul of the Cross*, en EPHEMERIDES THEOLOGICAE LOVANIENSES, 43 (1967) pp. 210-221.

²⁹⁵ La novedad principal estaba en que no se echaba mano, para explicar tal espiritualidad, de categorías filosóficas o teológicas ajenas al mismo Santo. La «memoria de la Pasión», la «Pasión en el corazón» y la «Muerte Mística» eran categorías utilizadas personalmente por el Santo.

²⁹⁶ En España se celebró el bicentenario con una publicación especial de la revista de los PP. Dominicos de Valencia *TEOLOGÍA ESPIRITUAL* Vol. 19 (1975). Fue el equivalente más humilde de los Congresos italianos. En dicha revista apareció un estudio que replanteaba desde la «memoria Passionis» los métodos de la Espiritualidad Pasionista. (Cfr. A. M. ARTOLA, *La memoria de la Pasión y el IV Voto de los Pasionistas*, TE 19 (1975) 559-580). Sobre el mismo tema ha vuelto el autor en otras publicaciones. *Il Vangelo della Passione secondo S. Matteo. Saggio sulla storiografia neotestamentaria come Memoria Passionis*. Pontificium Athenaeum «Antonianum». SCHOLA THEOLOGIAE CRUCIS. CISP - Roma / Anno Accademico 1978-1979, I semestre. *La Memoria de la Pasión en las Constituciones*. En la «MEMORIA PASSIONIS» EN LAS CONSTITUCIONES, Estudios de Historia y Espiritualidad Pasionista, n. 39, Roma, 1986, págs. 11-130. *La Presenza della Passione di Gesu nella Struttura e*

De la memoria de la Pasión hemos hecho repetidas menciones. Esta categoría tiene la ventaja de ser la más primitiva en los escritos de S. Pablo de la Cruz

La Pasión en el corazón es el segundo vértice del triángulo místico pasionista. La expresión aparece en la fórmula de los votos. En el epistolario y escritos del Fundador recibió un desarrollo importante a partir de la primera profesión el 11 de junio de 1741. Su expresión visible es el escudo pasionista.²⁹⁸

El tercer vértice del triángulo lo forma la Muerte Mística.

El descubrimiento del manuscrito de la Muerte Mística lo realizó el 26 de junio de 1976 el P. Paulino Alonso²⁹⁹. Este descubrimiento puede ser considerado como el hecho paulicruciano más importante de la época posterior a la Fundación Staurós. La doctrina sobre dicha Muerte era ya conocida por las obras fundamentales del P. Cayetano y C. Brovetto³⁰⁰. Lo importante fue el hecho mismo del descubrimiento, pues se creía definitivamente perdido el manuscrito que contenía dicha doctrina. El texto hallado en el Monasterio de las Madres Pasionistas de Bilbao produjo, y sigue produciendo, una abundante literatura, y –después del tema del «abandono divino» que dio gran actualidad a la espiritualidad paulicruciana en la segunda mitad del siglo XX– la paternidad de esta obrita le ha merecido un nuevo motivo de aprecio para su sistema místico³⁰¹. La producción bibliográfica sobre el tema es ya abundante, y está procurando a su autor el título de *Maestro de la Muerte Mística*³⁰².

nell'Apostolato della Congregazione Passionista. Roma, 1980, Curia Generale Passionisti. Ricerche di storia e spiritualità passionista - 3. Traduzione di Natale Cavatassi, C.P., pp. 35.

²⁹⁷ A. M. ARTOLA, «PASSIO IN CORDIBUS». *La Pasión de Cristo y el corazón nuevo según san Pablo de la Cruz*. Roma, 1996. pp. 62. *La Passione di Cristo e il Cuore Nuovo secondo S. Paolo della Croce*, Ciampino - Roma, 1995. 76 pp.

²⁹⁸ Ver nota 302.

²⁹⁹ ALONSO, P. *Morte Mistica ovvero olocausto del puro spirito di un'anima religiosa*. Bilbao-Madrid-Zaragoza, 1976.

³⁰⁰ BROVETTO, C., *Introduzione alla spiritualità di S. Paolo della Croce. Morte mistica e divina natività*, Eco, S. Gabriele (TE) 1955.

³⁰¹ El artículo de A. HAAS : *Mort Mystique*, en DICTIONNAIRE DE SPIRITUALITÉ, vol. X, col. 1777-1790, es el que más celebridad le ha procurado.

³⁰² ALONSO BLANCO, Paolino - ARTOLA, Antonio María: *Morte Mistica, ovvero Olocausto del Puro Spirito di un'anima religiosa. Introduzione al testo del P. Paolino Alonso Blanco. Commento del P. Antonio Artola*. Edizioni Staurós, Teologia della Croce, 1979-1980. ALONSO BLANCO, P. *El martirio cristiano y la doctrina de la Muerte Mística de san Pablo de la Cruz*. En CONGRESO SOBRE LA MUERTE MÍSTICA SEGÚN SAN PABLO DE LA CRUZ, Zaragoza, 10-12 de sept. de 1980. Conferencias del Congreso, Zaragoza, 1981, pp. 257-275. A. M. ARTOLA, *La Muerte Mística según San Pablo de la Cruz. Texto crítico y síntesis doctrinal*. Universidad de Deusto. Bilbao, 1986, pp. 43-91. Id. *El Camino de la Muerte Mística. Itinerario espiritual de la M. Soledad Solaún Unamuno, CP*. Bilbao, 1996. id. *La Muerte Mística. Introducción crítica con edición facsímil del manuscrito de Bilbao; transcripción del manuscrito de Mamers*; PP. Pasionistas, Deusto-Bilbao, 1980, iv-158 págs. Id. *Un Texto Místico de Primer Orden: «La Muerte Mística» de San Pablo de la Cruz*. En LA VIDA SOBRENATURAL 9 (1978) págs. 189-195. Id. «La Muerte Mística» de San Pablo de la Cruz. *Muerte y Resurrección de un escrito*. En la VIDA SOBRENATURAL 59 (1979) págs. 170-179. Id. «La Muerte Mística» de San Pablo de la Cruz (II). En la VIDA SOBRENATURAL 60 (1980), págs. 6-18; Id. «Muerte Mística» de San Pablo de la Cruz. III. *Muerte Mística y Vida Religiosa*. En la VIDA SOBRENATURAL, 60 (1980), págs. 241-248. Id. *La Muerte Mística en San Gabriel de la Dolorosa*. TEOLOGÍA

Todos estos estudios lograron una síntesis doctrinal en la obra *El Morir de Cristo y su Participación Mística* (1990).

Una contribución importante para los estudios sobre la Espiritualidad de la Pasión fueron los tres Congresos sobre la Sabiduría de la Cruz, de los cuales hemos hablado ya. El volumen II del I Congreso estaba enteramente consagrado a dicho tema. Se trató de las diversas «espiritualidades». En primer lugar se tocó la espiritualidad pasionista, seguida de otras como la carmelitana, la franciscana, cuyos aspectos pasiológicos se pusieron de relieve.³⁰³

Un interés particular por la Espiritualidad de la Pasión mostró también el Congreso estrictamente místico celebrado en Lucca en el Centenario del nacimiento de Santa Gema (1978), y publicado con el significativo título de *Mística e Misticismo oggi*³⁰⁴. Este congreso completó los desarrollos de los Congresos de Pasiología en materia de mística, centrándose en el caso de Santa Gema.

2- La Historia de la Congregación

La Pasiología y la Espiritualidad de la Pasión encuentran su complemento en la historia de la Congregación. En los primeros tiempos, la única historia de la Congregación era la Vida del Fundador. Después, la historia se amplió al género literario de las biografías de los santos de la Congregación. Esta historia ponía de manifiesto la estrecha relación vigente entre la Espiritualidad de la Pasión y la Historia

ESPIRITUAL, 33 (1989), págs. 213-233. Id. *Muerte Mística, Vida Mística, Escuela Mística*. En LA VIDA SOBRENATURAL, 1992 pp., 419-430. Id. *La Naturaleza del Fenómeno Espiritual llamado «Muerte Mística»*, SCRIPTORIUM VICTORIENSE. 31 (1984) 341-367. Id. *La Mística Cristopática de San Pablo de la Cruz*. En EE 60 (1985) págs. 135-156. Id. *Morte Mistica* en DIZIONARIO DI MISTICA, Libreria Editrice Vaticana, 1998. id. *La «Morte Mistica» di san Paolo della Croce. Volume I. Commento ai paragrafi I-X*. Pontificium Athenaeum «Antonianum», SCHOLA THEOLOGIAE CRUCIS, Roma, 1979-1980. id. *La Muerte Mística según san Pablo de la Cruz*, en CONGRESO DE ZARAGOZA, pp. 20-40. id. *¿De qué muerte se muere en la Muerte Mística?*, en CONGRESO DE ZARAGOZA, pp. 41-56; BIALAS, M.: *¿Quién es el autor de la «MUERTE MISTICA»?*, en CONGRESO DE ZARAGOZA, pp. 8-19; BROVETTO, C.: *Hermenéutica actual de la «Muerte Mística» en el conjunto de la doctrina de san Pablo de la Cruz*, en CONGRESO DE ZARAGOZA, pp. 85-101. DIEZ MERINO, L.: *Reminiscencias bíblicas en el texto de la Muerte Mística*, en CONGRESO DE ZARAGOZA, pp. 37-84. Id. TE 25 (1981) pp. 51-93. Id. *Fondamenti Biblici della Dottrina sopra La «Morte Mistica» in San Paolo della Croce*, Roma, 1984, con una introducción histórica del P. Fabiano Giorgini, pp. 57. Eunice dos SANTOS, *La Morte Mistica in san Paolo della Croce*, Città Nuova, 2007.

³⁰³ GIL, H. *Reflexiones sobre el seguimiento de Jesús Crucificado para las comunidades pasionistas de A. L.*, ERPAL de la CLAP, Medellín, Colombia, 1981, 29; Id. *El seguimiento de Cristo Crucificado*, en colaboración, Paulinas, México, 1985, 200. *La memoria de la Pasión de Jesús hace las comunidades pasionistas en A. L.*, ERPAL - CLAP, Cajicá, Colombia, 1986, 125; Id. *Sentido de la redención en la actual teología de la Cruz* en Varios: *La Teología de la Cruz desde América Latina*, Paulinas (2 ed.), Colombia, 1988, 144; Id. *Redención total y Pasión de Jesús en Varios: Pascua de liberación. Espiritualidad de la Cruz habitada*, PS, Madrid, 1992, 166; Id. *La espiritualidad pasionista como seguimiento histórico de Jesús Crucificado* en A. L. ERPAL de CLAP, Curitiba, Brasil, 1992, 27. «Cuadernos pasionistas latinoamericanos», n. 1, dedicado a Espiritualidad y Teología de la Cruz, ERPAL- FORPAL, de CLAP, Caracas, 1999.

³⁰⁴ MISTICA E MISTICISMO OGGI. Settimana di studi di Lucca: 8-13 settembre 1978. Passionisti - CIPI. Roma, 1979. El organizador de la Semana y de la edición de las Actas fue el P. Tito Paolo Zecca.

de la Congregación. Solo en tiempos recientes se ha compuesto una historia de la Congregación en su totalidad³⁰⁵. Hay que añadir también que las primeras historias eran crónicas de sucesos de los cuales los autores eran testigos. Cuando se empezó a hacer la historia a base de documentos, no estaban todavía muy depurados los métodos de la historia científica. Y aquí nos encontramos, una vez más, con que fue el P. Rijnders el que inició los trabajos críticos sobre la historia de la Congregación, comenzando por el estudio monográfico de aspectos de la vida del Fundador³⁰⁶. Su método consistió en un estudio pormenorizado de muchos detalles históricos. Conoció directamente y a perfección las Fuentes de la historia del Fundador como son las Cartas y los Procesos. Como coronación de sus estudios, abordó la composición de una biografía completa de S. Pablo de la Cruz. Pero le faltó una preparación adecuada de la historia contemporánea, civil y eclesiástica de Italia para componer una gran biografía del santo. Esa fue su ambición, y logró componer una historia del santo que permanece inédita³⁰⁷. Su tendencia natural al estudio detallado le impidió abarcar el conjunto de la vida de san Pablo de la Cruz³⁰⁸.

El interés por la Historia de la Congregación cultivada con métodos críticos por el P. Cayetano continuó con los religiosos pasionistas que estudiaron en la Facultad de Historia Eclesiástica de la Gregoriana. El primer doctor en dicha especialidad fue el belga P. Hilarión Van Laer, que trabajó su tesis sobre las relaciones entre la Santa Sede y san Pablo de la Cruz³⁰⁹. Le siguieron E. Zoffoli -en la Historia de S. Pablo de la Cruz- Fabián Giorgini³¹⁰ y C. Naselli³¹¹ en el ámbito de toda la Congregación. Casiano Yuhaus estudió la fundación americana³¹²; y A. M. Artola la Latino-americana³¹³.

³⁰⁵ La historia de la Congregación comienza con el P. Juan María, con su ANNALI, inéditos hasta 1967. Le sigue la historia del P. Fillippo ANTONAROLI, para la Provincia de la Dolorosa, todavía inédito. Las primeras publicaciones son de 1924: F. WARD, c.p., *The Passionists*, New York, 1924, y G. HERBERT, c.p., *The preachers of the Passion*, London, 1924. Les siguieron los PP. Giorgini-Naselli en 1981. Se ha compuesto también importantes obras que ofrecen la historia general de la expansión de la Congregación como tal, fuera de Italia: Conrad CHARLES, *The Foundation of the Passionists in England* (1840-1851). Tesis inédita, presentada en la Facultad de Historia Eclesiástica de la Universidad Gregoriana, 1961. Cassian YUHAUS, C.P.: *Compelled to Speak. The Passionists in America* (1852-1866), New York, 1967. A. M. ARTOLA, *El P. Amadeo Garibaldi (1831-1924) o la apertura de la Congregación al mundo hispánico*, Roma, 1988. Estudios de Historia y Espiritualidad Pasionista, n. 24, 94 págs.

³⁰⁶ Comenzó por artículos de temática espiritual. Continuó con estudios monográficos sobre aspectos de la vida del fundador. Ver notas 280, 282.

³⁰⁷ Compuso una biografía de seis tomos, de 2400 folios, escritos entre los años 1930 a 1938. De su método escribió el P. Van Laer: «De l'étude de ces six volumes il ressort que le Père Gaétan était un écrivain au sens froid et objectif, d'une probité intellectuelle peu commune et surtout qu'il a travaillé d'une manière direct et scientifique non seulement sur les données des procès. Comme la plupart de ses devanciers, mais sur tous les matériaux mis à sa disposition, comme les documents de toute sorte et les lettres multiples, auxquelles ses références renvoient toujours» (p. ix-x).

³⁰⁸ El P. Cayetano fue, como san Vicente M. Strambi, un autor que se dedicó a la biografía del Fundador y a su espiritualidad. Mas -a diferencia del Santo- no desarrolló ningún tema de Pasiología. Su obra pone de manifiesto cuán estrechamente relacionados han estado en la historia reciente de los estudios en la Congregación, el tema de su historia y de la Espiritualidad pasionista.

³⁰⁹ H. VAN LAER, *Saint Paul de la Croix et le Saint Siège*, Tipografía «Eco», 1957.

³¹⁰ He aquí la lista de las principales obras del P. Giorgini: *Regulae et Constitutiones Congregationis SS. Crucis et Passionis D. N. I. C., editio critica textuum, curante E Giorgini*, Romae, 1958 ; Id. *Consuetudines Congregationis SS. Crucis et Passionis D. N. I. C., editio critica textuum* Dominici,

La historia de la Congregación alcanzó una madurez más amplia y técnicamente más perfecta que el campo de la Pasiología³¹⁴. Buen indicio de ello es la creación del Instituto Histórico de la Congregación, y las realizaciones que este Instituto ha llevado cabo en estos 50 años de su funcionamiento³¹⁵. Para el primer Presidente de la Comisión la Historia de la Congregación suponía una tarea teológica³¹⁶. La actividad histórica ha conocido un desarrollo extraordinario³¹⁷. Pero este desarrollo revela una realidad de fondo muy importante. La única historia que se ha desarrollado desde la renovación de los estudios del P. Alústiza, ha sido la de san Pablo de la Cruz. Las tesis publicadas - casi todas- giran en torno al Fundador o son estudios biográficos de personas de la Congregación. La historia de la Congregación como tal solo ha dado sus primeros frutos la casa de los Santos Juan y Pablo; introducir una cátedra de historia de la Congregación.

La revista empezó a publicarse por iniciativa de la Provincia del Corazón de María con el título FONTI VIVE, que tuvo una vida efímera. Le sucedió la actual magnífica publicación trimestral LA SAPIENZA DELLA CROCE. En 1958 volvió a insistir el Capítulo General en las mismas propuestas. Solo cuando el P. Giorgini publicó la edición crítica de las Constituciones, se fundaba la Comisión Histórica de la

Seraphim, Bernardi, curante F. Giorgini, Romae, 1958 ; *Decreti e Raccomandazioni dei capitoli Generali della Congregazione della SS. Croce e Passione di N. S. G. C.*, a cura di F. Giorgini, Roma, 1960; *La Maremma toscana nel Settecento. Aspetti sociali e religiosi*, Ed. Eco, S. Gabriele dell'Addolorata, 1968 [tesis de láurea en Historia eclesiástica defendida en la Gregoriana en 1956] id. *Fonti storico-biografiche di S. Gabriele dell'Addolorata*, a c. di P. Natale C. e F. Giorgini C.P., Ed. Eco, S. Gabriele dell'Addolorata, 1969; *Storia della Congregazione della Passione di Gesù Cristo, vol. I L'epoca del Fondatore (1720- 1775)*, Pescara, 1981; id.; *Storia della Congregazione della Passione di Gesù Cristo, vol. II/2 (1789- 1839)*, Roma 2000; id. *La Congregazione della Passione di Gesù. Sguardo storico della spiritualità. Organizzazione. Sviluppo*, 2 ed. Roma, 2006.

³¹¹ C. NASELLI, *Storia della Congregazione della Passione di Gesù Cristo*, vol. III/1 (1775-1796) id. *La soppressione napoleonica delle corporazioni religiose. Il caso dei Passionisti in Italia*, Roma, 1970.

³¹² C. YUHAUS, *Compelled to Speak. The Passionists in America (1852-1866)*, New York, 1967.

³¹³ ARTOLA, A. M. *El P. Amadeo Garibaldi (1831-1924) o la apertura de la Congregación al mundo hispánico*, Roma, 1988. Estudios de Historia y Espiritualidad Pasionista, n. 24, 94 págs.

³¹⁴ Hay que confesar que el área científica oficialmente más favorecida en la Congregación ha sido la de la Historia. Ninguna otra especialidad ha obtenido el rango de una Comisión, ni la ayuda oficial, ni ha contado con tales recursos como la sección histórica.

³¹⁵ La historia de la constitución de la Comisión fue un poco accidentada. En el Capítulo General XXXVI de 1952 se dieron tres recomendaciones a la Curia General: formar una Comisión para fundar una revista de espiritualidad, organizar clases de espiritualidad en los Santos Juan y Pablo.

³¹⁶ «Escribir la historia del período de la fundación de la Congregación significa descubrir el nacer misterioso de la idea madre en el ánimo del fundador, seguir la presentación humilde y valiente que él hace a la competente autoridad de la Iglesia para asegurarse de la certeza de la presencia del Espíritu Santo, constatar la gradual toma de conciencia de los Obispos y el Papa que ha de conceder la aprobación definitiva.

Es empeño fascinante descubrir el mundo interior de la idea que el fundador tiene del carisma o «forma» de la institución que ha de nacer. Esta idea tiene en su espíritu de fundador una configuración clara, que él quiere sea expresada por las personas que se entusiasman con ella y por las estructuras externas. No menos interesante es ver cómo lentamente, con frecuencia por caminos impensados, algunas personas llegan a conocer el proyecto, la finalidad, el «espíritu» de la nueva Congregación, y se sienten movidos por el Espíritu Santo a ser protagonistas y a colaborar en su expansión» (Solapa del vol. I de la Historia de la Congregación).

³¹⁷ Además de las obras del mismo P. Giorgini, la colección oficiosa de la misma Comisión que son las *Ricerche di Storia e Spiritualità*, ha procurado un desarrollo de gran utilidad.

Congregación (18 de septiembre) bajo la presidencia del P. Giorgini, con los Padres E. Zoffoli y Paulino Alonso. En 1962 el P. Enrique Zoffoli iniciaba la publicación de su gran Vida de San Pablo de la Cruz, Historia Crítica. Como resultado de una propuesta al Capítulo General de 1976, se emprendió también la publicación de una nueva historia completa de la Congregación. Los primeros volúmenes aparecieron en 1981 con la publicación de la Historia proyectada en el Capítulo General de 1976³¹⁸.

3- Panorámica de la Espiritualidad Pasionista Actual

La producción teológica sobre la espiritualidad pasionista no cesa de crecer. Tras el nombre ilustre del pionero, P. Cayetano³¹⁹, vienen otros como el P. Constante Brovotto³²⁰. En Francia el más grande es el P. Breton³²¹. En Alemania, la Espiritualidad pasionista tiene su mejor investigador en la persona del P. Martin Bialas³²². En Italia mención especial merece el P. Flavio di Bernardo por un artículo importante que se publicó en el prestigioso *Dictionnaire de Spiritualité*, con el título *Mystique de la Passion*³²³. Italia tiene también otros autores de valor como el P. Pompilio³²⁴, A. Calabrese³²⁵. España cuenta con el P. Basilio, el más grande espiritualista de la Península, del cual hemos ofrecido más arriba una reseña. El P. A. M. Artola³²⁶. El P.

³¹⁸ Esta concentración de lo historiográfico en la Vida del Fundador y de nuestros santos, ha sido la tónica de la producción histórica de la Congregación, desde san Vicente María Strambi hasta nuestros días.

³¹⁹ Ver notas 280-285.

³²⁰ BROVETTO, C. S. *Paolo della Croce e la sua spiritualità della Passione*, en TABOR, 1954, pp. 71-9; id., *La vita contemplativa secondo S. Paolo della Croce*, in *La vita contemplativa nella Congregazione della Passione*, Eco, S. Gabriele (TE) 1958, pp. 57- 122; Id. *Le visioni 'intellettuali' di S. Paolo della Croce. Loro rilevanza per un'ermeneutica aggiornata*, en MISTICA E MISTICISMO OGGI, a cura di T. Zecca, Roma 1979, pp. 440-455; id *San Paolo della Croce e la mistica dell'abbandono alla divina volontà*, in MISTICA E SCIENZE UMANE, ELLEDICI, Napoli 1983, pp. 29-45; id., *San Paolo della Croce e la sua spiritualità passionista*, en LE GRANDI SCUOLE DI SPIRITUALITÀ CRISTIANA, a cura di E. Ancilli, Roma 1984, pp. 597-62; Id., *Un mistico audace: San Paolo della Croce*, in *La spiritualità cristiana nell'età moderna*, Borla, Roma 1987, pp. 364-38; en. *Un'epoca di transizione*, L. MEZZADRI E C. BROVETTO (eds.) *La spiritualità cristiana nell'età moderna*, Boria, Roma 1987, pp. 200-203; id.

³²¹ BRETON, St. *Mystique de la Passion. Étude sur la doctrine spirituelle de S. Paul de la Croix*, Paris, 1962. Id., *La croix du non-être. L'expérience mystique de S. Paul de la Croix*, en «Revue d'Histoire de la Spiritualité» 52 (1976), pp. 429-436. id., *Il silenzio nella spiritualità cristiana e in S. Paolo della Croce*, Roma, 1980. (Ver notas 148-149).

³²² BIALAS, M. *La Pasión de Cristo en San Pablo de la Cruz*. Traducción española del alemán, del P. Pablo García. Ed. Sígueme. Salamanca, 1980; id. *Diario espiritual de San Pablo de la Cruz*, Traducción española del alemán, del P. Pablo García, Verbo Divino, 1979; id., *Predicamos a Cristo. Crucificado y Resucitado*, Salamanca, 1979. *Participar en el poder de su resurrección*. Estudio sobre la presencia de Cristo resucitado en S. Pablo de la Cruz, Salamanca, 1979; id. *La nada y el todo*. Meditaciones según el espíritu de San Pablo de la Cruz. (1794-1775). Traducción española del alemán, del P. Pablo García, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1996; id *Pablo Carismático de la Cruz*, Traducción española del alemán, del P. Pablo García Zaragoza, 1980.

³²³ DSp Vol. XIII, col. 312-338. Al mismo autor se debe también el folleto *La Meditatio Vitae et Passionis Domini nella spiritualità cristiana*, RICERCHE, n, 16, Roma, 1980. pp. 82.

³²⁴ 180 POMPILIO, St. L., *L'esperienza mistica della Passione in S. Paolo della Croce*, Roma 1973.

³²⁵ CALABRESE A., *La via mistica di San Paolo della Croce*, LEV, Città del Vaticano 2001; id., *Maestro e Mistico*. San Paolo della Croce, Roma 1993.

³²⁶ A. M. ARTOLA, *La vivencia de Cristo paciente*. San Pablo de la Cruz. BAC, Clásicos de la espiritualidad, 14, pgs. XXXIX - 260, 1999.

Laurentino Novoa ha cultivado también esta parcela teológica³²⁷. Francisco García tiene notables estudios sobre nuestra espiritualidad³²⁸, lo mismo que el P. Herminio Gil que se dedicó también a temas de Espiritualidad de la Pasión, sobre todo en su vertiente de la Memoria de la Pasión³²⁹. El P. Lizarralde también publicó algún trabajo sobre espiritualidad³³⁰.

Concluamos esta panorámica refiriéndonos a la iniciativa de la Conferencia Interprovincial Italiana que lleva ya XXV años editando la revista *La Sapienza della Croce*, que en la actualidad es la mejor publicación de cultura y espiritualidad de la Pasión.

³²⁷ NOVOA, L. *Meditación teológica sobre el sufrimiento*, en STAURÓS, 3, 1980, 141- 162; *La Cruz como criterio de conocimiento y hermenéutica teológica*, en CRETA (Zaragoza) 1990, 87.

³²⁸ GARCÍA MACHO, P.: *La Pasión de Jesús y la nuestra*, Sígueme, 3 ed. 2001; id *Nuestra Pasión*, Sígueme, Salamanca, 1985, 212.

³²⁹ Ver nota 303.

³³⁰ LIZARRALDE, J. c.p., *Fisonomía espiritual de san Pablo de la Cruz, fundador de los pasionistas...* STAURÓS. *TEOLOGÍA DE LA CRUZ*. 23, 1995, 36-50.

Capítulo IX

HACIA LA “SABIDURÍA DE LA CRUZ”

En cumplimiento de lo que prescribía la Constitución *Ecclesiae Sanctae* de Pablo VI sobre la aplicación del Concilio a las órdenes religiosas, la Congregación de la Pasión celebró su Capítulo Extraordinario en dos sesiones en los años 1968-1970. Este Capítulo fue el más decisivo en las adaptaciones de la Congregación al mundo moderno. El *Decreto Capitular* promulgado en 1970 empezó a entrar en vigor en lugar de las *Constituciones*. El *Decreto* era el texto más radicalmente renovador de las Constituciones de san Pablo de la Cruz. Una de las novedades del Decreto era la institución del Sínodo General de la Congregación. Este es el nuevo contexto en que se sitúa la Pasiología después de las reformas conciliares.

1- La fundación “STAURÓS”

El I Sínodo General tuvo lugar en Roma³³¹. Fue el primero y último en que participó el General P. Teodoro Foley. La fundación de Staurós fue decidida en dicho Sínodo³³². Esta fundación señala el punto de madurez de la etapa de la concientización científica que comenzó con el generalato del P. Alberto Deane. El acto fundacional tuvo lugar el año siguiente, 1973, en Kortenberg (Bélgica) los días 15 al 19 de octubre. Fue la realización más importante del I Sínodo General de la Congregación. Su importancia es semejante a la de la Carta del P. Kierkels, o a la renovación de los estudios en 1948. El alma de la iniciativa fue el Provincial de Bélgica, P. Harry Gielen, secundado por el Provincial de la Provincia de San Pablo de la Cruz, P. Flaviano Dougherty. Pero la

³³¹ Se celebró el I Sínodo del 22 septiembre al 7 de octubre de 1972, (cfr. *Acta Congregationis*; XXVI (1972) pp. 3-115. La decisión de la fundación se tomó el 22 de octubre (Ibíd. p. 80). El acto fundacional tuvo lugar en Kortenberg el año siguiente, 1973, los días 15-19 de octubre. Lo presidió el P. General Teodoro Foley, en el primer y último Sínodo en que participaba. Asistió la Curia General y los Provinciales y Vice- Provinciales, y la Madre General de las Pasionistas de Bolton. Coincidió con el 130 aniversario de la fundación de la Congregación fuera de Italia, en Ère.

³³² Cfr. *Acta Congregationis* XXVI (1972) p. 80.

iniciativa de más impacto en el ámbito teológico fue la publicación de *Staurós Bibliographie*³³³, que se convirtió pronto en la mejor bibliografía pasiológica del mundo. Una consecuencia inmediata de la Fundación fue la celebración de una serie de Congresos de inspiración pasiológica³³⁴. Dependiendo de la Secretaría General, con sede en Lovaina, se realizaron también ampliaciones del campo de acción de la Fundación hacia Italia³³⁵.

En las tres lenguas principales de la Congregación empezaron a surgir publicaciones filiales con el nombre de «Boletín STAURÓS» que ofrecían monografías de interés sobre el misterio de la Cruz y de la Pasión³³⁶. Mas la nueva Fundación no salía de la nada. Era la culminación de una serie de actividades locales de la Provincia belga orientadas a favorecer los estudios de Pasiología. Resumamos esta ejemplar historia pasiológica belga para situar en la historia inmediatamente precedente la nueva Fundación. Las iniciativas belgas en pro de la Pasiología empezaron algo antes de la formación de la Comisión General de 1948, y continuaron más allá del Concilio. Después de los inicios de los años 1938-1939 que hemos descrito más arriba, los teólogos de Bélgica lanzaron por el año 1943 un movimiento orientado a formar una selecta Biblioteca de la Pasión³³⁷. En 1944 se pusieron las bases de dicha Biblioteca³³⁸. Después de un trabajo constante de más de 15 años, los estudiantes de Diepenbeek lanzaron la revista bibliográfica Pasiológica en plan privado. El primer número salía el año 1953³³⁹. Por fin el año 1961 se publicaba el primer Catálogo completo de la *Bibliotheca Passionis*. Un bien sistematizado catálogo de 11 secciones ofrecía nada menos que 2322 títulos de obras pasiológicas en un hermoso folleto de 157 págs., con

³³³ Esta bibliografía ha tenido el honor de ser citada en primer lugar –junto con *Schede Bibliografiche della Passione*– en la obra pasiológica de gran mérito que es el libro de FLICK-ALSZEGHY, *Il Mistero della Croce*, Queriniana, 1978. p. 441.

³³⁴ En 1983 se organizó uno en Chicago sobre el *Significado del Sufrimiento Humano*. (Ver *Sofferenza e salvezza*, Roma, 1981).

³³⁵ En Italia, p. e., la Asamblea de la CIPI del 18-21 noviembre de 1973 decidió llevar a cabo algunas iniciativas propias de dicha Conferencia. El 22.04.1974 se creó la Secretaría Staurós, dirigida por los PP. Adriano di Bonaventura y Flavio di Bernardo. En colaboración con dicha Secretaría el P. Flavio Toniolo comenzó la publicación de una serie bibliográfica denominada *Vangelo della Passione. Schede bibliografiche* que funcionó los años 1975-1983. Al mismo tiempo se lanzó el *Bollettino Staurós* que publicaba trabajos de teología de la Pasión. Este Boletín se convirtió luego en órgano del movimiento artístico que surgió al amparo de Staurós de Italia.

³³⁶ En España empezó el *Boletín Staurós* en 1985 siendo primer director el P. Pablo García. Desde 1997 ejerce de Secretario del mismo, el P. José Luis Quintero.

³³⁷ Este trabajo en equipo es lo más original de las iniciativas pasiológicas de Bélgica. Bien se puede, por ello, hablar de una Escuela belga de Pasiología.

³³⁸ El alma de aquella iniciativa fue el P. Florencio Nackaerts, primero de Estudiante, luego como Director. Él mismo nos ha referido las vicisitudes del movimiento en el Prólogo a la edición del magnífico catálogo de obras pasiológicas que posee el PASSIOLOGICUM de Wezembeek titulado *Bibliotheca Passionis, Catalogus Primus* (1961). En 1947 daban comienzo más sistemático a una obra de Bibliografía sobre la Pasión. Comenzaron por formar un fichero de Pasiología. El P. Provincial les otorgó amplias facilidades para la compra de toda suerte de obras pasiológicas.

³³⁹ Desde entonces periódicamente han ido sirviéndonos los Teólogos de Diepenbeek los números esmeradamente presentados de su importante revista. El P. Paulino publicaba en la antes citada revista un artículo sobre los estudios pasiológicos en la provincia belga. *De Verkondiger van het Kruis*, 1957.

títulos latinos y prólogo en flamenco³⁴⁰. Esta bibliografía ha tenido su importancia para centrar el objeto de la Pasiología en el dolor. En efecto, el primer apartado de la *Bibliotheca Passionis* está dedicado al dolor³⁴¹. La Fundación asumió también la dirección de *Staurós bibliographie*³⁴².

2- Los Congresos sobre la Sabiduría de la Cruz

La celebración de tres Congresos Internacionales de la *Sabiduría de la Cruz* (1975-1984-1994) marca el punto culminante de los estudios pasiológicos en la Congregación³⁴³. Dos de ellos coincidieron con fechas paulicrucianas. En 1975 era Bicentenario de la muerte de S. Pablo de la Cruz. En 1994, el tricentenario de su nacimiento. En 1984 era el 1500º de la Redención. Estas celebraciones –sobre todo la primera y más principal, la de 1975– se debieron al impulso nuevo que recibió el estudio de la Pasión en el I Sínodo General de la Congregación que aprobó la fundación de STAUROS.

El Congreso de 1975 fue un éxito completo³⁴⁴. Es imposible resumir el contenido de los tres volúmenes de las Actas, que dan un total de casi dos mil páginas, y forman una verdadera enciclopedia de Pasiología³⁴⁵.

Dejando para la sección de espiritualidad la descripción del tomo II, ofrecemos ahora una síntesis de la temática del volumen I. Tras una introducción del P. Duquoc sobre la actualidad de la cruz³⁴⁶, se abría la parte primera acerca de la Sabiduría de la cruz en la Revelación en general³⁴⁷. Las dos personalidades más sobresalientes fueron el P. De la

³⁴⁰ El Catálogo ha sido elaborado por los Padres A. J. Smet y A. De Rocker. Esta obra de los Padres belgas es la más seria y concienzuda que se haya llevado a cabo en la Congregación en materia pasiológica desde la Circular del P. León.

³⁴¹ El primer congreso organizado por la Fundación en Chicago versó -como se ha dicho- sobre el *Significado del Sufrimiento Humano*. (Ver *Sofferenza e salvezza*, Roma, 1981). Sus actas se publicaron en inglés e italiano.

³⁴² Esta bibliografía ha tenido el honor de ser citada en primer lugar -junto con *Schede Bibliografiche*- en la obra pasiológica de gran mérito que es el libro de FLICK-ALSZEGHY, *Il Mistero della Croce*, Queriniana, 1978 p. 441, ver nota 82.

³⁴³ Es una verdadera trilogía de estudios que forma la suma más completa de Pasiología. Son la culminación de lo que el P. León soñó en 1930 al promulgar su Carta sobre el estudio de la Pasión. En las páginas siguientes resumimos las circunstancias históricas y los resultados que se siguieron de la triple celebración.

³⁴⁴ Asumió la responsabilidad institucional de prepararlo, la *Conferencia Interprovincial Italiana* (CIPI), del que era Secretario General el P. Nesti, a la sazón, Rector de los Ss. Juan y Pablo. El Secretario organizativo era el P. Vito Mastrantonio. El temario del mismo fue elaborado por el P. Constante Brovotto. Con el conocimiento de personas y de temas de teología pasionista que poseía, elaboró un listado completísimo de colaboradores que incluía las personalidades más relevantes del mundo teológico contemporáneo. La temática era también amplia y abarcaba todo el misterio de la Pasión.

³⁴⁵ El Congreso desarrolló tres temas centrales: I- La Sabiduría de la Cruz en la revelación y el ecumenismo; II- La Sabiduría de la Cruz en la Espiritualidad; III- La Sabiduría de la Cruz en la Cultura y en la Pastoral.

³⁴⁶ Ver Congr 1(1975) I. *La Sapienza della Croce oggi*. Atti del Congresso Internazionale, Roma, 13-ottobre 1975. Volume I. Elle Di Ci. Leumann, 1976, pp. 11-17.

³⁴⁷ Ver *ibid.*, pp. 21-60.

Potterie y el P. Rahner. Inmediatamente venían las ponencias sobre la doctrina pasiológica de la Biblia³⁴⁸. Los más interesantes temas concretos de la Pasiología bíblica fueron tratados con competencia. Luego venía la parte teológica que se enmarcaba dentro del título genérico de La Pasión en el pensamiento católico³⁴⁹. Era una serie de desarrollos a cuál más interesante, sobre la Dogmática de la Pasión con un complemento sobre la Compasión de María³⁵⁰. Participaron en él 53 personalidades. Muchas de ellas de conocido prestigio en el mundo teológico³⁵¹. El temario era muy vasto³⁵². Este volumen respondía admirablemente al plan enciclopédico ideado por el P. León. Todos los temas de tipo monográfico fueron tratados con maestría, dando como resultado un conjunto doctrinal pasiológico que tardará en superarse. Pero los planteamientos de conjunto, fallaron, como suele ser normal en los Congresos.

A esta época nueva abierta por la *Fundación Staurós* y el *Congreso de la Sabiduría de la Cruz* pertenece la mejor aportación filosófica del P. Breton a la Pasiología³⁵³.

A los tres años del primer Congreso se celebró en España el Centenario de la llegada de los Pasionistas a la Península. El acontecimiento se conmemoró con un triple Congreso: uno en las Presas (1978), otro en Bilbao (1979), y un tercero en Zaragoza (1980). Los estudios que se presentaron en los dos primeros fueron de tipo histórico. Del segundo se publicó un libro que relatava las condiciones en que tuvo lugar la fundación española³⁵⁴.

El tercer Congreso de 1980 en Zaragoza se dedicó a una profundización monográfica sobre la Muerte Mística. Ha sido el congreso que más a fondo ha estudiado el documento de san Pablo de la Cruz³⁵⁵.

El año 1984 se organizó un II Congreso con ocasión del 150 aniversario de la Redención. Llevaba como subtítulo: *Soteriologia Cristiana e Culture Odierna*.

Entre el I Congreso y el II había tenido lugar el replanteamiento de la Espiritualidad pasionista desde la Memoria de la Pasión, (1975) y el descubrimiento de la Muerte Mística (1976). Se había celebrado el Capítulo General de 1976 que cambió por completo el planteamiento del Voto de la Pasión. Sin embargo, estos cambios se

³⁴⁸ Ver *ibid.*, pp. 202.

³⁴⁹ Ver *ibid.*, pp. 203-390.

³⁵⁰ Ver *ibid.*, pp. 399-420.

³⁵¹ Christian Duquoc, Marco Adinolfi, Ignace de la Potterie, Karl Rahner, André Feuillet, Silverio Zedda, Giovanni Giavini, Ortensio da Spinoli, Stefano Virgulin, Enzo Cortese, Damiano Marzotto, Ugo Vanni, Giorgio Giurisato, Giuseppe Ferraro, A. Hamman, Tito Szabò, Giacinto de Sanctis; Mario Caprioli, Philippe de la Trinité, Vittorino Grossi, Antonio Quacquarelli, Dalmazio Mongillo, Giuseppe Girardi, Calogero Riggi; Philippe De Lhayé, Eraldo Quarello, Jean Galot, Antonio Charbel, Francesco Geremia, Domenico Bertetto, Miguel Nicolau, Gerardo Gallucci, Antolín G. Fuente, Robert North, Luigi Sartori, Gennadios Zervòs, Jürgen Moltmann, Brunero Gherardini.

³⁵² Ver información completa de los contenidos en los índices de los tres volúmenes.

³⁵³ Ver más adelante las páginas 121-122.

³⁵⁴ A. M. ARTOLA, *El P. Amadeo Garibaldi (1831-1924) o La apertura de la Congregación al Mundo Hispánico*, Roma, 1987. Estudios de Historia y Espiritualidad Pasionista, n. 24, 87 págs.

³⁵⁵ Se publicaron las Actas con el título *Conferencias del Congreso*, Zaragoza, 1981.

localizaban al interior de la Congregación. Al exterior todo estaba condicionado por la celebración del 1950º aniversario de la redención y el tema obligado era la Redención, tema –por otra parte– eminentemente pasiológico³⁵⁶.

En este Congreso no tuvo la Pasión la centralidad que tuvo en el I Congreso. En 1984 la temática se centró más en la Espiritualidad de la Pasión, con buenos trabajos. De ellos hablaremos al desarrollar la materia de la Espiritualidad Pasionista.

En 1994 se celebraba el tricentenario del nacimiento de san Pablo de la Cruz. Para festejarlo, se organizó el tercer Congreso de Pasiología con el título de *La Croce di Cristo Unica Speranza*³⁵⁷. El contenido de este Congreso estuvo más centrado en temas de la cruz y de la Pasión que en el Congreso anterior. Su temática fue más cercana a la del Congreso primero, y se desarrollaron mucho más los aspectos personales de la presencia de la cruz en los santos.

El resultado global de los tres Congresos fue espléndido. Las Actas del Congreso I fueron consideradas como una verdadera enciclopedia de la Teología de la Pasión, que entraron inmediatamente en las salas de consulta de las principales bibliotecas de las Facultades teológicas de Roma.

Varias Congregaciones tomaron el Congreso como el modelo de lo que debe ser el repensamiento teológico de la propia espiritualidad. A nivel más congregacional, el Congreso tuvo unos resultados por demás lisonjeros. Se fundó la Cátedra de la Sabiduría de la Cruz en el *Antonianum*, como primer centro de profundización de la Teología de la Pasión en ámbito universitario, a cargo de la Congregación³⁵⁸. El año 1975 empezaron a publicarse también las *Schede Bibliografiche della Passione*, con material de información muy útil para la predicación y el estudio de la Pasión. A raíz del Congreso se editó también el libro litúrgico oficial de las *Misas y Oficios Propios de la Congregación*, en latín, adaptados inmediatamente al italiano y al español (1978).

El efecto más importante a largo plazo fue sin duda el que se produjo en los dogmáticos de la Soteriología clásica. Dos autores romanos -Flick y Alszeghy- renovadores de los manuales teológicos preconciarios, y de gran audiencia en el mundo teológico recogieron las enseñanzas del Congreso. A los tres años de su conclusión, cuando las Actas estaban ya publicadas, elaboraron una soteriología nueva titulada *Il Mistero della Croce*. La obra emprendía una reelaboración de la soteriología desde el concepto del *Misterio de la Cruz*. Las referencias al Congreso I daban a entender el influjo que en la elaboración del nuevo tratado había ejercido la celebración del

³⁵⁶ También este Congreso tuvo como marco local el *Antonianum*. El trabajo de la Secretaria técnica corrió también esta vez a cargo de los PP. Vito y Piergiorgio Nesti. La gestión organizadora la llevó a cabo el P. Nesti.

³⁵⁷ «La Croce di Cristo unica speranza» ATTI DEL III CONGRESSO INTERNAZIONALE «La sapienza della croce oggi». Roma, 9-13 gennaio 1995 Edizione CIPL.

³⁵⁸ Esta cátedra funcionó hasta el año 2003, en que se trasladó como CATHEDRA GLORIAE CRUCIS de la Universidad Lateranense. A ella se debe la creación de la colección VERBUM CRUCIS como órgano de la misma.

Congreso. La decisión era significativa. En realidad, el enfoque que el Congreso dio a la problemática de la Pasión, desde la Sabiduría de la Cruz, empezaba a imponerse. Se diría que el Congreso iba a cambiar la concepción misma que hasta entonces se había tenido de la Pasiología.

3-El nuevo impulso

A raíz de los Congresos se abrió la tercera época en la historia de la Pasiología. La primera correspondió al tiempo del P. León; la segunda a la posguerra, con la actuación renovadora del General P. Alberto y el P. Alústiza. La tercera tomaría como lema la Sabiduría de la Cruz.

La producción científica de esta nueva etapa superó en mucho a la precedente que no fue muy abundante. El principal campo de desarrollo en la última parte del siglo XX fue la teología bíblica de la Pasión. En los EE.UU. fue donde más florecieron estos estudios. Tras la benemérita labor del P. Bernabé Ahern hay que recordar a dos grandes biblistas americanos. Son el P. Carroll Stuhlmueller, y el P. Donald Senior. Del P. Carroll es la primera tesis en Sagrada Escritura, publicada en ANALECTA BIBLICA (n. 43) con el título de *Creative Redemption*³⁵⁹; es una excelente obra, presentada como tesis para el grado de doctor en Sagrada Escritura en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma, acerca del concepto de redención creadora en el Déutero-Isaías. En la Pasiología del NT merece especial mención la tesis del P. Donald Senior, CP. La tesis es de teología bíblica, defendida y publicada en la Universidad de Lovaina: *The Passion Narrative According to Matthew*, Lovaina, 1975. Es el mayor pasiólogo-escriturista actual en la Congregación. Ha publicado unos libros de gran calidad técnica sobre cada uno de los Evangelistas y sus respectivos relatos sobre la Pasión. Posteriormente publicó excelentes comentarios a la Pasión según cada uno de los evangelistas. La serie terminó con una obra de síntesis: *The Passion of Jesus Christ*, New Jersey, 1997.

Los estudios bíblicos sobre la Pasión forman parte de las iniciativas «en racimo» que caracterizaron los decenios últimos del siglo XX.

En Italia los estudios pasiológicos han sido cultivados con seriedad. Son conocidos los nombres de A. Lippi³⁶⁰, B. Rinaldi³⁶¹, M. Anselmi³⁶² y Collu³⁶³, F. Taccone³⁶⁴. A

³⁵⁹ Roma, Pontificio Instituto Bíblico, 1970.

³⁶⁰ LIPPI, A., *El libro «La passion du Christ et les philosophies» y el desarrollo posterior de la Teología de la Cruz.* «STAUROS». TEOLOGÍA DE LA CRUZ. 41, 2004, pp. 41-57; Id. *Unos aspectos de la pasión de Jesús en S. Pablo de la Cruz.* «STAUROS». TEOLOGÍA DE LA CRUZ. 21, 1994, pp. 8-39.

³⁶¹ Bonaventura RINALDI, *La presenza della croce nelle principali lettere di S. Paolo.* Edizioni «Fonti Vive», 1972. *Le quattro dimensioni del mistero pasquale. Per un aggiornamento biblico-conciliare della teologia e della pastorale*, Ancora, 1968. *La passione di Cristo, nostra passione*, 1998.

³⁶² La bibliografía pasiológica de Max Anselmi es abundante. Los trabajos sobre la Pasión son los siguientes: *La parola passioforme dell'antropologia. Ermeneutica del linguaggio mistico passiológico*, BOLLETTINO STAUROS 5 (1979), n. 4, pp. 3-28. «L'annuncio della passione e la cristianizzazione dei giovani», AA.VV. *Missioni al popolo per gli anni '80. Convegno nazionale*, Roma, 2-7 febbraio 1981, ed. CIPI, Roma 1981, pp. 422-443. *Intelligenza della Croce*, Bollettino Staurós 8 (1982), n. 3-4, pp. 3-36.

ellos se junta una religiosa pasionista, la H. Ángela María Lupo, actualmente secretaria de la *Cathedra Gloriam Crucis*³⁶⁵.

En el ámbito de lo filosófico en la Pasiología, el P. Breton publicó en Clamart, en 1979, una obra interesante titulada *Vers une Théologie de la Croix*³⁶⁶.

El libro pretende ser un tratado de Pasiología. Una primera parte trata de la Pasiología en general (p. 11-69) seguida de otra (pp. 73-177) más práctica, referente a aspectos concretos de la Congregación. La parte más importante es la primera, donde investiga el dolor como el objeto de la Pasiología (*Souffrance et Transcendence*) y (*Sotériologie ou cosmo-théologie*). Su idea de la mística, al tratar de la espiritualidad de san Pablo de la Cruz la explica como la unión entre «un misterio de fe y una metafísica, al menos ejercida, si no tematizada» (p. 177).

En 1981 editaba otra más comprometida *Le Verbe et la Croix*³⁶⁷. Un libro crítico que el presentador resumía como la crítica de todas las ideologías. Pero se preguntaba también: ¿Es un libro de filosofía o de Teología? En este libro, además de la crítica a las ideologías, se contiene una referencia significativa al morir de Jesús como supremo punto esclarecedor de toda crítica. El libro contiene una buena parte de la síntesis mental del P. Breton. Para seguirle en sus elucubraciones pasiológicas, es necesario partir desde la experiencia que marca todo su pensamiento: la idea de relación. Es verdad que para él la relación se inscribe necesariamente en un mundo de la totalidad donde todo es respectivo. Pero esa concepción global e integradora, para la actitud práctica de la vida, oculta un peligro que consiste en tomar la vida como un salto continuo de una realidad a otra. Breton cita muy frecuentemente el axioma de santo Tomás «relatio in quodam transitu consistit». Es decir: la relación es una especie de «paso» o «salto». Esta convicción puede generar una persuasión de que la vida es un salto continuo. En concreto, un hombre puede vivir en un continuo ejercicio de salto: de

La passiolgia del prologo di S. Giovanni, LA SAPIENZA DELLA CROCE III, Roma 1992, n. 3, (I Parte) 173-194; n. 4, (II Parte) 267-283; VIII, Roma 1993, n. 4, (III Parte) pp. 197-209 «La croce e la gioia della salvezza», LA SAPIENZA DELLA CROCE OGGI. *Atti del 2 Congresso Internazionale Roma 6-9 febbraio* 1984, SALVEZZA CRISTIANA E CULTURE ODIERNE. Vol. I, Leumann 1985, pp. 108-118.

³⁶³ P. Mario Collu ha publicado su tesis *IL DISCORSO DELLA CROCE: Analisi esegetico-teologico di 1Cor 1, 18-31* Jerusalem, 2003.

³⁶⁴ Fernando Taccone es el director de la CATHEDRA GLORIAE CRUCIS que ha dirigido importantes obras pasiológicas como *Quale volto di Dio rivela il volto del Crocifisso?* Edizioni OCD, Roma 2006: id. *La visione del Dio invisibile sul volto del Crocifisso*, Edizioni OCD, Roma, 2008.

³⁶⁵ Es autora de una tesis pasiológica, presentada en la Gregoriana, *La sete, l'acqua, e lo spirito*. Studio esegetico e teologico sulla connessione dei termini negli scritti giovannei, PUG, 2003.

³⁶⁶ El contenido corresponde al estudio publicado en las Actas del Congreso Staurós de Chicago en 1979, sobre el sufrimiento humano, con el título *Il significato della sofferenza umana*. Traducción del P. Cherubino Satriani para *Staurós* de Pescara. En 1978 el P. Flick, S.I, abordaba el mismo tema con el título *Teologia della Croce*.

³⁶⁷ Formaba parte de la colección dirigida por J. DORÉ: *Jésus et Jésus-Christ*, 14. El mismo director de la colección escribió la presentación. Fue traducido al italiano por Cherubino Satriani para la colección *Staurós* de Pescara en 1983.

la filosofía a la mística y de la mística a la filosofía. Es verdad que hay un momento de salida y un momento de retorno en esos saltos.

Pero esto supone siempre un punto absoluto de permanencia desde donde se verifica el salto. Hay un «esse in» absoluto, desde donde se pasa, o salta; y otro punto de «esse ad» que es el punto de referencia de los múltiples saltos. Entonces la pregunta es la siguiente: Cuál es el punto absoluto del salto de salida del autor: ¿la filosofía o la mística? Es la pregunta esencial de la ciencia de la Pasión. O es un salto continuo entre filosofía y teología, o posee un punto de permanencia con un movimiento de salida y retorno. Lo permanente de la Pasiología en la tradición pasionista es la vivencia de la Pasión, desde la cual se puede realizar un salto hacia la filosofía, o desde la filosofía pero retornando siempre al punto de permanencia habitual que es la mística.

En Alemania, si bien la aportación principal del P. Martín Bialas está en el ámbito de la Espiritualidad de la Pasión, también ha ofrecido interesantes colaboraciones en materia pasiológica³⁶⁸.

En España el P. Luis Díez Merino ha realizado un inestimable servicio a los estudios de Pasiología con la traducción de la Carta del P. León³⁶⁹.

Ha publicado, además, varios importantes estudios bíblicos sobre la Pasión³⁷⁰, lo mismo que el P. Ángel Pérez Gordo³⁷¹. El P. Artola ha publicado algunos trabajos teológicos³⁷². Como investigadores pasiológicos en España merecen destacarse los Padres Pablo García³⁷³, Laurentino Novoa³⁷⁴, José Luis Quintero³⁷⁵ y Manuel Chico Cano³⁷⁶.

³⁶⁸ Martín BIALAS, *Predicamos a Cristo, Crucificado y Resucitado*, Salamanca, 1979. *Participar en el poder de su resurrección. Estudio sobre la presencia de Cristo resucitado en S. Pablo de la Cruz*, Salamanca, 1979.

³⁶⁹ *Carta del P. León Kierkels, C. P.* sobre el estudio de la Pasión. Traducción española del P. Luis Díez Merino. Boletín Staurós. Teología de la Cruz, n. 11, 1989.

³⁷⁰ DÍEZ MERINO, L. *La crocifissione nella letteratura ebraica antica*, LA SAPIENZA DELLA CROCE, I, (1975) pp. 61-68; id *La crucifixión en la antigua literatura hebrea*, ESTUDIOS ECLESIASTICOS 51 (1976), 5-27; id *El suplicio de la cruz en la literatura judía intertestamental* LIBER ANNUUS XXV (1976) pp.31-120; id. *Proyecto actual sobre los Evangelios de la Pasión*. «STAUROS». TEOLOGÍA DE LA CRUZ, 8, 1987, pp. 23- 28.

³⁷¹ PÉREZ GORDO, A. *La Pasión según San Juan* (I), 29, 1998, pp. 11-20. id. *La Pasión Según S. Juan* (II), «STAUROS». TEOLOGÍA DE LA CRUZ., 30, 1998, pp. 17-36; id. *La cruz interpretada por S. Pablo* (I): «STAUROS». TEOLOGÍA DE LA CRUZ. 26, 1996, pp. 31-44; *La cruz interpretada por San Pablo* (II). *Las fiestas de Israel tipo de las nuevas realidades*. «STAUROS». TEOLOGÍA DE LA CRUZ, 27, 1997, pp. 17-45.

³⁷² ARTOLA, A.M. *Misterio de la cruz y misterio de la mística. Reflexiones sobre «El misterio de la Cruz» del P. Lucinio Ruano* «STAUROS». TEOLOGÍA DE LA CRUZ. 24, 1995, pp.18-26.

³⁷³ GARCÍA MACHO, P. *Palabra y Palabras desde la Cruz «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»* «STAUROS». TEOLOGÍA DE LA CRUZ 36, 2001. pp. 69- 85.

³⁷⁴ Laurentino NOVOA PASCUAL, L., *Cruz y resurrección: identidad dialéctica del misterio pascual*. «STAUROS». TEOLOGÍA DE LA CRUZ. 8, 1987, pp. 23-28. *Martirio y Memoria de la Pasión* «STAUROS». TEOLOGÍA DE LA CRUZ, La patrística sobre la cruz. «STAUROS». TEOLOGÍA DE LA CRUZ 17, 1992, pp. 3-10; *La cruz como criterio de conocimiento y hermenéutica teológica*. LECCIÓN INAUGURAL DEL CURSO ACADÉMICO 1990-1991 (Primera parte) pp. «STAUROS». TEOLOGÍA DE LA CRUZ 15, 1992, pp. 1-42; (Segunda parte) «STAUROS». TEOLOGÍA DE LA

En el Capítulo General del 2000 tenido en Brasil, se dio un decreto sobre la fundación de un *fórum sobre la Memoria de la Pasión*³⁷⁷

La constitución de este *Fórum* es la elevación en el ámbito institucional de las investigaciones iniciadas en el año 1975 y puede ser una iniciativa de porvenir para los estudios de Pasiología.

4-El precio de las nuevas conquistas

En los momentos innovadores de la Pasiología siempre ha estado presente la cruz. Y así podemos considerar la muerte del P. General Teodoro Foley, que tuvo lugar el 9 de octubre de 1974, un año antes de la celebración del Congreso de la Sabiduría de la Cruz³⁷⁸. Participó en la tercera y cuarta sesión del Vaticano II. Le tocó gobernar la Congregación en los difíciles tiempos del Posconcilio. Él fue quien preparó el Capítulo General Extraordinario que se celebró en dos fases, en 1968 y 1970. El Capítulo fue el más decisivo en las adaptaciones de la Congregación al mundo moderno. El Decreto Capitular promulgado en 1970 era el texto más radicalmente renovador de las Constituciones de san Pablo de la Cruz. Este texto lo había preparado y promulgado el P. Teodoro. Estaba preparando el Capítulo de 1976, en que se introduciría la memoria de la Pasión en las nuevas Constituciones. En su visita al extremo Oriente (Nueva Zelanda, Australia, Nueva Guinea, Filipinas, Japón y Corea) contrajo la enfermedad que le llevaría a la tumba. Antes de presidir los Capítulos de los EE.UU. en junio de 1974 se sintió ya aquejado por unas fiebres paratifoideas. Presidió con dificultad, en julio, el Capítulo Provincial de Irlanda. No pudo participar en el Capítulo de Bélgica y regresó a Roma. El verano de 1974 lo pasó bastante mal en Roma. Allí se complicó su estado de salud, afectándole el corazón. En octubre del mismo año se celebraba en Roma el Sínodo General de la Congregación que no pudo presidir. El 9 de octubre por la noche, a las 21,50 sintió agravarse su mal, y el P. Procurador General Tarsicio Silveti le administró el viático y al poco tiempo expiró. Con san Pablo de la Cruz era el primer General que moría en el cargo. Como el Fundador, que murió después de haber revisado definitivamente las Constituciones, el P. Teodoro moría después de haber promulgado

CRUZ 16, 1992, pp. 3-37; *Meditación teológica sobre el sufrimiento*, en STAURÓS, 3, 1980, pp.141-162.

³⁷⁵ QUINTERO, J. L., *Decir tu Nombre, narrar tu Presencia: «Dios anonadado y narrado en Jesús»*; *Aspectos teológicos de la «Memoria Passionis» en la obra del P. Stanislas Breton cp.* «STAURÓS». TEOLOGÍA DE LA CRUZ, 41-2004, pp.11-39 *Revelación de Dios en el Crucificado.* «STAURÓS». TEOLOGÍA DE LA CRUZ, 38, 2002, pp. 19-36. *Una narración, origen de Vida. Breve ensayo de teología para partir de los relatos de la Pasión.* 36, 2001, pp. 49-58; id. *Dimensiones de la Teología de la Cruz desde la Pasión de Jesús, el Cristo* «STAURÓS». TEOLOGÍA DE LA CRUZ, 32, 2002, pp. 37-56.

³⁷⁶ CHICO CANO, M. *Textos de la Patrística sobre la cruz.* «STAURÓS». TEOLOGÍA DE LA CRUZ, 17, 1992, pp. 11-24.

³⁷⁷ La situación actual del FORUM aparece en el folleto CENTRO FORUM, *Reflexiones sobre la Memoria Passionis*, Roma 2004.

³⁷⁸ El P. Teodoro Foley nació en Springfield (Massachusetts) el 3 de marzo de 1913; profesó el 15 de agosto de 1933; ordenado en 23 de abril de 1940, fue elegido Consultor General en 1958 y Superior General en 1964 y reelegido en 1970. Murió el 9 de octubre de 1974 en Roma.

el Documento Capitular que las renovaba y adaptaba. El funeral celebrado el 11 de octubre fue un plebiscito general de religiosos y fieles que le acompañaron de la clínica donde murió, a los Santos Juan y Pablo. Es el segundo General, -junto con el Bto. Silvestrelli- que después del Fundador conoce la introducción de su causa de canonización.

IV

UNA ESPECIALIDAD TEOLÓGICA NUEVA

Capítulo X

EL OBJETO PROPIO DE LA PASIOLOGÍA

1- Las definiciones de la Pasiología

En un primer tiempo, la Pasiología era considerada simplemente como el estudio del tratado teológico de la Redención, según la Soteriología común, enriquecida con la propia vivencia de la Pasión, y como preparación especial para la predicación de la Pasión. La pregunta crítica sobre la realidad verdadera de la propia y especial teología tardó en formularse. En las primeras definiciones que se daban de la Pasiología, ésta se entendía como un conocimiento de la Pasión conforme a la historia evangélica, y a la teología corriente de la Redención. Pero, comoquiera que de la Redención había diversos enfoques, se pensó que la Pasiología debía buscar primero el objeto propio de la Redención, para centrar la atención en esa parte, y descender de la misma, a las derivaciones de la teología de la Pasión. En esta etapa, el problema teológico de la Pasiología era la clarificación de la común Teología de la Redención, no la naturaleza especial que la teología de la Pasión revestía en la Congregación. También afloró la idea de que la Pasiología se identificaba con la Teología Espiritual de la Pasión, a modo de Mística de la Pasión³⁷⁹. Pero no tuvo recepción alguna esta comprensión de la Pasiología. En este capítulo reseñamos la problemática común sobre este tema hasta el Congreso de 1975.

En un sobrio capítulo introductorio el P. Germán daba algunas nociones e indicaciones metodológicas. «Pasiología» se deriva de la palabra latina «Passio» o padecimiento, y de la griega «Logos» = tratado.

Nominalmente la Pasiología puede definirse así: "Tratado de los padecimientos de Cristo", o "Ciencia de los padecimientos de Cristo, la cual, apoyándose en la razón y en la fe, investiga las causas, efectos y aplicaciones a la Redención". Además de esta definición nominal, de la Pasiología se han ido proponiendo diversas definiciones. De ellas analizaremos especialmente tres. Cronológicamente la primera es la del P. Germán del Sagrado Corazón, y hay que confesar que es muy buena. Tal vez la mejor. Dice así

³⁷⁹ A. M. ARTOLA, *Introducción a la Pasiología*. El P. Basilio, en su obra *La espiritualidad de la Pasión en el magisterio de San Pablo de la Cruz*, Madrid, 1961, p. 139 (epígrafe de la parte Segunda), identificaba la Espiritualidad de la Pasión con la Pasiología.

su definición: «Sobreeminente ciencia de los padecimientos de Cristo en la cual, la mente apoyada en la fe y en la razón humana, investiga las causas, efectos y aplicaciones de la Redención»³⁸⁰. En esta definición merecen notarse: 1º Que la Pasiología es una ciencia teológica -scientia fidei et rationi innixa-; 2º Su objeto material son los sufrimientos de Cristo -Passiones Christi-; 3º El objeto formal son las causas de esos padecimientos y sus efectos. Esta definición tiene la ventaja de apoyarse firmemente en el valor nominal de la ciencia teológica llamada Pasiología. También el P. Juan María dio la suya: «La Pasiología es la ciencia que estudia en sus causas (próximas y remotas), y en sus efectos (objeto formal quod) la Pasión y Muerte de Cristo (objeto material), a la luz de la revelación, y de la razón (objeto formal quo)»³⁸¹.

Es una definición calcada sobre la del P. Germán, que no ofrece aportaciones especiales.

Todas estas definiciones partían de un planteamiento no formalmente teológico. En efecto, los autores citados se limitaron a dar unas nociones elementales para entrar en la parte más inmediata de la ciencia pasiológica como era la parte histórica. No profundizaban las relaciones de dicha historia con las ciencias bíblicas del NT o de la Biblia en general. Tampoco se preguntaban sobre la esencia de la Pasiología como parte del conjunto de las disciplinas teológicas.

Tarde o temprano tenían que aparecer las dificultades sobre la comprensión de la Pasiología como ciencia teológica de la redención o de los dolores de Cristo.

El primero que planteó estos problemas fue el P. Jesús (Agustín) López -futuro obispo de Corocoro- en unas notas mult copiadas en el Teologado de Mieres el curso 1956-57. Para él, la Pasiología «es una especialización científica que estudia la Pasión de Cristo en su totalidad o sea: en su expresión profética, realidad histórica, contenido sobrenatural y en sus derivaciones litúrgicas culturales, en orden a esclarecer y valorar adecuadamente el dogma de la divina redención». Y explica: «Es una especialización científica: Porque no es un sistema de conocimientos bajo un mismo objeto formal, sino un conocimiento particular y único que no le es propio, sino que le pertenece a la ciencia de la cual es parte»³⁸². El pensamiento del P. López es el siguiente, tal como se deduce del contexto de las explicaciones: La Pasiología no es una ciencia con un único y específico objeto formal, sino que es una suma de conocimientos pertenecientes cada uno de ellos a una distinta ciencia, que estudian en forma enciclopédica o agrupada el dogma de la Redención. Así, p. e., en la p. 4 dice: ... «de aquí que no se pueda concluir que la Pasiología sea una ciencia aparte, con su objeto material y formal propios, con su

³⁸⁰ «Supereminens scientia earum quae in Christo sunt passiones, qua mens, rationi et fidei innixa, Redemptionis humanae causas, effectus et applications inquirat. (Passionis D. N. J. C. Praelectiones Historicae, I, p. 4, Romae, 1933).

³⁸¹ «La Passiologia è la scienza che studia nelle sue cause (prossime o remote) e nei suoi effetti (oggetto formale quod) la Passione e Morte di Gesù Cristo (oggetto materiale) alla luce della rivelazione e della ragione (oggetto formale quo). En Appunti di Passiologia (aspetto storico), Madonna della Stella, 1957, p. 1.

³⁸² P. Agustín LÓPEZ, *Introducción a la Pasiología*, Mieres, p. 5 (Pro manuscripto).

método y sus conclusiones recogidas en forma de sistema»³⁸³. Y en la p. 5: «Ahora bien, si la Pasiología no es una ciencia independiente y propia, es sí una especialización científica que se adhiere a alguna de las ciencias ya definidas según el aspecto que se estudia recibiendo de las mismas sus principios y su valor»³⁸⁴. El P. Agustín avanza todavía más en sus principios y supone que tanto el P. León como el Prefecto General de Estudios en su circular de 1953 no consideran tampoco la Pasiología como ciencia: «Del análisis de los documentos arriba señalados (Actas de los Capítulos Generales, etc.) no parece se pueda concluir que ellos consideren la Pasiología como una ciencia particular. Es cierto, por otra parte, que ellos tampoco se han propuesto nunca esta cuestión. Se limitaron únicamente a señalar un camino y a imponer el estudio de la Pasiología como obligatoria. Sin embargo, la división empírica y enciclopédica que de la Pasiología hace el P. León, y dígase lo mismo del último documento del Prefecto General de Estudios, parece debemos concluir que ellos no la consideran tampoco como ciencia propia, sino como una «suma» más o menos amplia o restringida de la pasión del Señor en sus diferentes aspectos»³⁸⁵. Enjuiciando, por su parte, la definición del P. Germán, afirma: «Una definición tal de la Pasiología puede admitirse únicamente siempre que sus causas, efectos y aplicaciones nos permitan un margen de acción tan amplio como son la teología y la exégesis, la historia y la numismática, el arte y la devoción popular. Pero es claro y evidente que en este caso la Pasiología no puede llamarse ciencia propia e independiente como lo son por ejemplo, la teología, el arte o la historia, sino un conjunto de conocimientos que, teniendo por objeto material un mismo fenómeno, tiene diverso objeto formal y diferente método. Y es que la Pasiología globalmente considerada, es un fenómeno múltiple con pluralidad de manifestaciones unidas entre sí por la trascendencia sobrenatural de la Pasión de Cristo, pero independientes desde el punto de vista científico, del objeto formal y del método, que será histórico, teológico, según sea en la Historia o en la Teología, etc.»³⁸⁶.

³⁸³ *Ibíd.* p. 5.

³⁸⁴ *Ibíd.* p. 5.

³⁸⁵ *Ibíd.* p. 4.

³⁸⁶ *Ibíd.* pp. 44-45. En mi trabajo de 1962-63 estudié la posibilidad de que la Pasiología pudiera ser el caso de un tratamiento monográfico del dogma de la Redención. Esta noción es diferente de la especialización. No supone tanto la posesión especial de ciertas condiciones personales, cuanto la aplicación de un método de exhaustividad o de profundidad al estudio de un solo tema, abarcándolo en todos sus aspectos y en todas sus ramificaciones. Esta noción se acerca a la idea de la Pasiología, algo más, pero tiene el inconveniente de que no supone ninguna diferencia en cuanto al objeto formal de los demás temas que forman la ciencia teológica. Su objeto propio es la exhaustividad. Otra explicación parecida a la especialidad monográfica, era el tratamiento interdisciplinar de un tema. Un estudio interdisciplinar es un estudio monográfico, pero ampliando el concurso de otras ciencias aledañas para abarcar mejor el todo de un tema. El esquema del P. Kierkels tiene el aspecto de un tratamiento de la Pasión con un método interdisciplinario. Cuando habla de la Heráldica, de la Numismática, de la Música, etc., hay una verdadera interdisciplinaridad. Pero la Pasiología como tal, en su parte mejor y más principal, es propiamente una teología. Una gran parte de la multiplicidad de aspectos que en ella se estudian, entra bien dentro del vasto conjunto de las partes de la teología. Es lo que vamos a ver al tratar de la teología como un «totum» variado y polifacético, pero formalmente uno.

El intento era meritorio. Veamos cómo se pueden explotar los valores de esta intuición conforme a la revisión de los métodos teológicos llevados a cabo por el gran teórico de los mismos que fue el P. Lonergan³⁸⁷.

2- La crisis de la Soteriología

Las dificultades principales para definir el objeto propio de la Pasiología provenían de las ambigüedades que reinaban a la sazón sobre la naturaleza de la Redención³⁸⁸. Esta parte de la Dogmática no había conocido una elaboración teológica satisfactoria. Por eso, dichas definiciones aunque partían del concepto de la Pasiología como Teología, al no ocuparse sus autores sino de la Pasiología histórica, no entraron a perfilar más las nociones sobre la realidad propiamente teológica de la Pasiología. La parte de la Cristología estaba bien clarificada en la teología por las definiciones dogmáticas de los primeros concilios. Al no haberse dado herejías soteriológicas, la profundización de la obra de Cristo careció de una sistematización parecida. El mejor ejemplo es Santo Tomás quien, al llegar al tema de la redención, no afrontó directamente esa realidad, sino que se detuvo en lo periférico de los modos de su realización³⁸⁹. Si hubiera habido una profundización teológica adecuada de la redención, y si hubiera sido definida dogmáticamente dicha verdad como lo fue el misterio de la encarnación, fácil hubiera sido fijar el objeto formal de la Pasiología, como la teología de los dolores redentores de Cristo. Esta situación creó una gran variedad de teologías parciales sobre la redención. La Pasiología se resintió de esta incertidumbre, toda vez que no logró descubrir el aspecto formal que unificaba toda la teología de la redención. Si se hubiera dado esta concreción teológica, la tarea de la Pasiología hubiera sido grandemente facilitada. Al no darse tal concreción, los teólogos pasionistas se pusieron a cavilar sobre la realidad esencial y no modal de la Redención. La dificultad residía en lo siguiente: ninguna de las soteriologías contemporáneas se identificaba con el objeto formal de la Pasión indicado por la expresión “Pasiología” es decir: teología de los padecimientos de Cristo. Todos mencionaban los dolores de Cristo como el elemento

³⁸⁷ Ver nota 2.

³⁸⁸ El P. Basilio Izco se hacía cargo de estas deficiencias cuando escribió: “La especulación católica no tiene elaborada una síntesis que recoja, íntegra, armónica y luminosamente toda la doctrina revelada acerca de tan profundo misterio. No hace mucho escribía Oggioni: “El dogma de la redención, a diferencia de otros temas teológicos que han tenido ya una síntesis, aunque no sea definitiva (por ejemplo, el dogma trinitario), no ha conocido todavía semejante fortuna” (J. OGGIONI, *El misterio de la Redención*, Barcelona, 1956, p. 9). Atribúyase a la inmensa riqueza doctrinal de su contenido; a las variadísimas perspectivas que de él nos ofrecen las fuentes de la revelación; a las múltiples direcciones que en su estudio ha seguido la especulación teológica en el intento de sistematizarlo y adaptarlo a las necesidades, corrientes ideológicas o gustos de los tiempos. Lo cierto es que se sigue hablando como de una realidad bien comprobada de “teorías”, “sistemas” y aun “teologías” de la redención; no todas igualmente aptas para recoger el riquísimo caudal de la doctrina revelada, y menos todavía para satisfacer las exigencias científicas y afectivas del hombre moderno” (*Clave Sacrificial*, p. 74) 9.

³⁸⁹ En la *Summa Theologica*, III pars, q. 46 redujo a cuatro modalidades la acción salvadora de la redención: 1-Mérito; 2-Satisfacción; 3-Sacrificio; 4-Eficiencia. Gran mérito suyo fue haber reducido a la simplicidad de cuatro modos toda la compleja y rica teología de S. Pablo sobre los efectos de la redención.

material de la Redención, pero pasaban inmediatamente a los modos formales de la Redención, sin someter a una profundización científica los dolores. Ante la insatisfacción de las soteriologías citadas, el P. Basilio Izco optó por buscar entre todos los elementos formales de la Redención aquel que resultara el más englobante, y los incluyera todos. Creyó haberlo encontrado en la realidad del sacrificio³⁹⁰. Esta precaria situación de la soteriología católica fue la que más dificultó la tarea de fijar un objeto formal a la Pasiología.

3- La Pasiología como una especialidad teológica

Retornemos ahora a la hipótesis del P. Jesús López sobre la Pasiología como una especialización. Al tiempo del P. López, la especialización se entendía como la aplicación de un sujeto al conocimiento exhaustivo –teórico o solo práctico– de un objeto parcial dentro de un vasto campo científico, completados con unas condiciones personales de destreza práctica y de una continuidad más o menos larga en la dedicación al campo de actividad seleccionado. En la actualidad, la especialización teológica se entiende de otra manera, sobre todo, después de la obra sistemática del P. Lonergan³⁹¹. El tema que la teología clásica estudiaba en la *Introducción a la Teología* como las “partes de la teología”, atendiendo a las materias y a los contenidos³⁹², en el método de

³⁹⁰ Hay que confesar que el intento tenía una base bíblica buena en la Carta a los Hebreos, que presenta toda la obra de Cristo desde el Sacrificio. El primer trabajo suyo sobre el tema fue: *Jerarquía entre los elementos de mérito, satisfacción, sacrificio y Corredención en la cooperación de María a nuestra reparación*, publicado en ESTUDIOS MARIANOS; 2 (1943), pp. 271-317. El estudio definitivo lo realizó en su obra CLAVE SACRIFICIAL DE LA REDENCIÓN. *Estudio comparativo de las dos estructuras de la soteriología a la luz del Concilio II*, obra editada por el P. Bernardo Monsegú, CP. Madrid, Stvdivm, 1975. Fue una pena que el P. Basilio no sacara las conclusiones de su sistema para estructurar una Pasiología desde la realidad redentora total que él identificaba con el sacrificio. Para reforzar la base bíblica del sistema del P. Basilio ver, A. M. ARTOLA, *El elemento sacrificial en la Carta a los Hebreos*, Instituto Superior de Estudios Teológicos “Redemptoris Mater”, LIMA, 2003.

³⁹¹ La especialización del P. Lonergan es la diferenciación de los métodos científicos, mientras que, generalmente, se toma la especialización como una actividad mixta que participa de lo objetivo científico y de lo subjetivo y personal del investigador.

³⁹² La división de las partes de la Pasiología por el P. Kierkels se ajustaba a las diversas materias teológicas y sus contenidos, según el siguiente esquema: Los contenidos de la Pasiología según el P. León incluyen los siguientes temas: I- PASIOLOGÍA ESPECULATIVA: 1.- Exégesis de la Pasión, a) Figuras y profecías del AT. b) Narración de la Pasión, NT. c) Cronología de la Pasión. d) Arqueología de la Pasión; e) Topografía de la Pasión; f) El Proceso de Jesús en su aspecto jurídico; g) Interpretación parenética de las Epístolas de San Pablo. II.- DOGMÁTICA DE LA PASIÓN: a) El Sacerdocio de Cristo; b) La Capitalidad de Cristo; c) Cristo Rey y Juez; d)- Consectarios de la Pasión: - El culto al C. de Jesús: id. de la Santa Faz;- id. de la preciosa Sangre; id. de las 5 llagas;- id. de las reliquias; id. de la Cruz y Pasión; e)- La Compasión y la Corredención; f)- La Pasión y la Gracia; g)- La Pasión y los Sacramentos; h)- La Pasión y los sacramentales e indulgencias. III: PASIOLOGÍA PRÁCTICA 1-Moral de la Pasión: a) La moral en general y la Pasión; b) Las devociones a la Pasión: El Vía Crucis; La Hora Santa; Diversas formas de culto al C. de Jesús, etc.; Misterios de dolor – Rosario. 2-Espiritualidad de la Pasión: peregrinaciones de la Pasión; Consectarios prácticos sobre Sacramentos, sacramentales, etc. Ascética y Mística según la doctrina de san Pablo Ap. y san Pablo de la Cruz. -Patrología de la Pasión. Liturgia de la Pasión. La Pasión en la Historia eclesiástica: Historia de la devoción; id. en las Vidas de Santos; id. en las Cruzadas; id. del culto a los Instrumentos de la Pasión. id. en las asociaciones piosas (cofradías, etc.); id. en las diversas órdenes; id. en los Santuarios y Misiones; id. en las Leyendas; id. en el arte: Pintura, Escultura, Arquitectura, Poesía, Teatro, Numismática, Heráldica, Onomatología, Gnómica, Bibliografía, etc. La Pasión en la Música Sacramental, especialmente en la Litúrgica. La Pasión en la Elocuencia Sagrada.

Lonergan ha dado lugar a una parcelación en actividades teológicas técnicamente diferenciadas como “especializaciones funcionales constitutivas de la teología”³⁹³. Prescindiendo del tema de la unidad de la teología³⁹⁴ el jesuita canadiense procedió a dividir las actividades teológicas en ocho especializaciones diferenciadas conforme a la división de las etapas del proceso teológico³⁹⁵. La primera fue la investigación de los datos y engloba todo lo referente a la clarificación y determinación de los datos que se contienen en las fuentes³⁹⁶. La segunda fue la interpretación, abarca todas las ciencias exegéticas que colaboran para comprender el sentido de los textos³⁹⁷. La tercera era historia y estudia todo el entorno que ofrece una ayuda para la comprensión de los datos³⁹⁸. La cuarta era la dialéctica³⁹⁹. La quinta, la fundamentación⁴⁰⁰. La sexta, el establecimiento de las doctrinas⁴⁰¹. La séptima, la sistematización⁴⁰². La octava es la comunicación⁴⁰³.

4- La finalidad última del estudio de la Pasión

La teoría de las especializaciones funcionales tiene una utilidad grande para entender las formas peculiares en que se puede estudiar la Pasión. Cada una de las especializaciones marca una zona autónoma y suficiente de investigación, y tiene su propia metodología, y su propia fundamentación crítica⁴⁰⁴. Así, la especialización funcional bíblica, que estudia la Pasión desde la Escritura, es una investigación autónoma que puede llegar a profundizar hasta lo más mínimo de lo revelado bíblico o tradicional de la Pasión. De la misma manera trabajan las demás especializaciones. Pero la teoría del P. Lonergan considera las especializaciones como una totalidad jerarquizada a modo de un largo proceso dinámico que llega a una culminación final y última, que es verdadera y propiamente la Teología⁴⁰⁵. De esta manera todo el estudio

³⁹³ LONERGAN, pp. 125-353.

³⁹⁴ “Sin prejuizar en nada la unidad de la teología” (LONERGAN, p. 126).

³⁹⁵ Las ocho especializaciones funcionales Constitutivas de la teología son las siguientes: 1) la investigación de los datos, 2) la interpretación 3) la historia, 4) la dialéctica, 5) la explicitación de los fundamentos, 6) el establecimiento de las doctrinas, 7) la sistematización y 8) la Comunicación.

³⁹⁶ LONERGAN, pp. 145-147.

³⁹⁷ LONERGAN, pp. 149-166.

³⁹⁸ LONERGAN, pp. 169-227.

³⁹⁹ LONERGAN, pp. 229-259.

⁴⁰⁰ LONERGAN, pp. 261-285.

⁴⁰¹ LONERGAN, pp. 287-322.

⁴⁰² LONERGAN, pp. 323-340.

⁴⁰³ LONERGAN, pp. 341-353.

⁴⁰⁴ La idea de la especialización es distinta en el P. Jesús López y en Lonergan. El P. López entendía la especialización pasiológica, desde el lugar concreto de la Pasión en la Teología General. Lonergan la toma como una sucesión de etapas autónomas de un proceso científico concatenado, que avanza hacia un final cognoscitivo total.

⁴⁰⁵ “Un método en teología equivale a concebir la teología como un conjunto de operaciones relacionadas entre sí, susceptibles de ser reproducidas y que avanzan de manera acumulativa hacia una meta ideal [...]. Notemos que tales funciones están intrínsecamente relacionadas entre sí, siendo partes sucesivas del mismo y único proceso. Las partes anteriores quedan incompletas sin las siguientes, mientras que estas últimas presuponen y completan a las primeras. Resumiendo, las especializaciones funcionales son funcionalmente interdependientes. Dicha interdependencia es del mayor interés metodológico. En primer lugar, sin prejuizar en nada la unidad de la teología, divide y clarifica el proceso que va desde los datos hasta los resultados. En segundo lugar, establece un nexo metódico entre la especialización en un campo, basada en la división de los datos, y la especialización según materias, basada en una clasificación de los resultados. En tercer lugar, la unidad de las especializaciones funcionales se encontrará, según pienso, al

de la Pasión realizada en cada una de las especialidades, culminaría en un saber total de la Pasión de Cristo. Ahora el problema del estudio de la Pasión consiste en diferenciar ese término especializado último que pretende la Pasiología: ¿Cuál es el término final al cual conduce el estudio de la Pasión: la Pasión en sí, o la Pasión en los textos escritos sobre ella? En este punto crucial hay que afirmar que el término final y último de la Teología no es *único* sino *dual y complementario*. En efecto, el acceso a la realidad revelada que estudia la Teología es doble: los textos en que se contiene el objeto de la reflexión teológica, aprehendidos por la razón, y la realidad misma, accesible por el ejercicio de los dones del Espíritu Santo. En otras palabras: o se trabaja desde textos, o se aprehende místicamente la realidad en sí misma⁴⁰⁶. Según esta doctrina, hay dos funciones en una misma teología: una racional y otra mística. La primera encuentra su materia de reflexión en los textos inspirados e inerrantes de la Biblia y de la Tradición. La segunda es la que tiene acceso a la comprensión de las realidades reveladas, en sí mismas por vía experimental⁴⁰⁷. Aplicando esta doctrina a la metodología de Lonergan, hay que decir que sus ocho especializaciones funcionales constitutivas de la teología, lo son solo de la teología racional, mientras que junto a ella se da la teología mística que recibe su dato de la realidad misma que forma parte de la Historia de la Salvación⁴⁰⁸.

Este es el resultado final de la historia de la investigación pasiológica: hay dos teologías de la Pasión, una *racional* y otra *mística*. La Pasiología integral será la que las asuma en un todo teológico formado por la investigación racional y por la vivencia de la Pasión. Ciertamente esta hipótesis exige una profundización más completa que explique la naturaleza de cada una de las dos funcionalidades, antes de intentar su integración. En

superar, o al menos, contrabalancear las infinitas divisiones de la especialización de campo” (LONERGAN, pp. 125-126).

⁴⁰⁶ Véase cómo describe esta dualidad de accesos, y la diferencia de los resultados el P. Marín Sola: «Hay pues, dos fuentes del dogma y del desarrollo dogmático: una fuente derivada y conceptual, que son las fórmulas reveladas; otra fuente primordial y real, que es la misma Divinidad. [...]. Correlativamente a estas dos fuentes deben existir y existen dos vías diferentes de percibir, juzgar y desarrollar el dogma. La primera es la vía de los enunciados o fórmulas reveladas, comparándolas entre sí o con los enunciados de la razón, que es en lo que consiste la vía de raciocinio. La segunda es la vía de la Divinidad misma, con la cual entramos en contacto inmediato por los hábitos de la fe, de la gracia, de las virtudes y dones, que constituye la vía afectiva. [...]. De estas dos vías, la primera es la vía de la razón; la segunda, es la vía del corazón. La primera es la vía de la lógica; la segunda es la vía experimental o, como hoy suele decirse, la vía vital. La primera es la vía de la Teología especulativa, de la Ciencia de los sabios; la segunda es la vía de la Teología mística, o de la Ciencia de los Santos» F. MARÍN SOLA; *La evolución homogénea del Dogma Católico*. Edic. de E. SAURAS, OP, BAC 84, Madrid, 1952, pp. 403-404.

⁴⁰⁷ Es imprecisa esta división en dos teologías. El ilustre dominico parece referirse a la teología racional y la teología de los dones del Espíritu Santo o Teología Mística. Ambas teologías tendrían un mismo punto de partida: la fe, elaborada en un sistema racional, en la Teología Especulativa, y la misma fe perfeccionada y completada por la presencia mística del don de la Sabiduría. Pero frente a estas dos habría otra que es la que toma su objeto, no de la Divinidad que actúa por los dones, sino de la experiencia sensible de una irrupción en que algunas personas sufren cambios interiores profundos, como la conversión, y desde esta experiencia elaboran una reflexión teológica. Es lo que supone el P. Lonergan cuando habla de la conversión y de su conciencia especial, que se prolonga luego en la reflexión: "En la medida en que la conversión se hace temática y se objetiviza explícitamente, surge la quinta especialización funcional: la explicitación de los fundamentos" (LONERGAN, p. 130).

⁴⁰⁸ Pero téngase en cuenta que la realidad mística es doble: la de Cristo que vive su Pasión en las disposiciones descritas por la Carta a los Hebreos en Hb 10, 5-9; 12, 2; 2, 17-18; 5, 7-8; 2, 8-10.14b, y la de los místicos como S. Pablo de la Cruz que viven la experiencia de la Pasión desde los tormentos de la Pasión infusos en el alma por el mismo Crucificado.

el capítulo siguiente prolongaremos esta investigación, definiendo la funcionalidad de cada una de las dos Pasiologías.

Capítulo XI

LA SISTEMÁTICA DE LA CRUZ Y LA MÍSTICA DE LA PASIÓN

1-La Teología de la Cruz

La renovación de la Cristología que irrumpió en el Catolicismo tras el cierre del Vaticano II, influyó también en la Soteriología. He aquí cómo sucedieron las cosas. En la época posconciliar se dio bruscamente una especie de desplazamiento de la soteriología clásica. En efecto, la importancia cada vez mayor concedida a la teología de la resurrección no se resignaba a ser tratada como un misterio meramente consecuente o complementario de la Pasión y muerte de Cristo⁴⁰⁹, sino que aspiraba a ocupar un rango de realidad co-esencial que uniera la teología pascual en el binomio *muerte-resurrección*. Es así como después del Concilio la resurrección empezó a ser valorizada como el complemento necesario de la muerte de Cristo, en la obra de la salvación humana⁴¹⁰.

Esto produjo un impacto fuertemente negativo en el campo de las diversas teorías de la eficiencia de la muerte de Cristo, alterando profundamente la relación entre la Soteriología de la muerte de Cristo, y la plenitud que recibe en la Resurrección. Desplazada así la soteriología, surgió en su lugar la Teología de la Cruz. En efecto, tras un primer período de euforia respecto de la teología de la resurrección, poco a poco recobró actualidad la soteriología, pero desde una nueva perspectiva: la de la Teología de la Cruz. Ya no se volvió a hablar de las teorías de la redención, sino que se modificó la orientación global del tratado, ocupándose cada vez más la realidad de la cruz. El desplazamiento trajo, en primer lugar, una nueva valorización de lo que los métodos críticos de exégesis ofrecían como dato primordial sobre la salvación procurada por Cristo. Pero era menester dar a esos intentos de recuperación positivos del dato bíblico y

⁴⁰⁹ La resurrección de Cristo en la teología preconiliar era tratada, sobre todo, en la Teología Fundamental. En la Soteriología, la salvación obrada por Cristo se atribuía casi por completo a la muerte de cruz.

⁴¹⁰ Un momento importante en este sentido significó la celebración del simposio romano sobre la resurrección, que tuvo lugar en la Gregoriana. Las actas se publicaron en 1974. Cfr. E. DAHNIS (ed.) *Resurrexit*, Actes du Symposium sur la résurrection de Jésus. Città del Vaticano, 1973.

patrístico una sistematización teológica. Esto se realizó en el curso 1973-1974. Dos profesores de la Gregoriana -Mauricio Flick y Zoltan Alszeghy- emprendieron un cambio de enfoque de la Soteriología en un curso que organizaron sobre el misterio de la cruz⁴¹¹. Se diría que la teología de la Pasión hacía una entrada triunfal en la teología contemporánea. Retornando a la obra de Flick-Alszeghy, su libro aparecía como una auténtica justificación del objeto formal y la metodología de la Pasiología como forma concreta de la Teología centrada en la cruz. Para estos autores la Teología de la Cruz significaba sencillamente la Teología del Dolor. En la presentación de la obra decían: «Un ensayo de teología sistemática sobre la cruz, trata de explicar este campo semántico [del dolor], como una unidad inteligible a la luz de la fe». La obra era, pues, un tratado de teología sobre la cruz, entendida como sinónimo del dolor. Tras una Introducción en la cual se ofrecía la panorámica sobre el dolor en la cultura contemporánea, se daba un resumen histórico de las diversas teologías sobre la cruz a lo largo de los siglos, para entrar a estudiar el dato bíblico, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento.

Esta obra tuvo un gran efecto entre los cultivadores de la Pasiología. La Sistemática de la Redención no era muy estudiada por la Congregación Pasionista, fuera del caso singular del P. Basilio. Por otra parte, ninguna de las Soteriologías corrientes satisfacía a los cultivadores de la Pasiología. En este contexto la obra de los profesores de la Gregoriana fue saludada como la Pasiología Sistemática ideal. Efectivamente, en esta obra se resolvía el problema del centro unificante de la Pasiología. Lo era la cruz de Cristo.

Mas, al cabo de algún tiempo, una lectura más reposada de la obra, desde la experiencia teológica propia de la Congregación, sin mengua del aprecio suscitado por la nueva Soteriología, entró en una fase más crítica. La Teología de la Cruz en la Congregación de la Pasión había sido más bien una Pasiología mística. Eran partes esenciales de la misma la *Muerte Mística* y la *Pasión en el corazón*. Por eso los que saludaron ese nuevo tratado como una realización ideal de la Pasiología advirtieron, en la excelente obra, dos diferencias en relación con la Pasiología. En primer lugar, la valorización de la cruz no coincidía exactamente con la atención centrada en lo doloroso de la salvación realizada por Cristo. En segundo lugar, la Teología de la Cruz cargaba el acento sobre lo sistemático-dogmático, mientras que la Pasiología preferenciaba lo místico. En efecto, la Pasiología era una especialidad teológica que valorizaba con

⁴¹¹ El curso oral se tuvo en 1973-1974. Antes de su publicación, el autor se lanzó a una investigación prospectiva de la Bibliografía Teológica de la Cruz (*Sussidio bibliografico per una teologia della croce*, Pontificia Università Gregoriana, 1975). Para entonces había empezado a publicarse la Bibliografía de la «Fundación Staurós» (1972-1973). El curso de 1973-1974 se editó en 1978 con el título *Il Mistero della Croce* (Queriniana). Un artículo programático que el P. Flick publicó en RASEGNA DI TEOLOGIA (*La nascita di un trattato. La Teologia della Croce*, 16 (1975) 317-326) sirvió de presentación al magnífico tratado. Entretanto, en 1975 se había celebrado el Congreso sobre LA SAPIENZA DELLA CROCE OGGI que produjo una profunda impresión sobre los autores. La huella del Congreso es patente en la obra desde la misma bibliografía. La pretensión de los autores, de crear un nuevo tratado, es patente. El Capítulo I lleva como título: *La nascita di un trattato* (p. 15), retomando ideas del artículo de RASEGNA. Las referencias a la novedad de la empresa abundan en el curso de la obra. Al final de la misma, se ofrece en XXV tesis el contenido sintético del nuevo tratado.

preferencia el dolor como el lugar privilegiado de la experiencia mística. La obra adolecía de un importante defecto metodológico. El dolor se enfocaba desde una perspectiva filosófica insuficiente⁴¹². Esta lectura crítica de la nueva Soteriología contribuyó a clarificar las relaciones entre la Teología Sistemática de la Cruz y la Mística de la Pasión. Es posible que la obra de Flick-Alszeghy inspirara el Congreso de Staurós que se celebró en Chicago en 1979 sobre el Sufrimiento. Por aquellos años se iba centrando cada vez más el estudio de la Redención en el dolor. La Bibliotheca Passionis de Diepenbeek, en su Catalogus, concedía un lugar preeminente al dolor, para enunciar la totalidad del misterio de la Pasión. La *Staurós Bibliographie* siguió el mismo método. En este sentido un paso ulterior a la iniciativa de Flick-Alszeghy fue la aproximación filosófica de St. Breton sobre el dolor como Transcendencia, paso importante que orientaba el estudio del dolor hacia el orden transcendental. Pero a todos precedió X. Zubiri en un curso dictado en 1975 sobre el sentimiento y la volición que contribuiría más que nadie a enfocar adecuadamente el problema del dolor en la Metafísica, considerado como sentimiento e incluido en el transcendental *pulchrum*⁴¹³. La obra de Zubiri ha hecho escuela, y después de él se puede hablar del dolor desde una Metafísica de sentimiento que es, hasta el presente, el espacio donde mejor se sitúa el tratamiento de la Pasión de Cristo como dolor.

2-Dolor y pasividad mística

Para entender la desarmonía entre la nueva Teología de la Cruz y la Pasiología como una Teología de la Cruz o del dolor, es menester hacer algunas aclaraciones previas sobre los conceptos afines de dolor, padecimiento, sufrimiento y cruz. El dolor, el padecimiento y el sufrimiento tienen en común que todos ellos son susceptibles de un doble significado: *activo* en el dolor provocado, y *pasivo* de dolor padecido. Un dolor de muelas es un dolor padecido o pasivo. Un ayuno o una flagelación son dolores procurados. Frente a la ambigüedad de los términos precedentes, la cruz solo tiene un sentido: el pasivo. Lo mismo vale del sufrimiento⁴¹⁴. En él se trata de un sufrir *padecido* y no *provocado*.

La cruz, en la tradición cristiana es -por antonomasia- el sufrimiento que sobrevino a Jesús al ser condenado a este tipo de suplicio pagano. En la cruz todo es pasivo, desde la condenación, hasta la expiración. En terminología cristiana, cruz significa el dolor *advenido* desde fuera, padecido en forma pasiva, que se acepta como una manifestación de la voluntad de Dios que quiere positivamente o permite el mal que nos sobreviene.

⁴¹² El aspecto filosófico se reduce a perspectivas psicológicas (pp. 57-59) y el problema esencial del dolor, se desplaza al tema genérico del mal (pp. 59-79).

⁴¹³ X. ZUBIRI. *Sobre el sentimiento y la volición*. Alianza Editorial. Madrid, 2002, p. 364-391.

⁴¹⁴ Sobre la forma específica del dolor en la Mística de S. Pablo de la Cruz ver el trabajo de E. HENAU, *The Naked Suffering (nudo patire) In the Mystical Experience of Paul of the Cross*, en EPHEMERIDES THEOLOGICAE LOVANIENSES, 43 (1967) pp. 210-221.

En este contexto pasivo de los padecimientos es donde adquiere la expresión *cruz* su valor doloroso-pasivo procurado por los padecimientos atribuidos a las permisiones divinas en su condición de dolores no voluntariamente provocados.

Las cruces son los padecimientos que vienen de Dios, directa o indirectamente. Por eso son pasivos: recibidos, sufridos, padecidos. La cruz es -por su esencia- un padecimiento pasivo.

Otro elemento propio de la cruz -y de todo padecimiento- es su condición esencialmente experimental. No hay dolor alguno abstracto en la persona humana. En la cruz el elemento de pasividad es inseparable de su condición de experiencia real. No estará de más insistir en que cruz, más que un padecimiento concreto puntual, significa un dolor de una cierta estabilidad o prolongación. Las cruces son, más bien, situaciones penosas prolongadas. Una cruz es una enfermedad, una angustia depresiva que dura, la pérdida de una persona querida, etc. Esta peculiar naturaleza de la cruz es la que la hace particularmente apta para preparar, provocar y realizar el acto místico. Por eso, frente a la realidad misteriosa de la cruz, es lícita la pregunta esencial: ¿cómo se relaciona la cruz con lo místico?, ¿en cuanto acto o estado?, ¿qué lugar ocupa la cruz en el acto místico?

Insistamos en que este concepto de cruz es cristiano. En cuanto se trata de la cruz, se piensa, en primer lugar, en la cruz de Cristo, como el tormento final que le llevó a la muerte, y el modo como la aceptó y la sobrellevó. La cruz del cristiano supone esa misma condición de una cruz llevada, en aceptación amorosa del querer de Dios. La enseñanza de san Pablo en Rm 5, 3ss es instructiva acerca de la dinámica del dolor cristiano⁴¹⁵. En la descripción paulina de un sufrimiento cristiano -pasivamente advenido- y sobrellevado en el amor, que el Espíritu Santo ha derramado en los corazones, está implícita la dimensión mística del mismo. Un dolor pasivamente recibido, sobrellevado en amor y paciencia, es un acto pasivo/místico. La pasividad propia de la mística se da principiativamente en todo dolor -realidad pasiva- asumido en amor. Este dolor pasivo es distinto del dolor de mortificación ascéticamente procurado, que correspondería a las noches activas del sentido y del espíritu. Un aspecto complementario de esta misteriosa realidad de la cruz es la cercanía en que tal situación pone al alma respecto de la intervención donal del Espíritu Santo, cosa esencial para el acto místico. En efecto, es evidente que en el dolor cristianamente aceptado y sobrellevado se hace presente la acción donal del Espíritu. Es lo que subraya san Pablo en Rm 5, 3 ss., cuando habla de la peculiar reacción del cristiano ante el dolor. «La tribulación engendra paciencia; la paciencia, virtud probada; la virtud probada, esperanza, y la esperanza no falla, porque el amor ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado». Los pasos señalados por Pablo no son cronológicos sino estructurales. El dolor cristiano es sobrellevado por la presencia activa del Espíritu Santo que da amor, esperanza y paciencia. Es, por tanto,

⁴¹⁵ Este texto es una exacta descripción del dolor cristiano presente en pasividad, y aceptado en una actitud de paciencia.

una pasividad de aceptación amorosa del querer de Dios. Es esta realidad la que hace de la cruz algo tan próximamente dispositivo al acto místico. La presencia del Espíritu en la paciencia cristiana ante las tribulaciones es la que transforma en un acto pasivo-místico la aceptación amorosa del querer de Dios en el dolor cristiano.

Si a este sufrir amoroso por la presencia del Espíritu Santo se une la vinculación con el sufrir de Cristo en su Pasión según aquello de 1Pe 4, 13: «Communicantes Christi Passionibus», tenemos un concepto y una realidad nuevos del padecer cristiano formalizado por la unión con la cruz de Cristo. Por eso es lícito formularse la siguiente pregunta esencial: ¿cómo interviene el Crucificado en la unión mística que acontece en el dolor? O dicho de otra manera: ¿qué lugar ocupa el Crucificado en la unión mística?⁴¹⁶

He aquí el verdadero “misterio” de la cruz en el ámbito de lo místico cristiano. Para san Pablo de la Cruz parece que la unión se verifica en el amor crucificado. El modelo de Cristo en la cruz incluye precisamente esa dualidad inseparable del amor en el dolor, del dolor amoroso. Todo dolor pasivo, vivido en amor, según la espiritualidad de la Pasión, sería un acto místico. Esta realidad la expresó san Pablo de la Cruz en numerosos textos en que juega con las palabras «amor doloroso» y «dolor amoroso». Evidentemente, la unión total no se da sino al final de las purificaciones de la vida terrestre. Pero en las purificaciones pasivas de la cruz, ¿no está, ya desde esta vida, incoada la unión? ¿Qué elemento purifica y une sino el amor, presente en la aceptación de la cruz? Amor -imperfecto, sí- pero amor, y, como tal, unificante. También está presente el amor, y hay alguna unión en la purificación activa, pero es del tipo de la actividad de las virtudes. El dolor pasivo -el de la cruz que viene de Dios- no solo es unitivo, sino donal y místico en la medida de la intensidad con que se le vive desde el Espíritu presente como Amor.

En el difícil discernimiento de lo pasivo espiritual y lo inactivo natural, lo meramente ascético y lo inicialmente místico, y otros estados espirituales semejantes, el dolor pasivo de la cruz ofrece unas connotaciones que fácilmente se prestan a detectar en las almas una presencia mística en el momento de la cruz amorosamente aceptada y vivida. Esta es, probablemente, la razón por la cual Pablo de la Cruz dio tanta importancia en su sistema espiritual a la aceptación del querer divino. Esa aceptación es la que da a las cruces de la vida la dimensión pasiva o mística de la vida cristiana. Por eso, según la espiritualidad de la Pasión se puede afirmar que, en la vida cristiana, la cruz amorosamente aceptada es un acto místico. Entonces el misterio de la cruz es el misterio

⁴¹⁶ En este punto es conocida la postura tajante de D. Barsotti sobre la doctrina de san Pablo de la Cruz de la unión mística que culmina en el abandono de la cruz: «Que la experiencia mística termina en la conformación con Cristo en su Pasión se puede advertir ya en S. Francisco (los estigmas), pero la escuela franciscana nunca ha puesto de relieve la necesidad de que la experiencia mística termine precisamente en el abandono de la cruz. Por lo demás, tanto en san Francisco como en S. Juan de la Cruz, las purificaciones desembocan al fin en el gozo puro [...] Nadie antes de san Pablo de la Cruz había subrayado tanto, cómo el itinerario implica la imitación y la conformación con Cristo en su Pasión. El camino lleva a la cruz, y la unión se consuma en la cruz». (BARSOTTI, D. *Magistero di Santi*. Saggi per una storia della spiritualità, p. 124. Editrice A.V. E., Roma, 1971).

de la presencia del Crucificado en todo dolor cristiano en sus elementos pasivo- amorosos de aceptación de la presencia crucificante de Dios. Así, el misterio de la cruz es el misterio de lo pasivo místico en las más banales circunstancias de cualquier cristiano que vive las cruces de su existencia cristiana en la aceptación amorosa de las mismas, por la presencia del Espíritu que hace de tales disposiciones unos actos pasivos, experienciales, animados donalmente por el Espíritu Santo.

Esta doctrina sobre la condición pasivo-mística de la cruz del cristiano es fácilmente aplicable a la cruz y pasión de Cristo. Si la cruz cristiana es una realidad experimental, pasiva, mística, mucho más lo es la cruz de Cristo. Pero, sobre todo, revela el doble sentido de la cruz y la doble teología de la cruz que de la misma se deriva. En efecto, la cruz tiene una dimensión primera experimental-pasivo-mística. Es lo que interesa a la mística de la Pasión. Pero la cruz de Cristo se puede estudiar también desde ella misma, como una realidad sujeta a la reflexión científica. Entonces es la teología de la Cruz.

3- Dos teologías de la Cruz

Esta lectura crítica de la nueva Teología de la Cruz confirma la persuasión de que en la Iglesia haya dos verdaderas Teologías de la Cruz: La *Sistemática de la Cruz*, y la *Mística de la Pasión*⁴¹⁷. Esta última tendría como finalidad estudiar el dolor de Cristo en la Pasión, tomando como base de reflexión, la experiencia que los santos y los verdaderos místicos de la Pasión han tenido del dolor de Cristo. Lo que los místicos de la Pasión han descrito de su experiencia, es la base científica de aproximación a la Mística de la Pasión, tal como la vivió Cristo. La Pasiología Sistemática sería la Teología de la Cruz, tal como la han desarrollado con método estrictamente científico, los PP. Flick- Alszeghy.

Justificada la existencia de una doble Teología de la Pasión, queda por determinar el modo como pueden integrarse ambas en la hipótesis de una Sabiduría de la Cruz.

⁴¹⁷ La doctrina más arriba la cita el P. Marín Sola (nota 406) sobre una doble teología y una doble evolución del dogma y de la Teología resulta una buena justificación externa de esta hipótesis.

Capítulo XII

SABIDURÍA DE LA CRUZ Y “PASIOLOGÍA”⁴¹⁸

Los esfuerzos por pensar teológicamente la naturaleza de la Pasiología, en el *Congreso de la Sabiduría de la Cruz* (1975) causaron un salto cualitativo cuando se identificó la Pasiología con dicha Sabiduría. Este fue el intento más original para integrar la Sistemática pasiológica y la Mística de la Pasión. Por eso, en el presente capítulo cerramos la parte cuarta de nuestro estudio sobre el “*Studium Passionis*” analizando las posibilidades que la Sabiduría de la Cruz ofrece para integrar en una Pasiología la Sistemática y la Mística de la Pasión. Veamos en este capítulo cuál es el verdadero alcance de la expresión “La Sabiduría de la Cruz”, para ver en qué se identifica con la Pasiología, y cuáles son las aportaciones nuevas que ofrece en sus pretensiones renovadoras.

1- La sabiduría

El lema del Congreso de 1975 “La Sabiduría de la Cruz” se formó uniendo en una sola la «Palabra de la Cruz» de 1Co 1, 18-24 con la «Sabiduría de Dios» de 1Co 1, 24. Su sinonimia con Pasiología más allá de una simple sustitución terminológica, intentaba una reestructuración de la Pasiología, sacándola de su condición tradicional de una “teología particular” de la Congregación, al ámbito más vasto y universal de un saber dentro de la Teología Católica. Es así como, desde aquellas fechas, la nueva denominación ha sustituido prácticamente a la antigua. La mutación nominal significaba, ante todo, una maduración interior de la Pasiología que lograba una formulación metodológicamente mejor, y más significativa para la mentalidad teológica contemporánea. Al mismo tiempo señalaba implícitamente algunos aspectos nuevos en

⁴¹⁸ Sobre la Sabiduría en sentido teológico ver: E. de CEA, *DICCIONARIO DE MÍSTICA*, (Ed. San Pablo, Madrid, 2002, p. 1535). Ver también L. BORRIELLO, *La experiencia mística como sabiduría divina*, en *DICCIONARIO DE MÍSTICA*, (art. *experiencia mística*, p. 697-698). De ella habla Santo Tomás en III Sent. 34, q.q.1, a.1., y en II-II, q.45.a.2 y a. 6; q.68, a.1. (cfr. A. M. ARTOLA, *Mística y Sistemática en Mariología*; Facultad teológica “Redemptoris Mater”. La Punta-Callao, 2010, pp. 15-19; id. *La inducción inspiradora en San Pablo*. Ensayo de una noología del Soplo Inspirador. Ateneo Pontificio “Regina Apostolorum”, 2009, pp. 51-75). P. ROYO MARÍN en su *Teología de la Perfección Cristiana*, BAC, 114, 2 ed. Madrid, 1955, pp. 784-867.

la comprensión tradicional de la Pasología. Estos aspectos eran su finalidad fundamentadora y crítica de todos los saberes, conforme a lo que el Apóstol enseñó en ICo 1, 22-25.

Para comprender el alcance de la nueva expresión es menester aclarar qué se entiende por “sabiduría” en Teología. Se introdujo la noción de sabiduría en el ámbito teológico, tomándola de la filosofía aristotélica, que diferencia muy bien tres actividades intelectuales escalonadas: el entendimiento o inteligencia, la razón, y la sabiduría. El primero tiene como objeto el conocimiento de los primeros principios⁴¹⁹ La razón se ocupa de las deducciones discursivas. La sabiduría se considera como la ciencia perfecta, cuyo objeto son las causas últimas⁴²⁰. A la sabiduría como ciencia perfecta y completa le compete también una función fundante y crítica que se relaciona con discernimiento de la verdad. En efecto, saber es discernir entre lo verdadero y lo falso⁴²¹.

La teología se entiende como la sabiduría suprema en el orden de los conocimientos de fe. Se realiza por medio de la razón iluminada que completa el hábito infuso de la fe teologal aplicándola a tareas reflexivas de orden sobrenatural. Se trata de la teología como profundización de la fe mediante la actividad de la razón. Pero la fe sobrenatural se completa también con actividades en orden formalmente sobrenatural, cuando la virtud infusa de la fe se perfecciona mediante la intervención de los dones del Espíritu Santo que actúan en el conocer místico de la contemplación infusa⁴²². Esta es la sabiduría mística⁴²³ que actúa bajo la forma de la palabra interior⁴²⁴.

⁴¹⁹ Cfr. SANTO TOMÁS, *In Analitica posteriora*, II, 19 lectio 20, n. 3ss.

⁴²⁰ Cfr. SANTO TOMÁS, *In Metaphysicorum, lectio 1, n.1*. A la Metafísica como sabiduría perfecta le competía también explicar sus propios principios y defenderlos, lo cual era la función fundante de la Metafísica. En segundo lugar, a la sabiduría como forma suprema de la intelección, le incumbe la función de poner las bases del conocimiento mismo y defenderlo contra los que lo niegan o lo comprenden mal. Esta es la función crítica de la sabiduría.

⁴²¹ «Además de sentidos, el hombre tiene un modo de experiencia con las cosas, que le da, de plano y por entero, de un modo simple y unitario, un contacto con las cosas tales como son «por dentro», por así decirlo [...]. No es la percepción de cada uno de sus caracteres, ni su suma o adición, sino algo que nos instala en lo que ella verdadera e íntimamente es, «una» cosa que «es» de veras, tal o cual, y no simplemente lo que «parece». Una especie de sentido del «ser». (X. ZUBIRI, *Saber es discernir*, en NATURALEZA, HISTORIA, DIOS. Octava edición, Madrid, 1981, p. 37).

⁴²² «El hábito de la fe es un poco oscuro, dado que trata de cosas «no vistas», [...]. La sabiduría es un don que reside propiamente en el entendimiento, mediante el cual la persona humana aspira a conocer la verdad suprema, sobre la Mística como actividad donal de las virtudes teologales [...] el conocimiento de la verdad infinita y el juicio sobre las cosas divinas es una operación específica del entendimiento” (E. De CEA, *Diccionario de Mística*, Ed. San Pablo, Madrid, 2002, p. 1535). Ver también L. BORRIELLO, *La experiencia mística como sabiduría divina*, en *Diccionario de Mística*, art. *experiencia mística*, p. 697-698). De ella habla Santo Tomás en III Sent. 34, q.q.1, a.1., y en II-II, q.45.a.2 y a. 6; q.68, a.1.

⁴²³ “El entendimiento humano, iluminado por la sabiduría, puede reflexionar sobre las verdades reveladas porque no actúa ya por la fuerza de la razón, sino sobre la base de una luz sobrenatural hasta llegar a una unión tal que, según el Doctor Místico, «el entendimiento humano y el de Dios son una cosa sola». Como forma contemplativa, la sabiduría nos hace comprender, en grado supremo, todos los misterios divinos y todas las realidades creadas a la luz de la Causa primera. En cuanto sabiduría de acción, este don descubre las motivaciones concretas de las causas segundas, bajo la mirada de Dios. Así la dimensión

Una variedad de esta sabiduría superior procurada por los dones intelectuales del Espíritu Santo, es la sabiduría mística procurada por los llamados *fenómenos extraordinarios*⁴²⁵ o *paranormales*⁴²⁶, o simplemente *fenómenos místicos*⁴²⁷. Se le ha llamado también mística *extraordinaria* para diferenciarla de la mística simple o *normal*. Es en esta mística de los *fenómenos* donde más se ha manifestado la mística de la Pasión. Por eso se hace necesario desarrollar algo más detenidamente su naturaleza.

La mística de los “hechos extraordinarios” o de los “fenómenos místicos” es la más antigua y la más universal en la historia religiosa de la Humanidad. No nace en el Cristianismo, antes bien es ajena a él, si bien ha sido el Cristianismo donde más llamativos resultados ha procurado a la religiosidad mundial⁴²⁸. A esta mística le pertenecen los momentos fundantes de la historia de las religiones lo mismo en Israel⁴²⁹ como en el Cristianismo⁴³⁰, y es la fuente de las experiencias religiosas más elevadas de todas ellas: las que animaron a los profetas. Ella provoca los saltos cualitativos que elevan la vida histórica de las religiones que realizan los grandes reformadores y los fundadores de órdenes religiosas⁴³¹. Suscitan la mayoría de los fenómenos místicos, la mística ordinaria y los estados místicos más elevados. Si bien ha perdido actualidad esta

contemplativa se convierte también en guía de todas las acciones humanas” (E. De CEA, *DICCIONARIO DE MÍSTICA*, ibíd., p. 1537).

⁴²⁴ La palabra interior que describe S. Agustín como conocimiento verdadero: “el verbo verdadero [...] nacido de las realidades que se conocen” (DE TRINITATE, XV, xii, 22. OBRAS DE SAN AGUSTÍN, V, *Tratado de la Santísima Trinidad*, BAC, 39, p. 700-701, Madrid 3 ed. 1968) es el que escucha el alma dentro de sí por la presencia iluminadora del Verbo”. Una aproximación entre palabra interior y conocimiento infuso revela la naturaleza de la sabiduría procurada por los dones del Espíritu Santo. A.M. ARTOLA, *Mística y Sistemática en Mariología*; Facultad teológica “Redemptoris Mater”. La Punta-Callao, 2010, pp. 15-19) y a las apariciones del Resucitado (A. M. ARTOLA, *La inducción inspiradora en San Pablo*. Ensayo de una noología del Soplo Inspirador. Ateneo Pontificio “Regina Apostolorum”, 2009, pp. 51-75). Sobre la palabra interior ver esta misma obra, pp. 147-153.

⁴²⁵ Los presenta con esta expresión el P. ROYO MARÍN en su *Teología de la Perfección Cristiana*, BAC, 114, 2 ed. Madrid, 1955, pp. 784-867.

⁴²⁶ Ver Charles A. BERNARD, *Teología Espiritual*. Hacia la plenitud de la vida en el Espíritu. Sociedad de Educación, Atenas, Madrid, 1994, p. 509-513.

⁴²⁷ Así, J. MALLEY, en *Diccionario de Mística*; p. 716-718. Esta terminología es más aceptable, pues solo los hechos extraordinarios ofrecen el objeto fenoménico/sensible adecuado para la verdadera observación científica para elaborar una teología de la Mística.

⁴²⁸ “Conviene tener además en cuenta que estos fenómenos no son propios de la vida mística cristiana, sino que se verifica también en las formas ascéticas de tipo de yoga, o en algunos individuos, o también en los enfermos mentales” (BERNARD, p. 509).

⁴²⁹ Desde Abraham, y Moisés, durante toda la etapa profética del AT las etapas de la historia religiosa del AT están marcadas por estos fenómenos que introducen las mutaciones religiosas de la religión de Israel, en dirección al Cristianismo.

⁴³⁰ Los fenómenos místicos extraordinarios son frecuentes en Jesús (la teofanía del Jordán y la Transfiguración) lo mismo que en los Apóstoles (las apariciones del Resucitado). En la historia de la Iglesia, los fundadores de órdenes religiosas -casi todos- y los grandes místicos se han caracterizado por estos fenómenos.

⁴³¹ La fuerte sacudida espiritual que provocan los fenómenos místicos, revisten muchas veces la forma de la conversión. Además generalmente son esos fenómenos los que dan origen a las fundaciones de órdenes religiosas, que viven del momento místico de los orígenes. Es interesante observar que este tipo de sacudidas espirituales las considera el P. Lonergan como la categoría principal para entender la especialización teológica de la fundamentación (LONERGAN, pp. 130-131; 231-238).

mística extraordinaria en los tratados espirituales⁴³², hasta la llamada revolución mística del siglo XX, era la única mística tenida en cuenta como tal⁴³³. Esta mística de los fenómenos extraordinarios se ha visto favorecida en la Iglesia con las grandes apariciones de los tiempos modernos⁴³⁴. Han contribuido también a darle actualidad algunas conversiones de grandes personalidades que han conmocionado al mundo⁴³⁵. De tales hechos han surgido los clásicos tratados de la Teología Mística⁴³⁶.

Hay que reconocer, sin embargo, que estructurar un estudio científico de conjunto sobre los fenómenos místicos resulta difícil. Pero se abren perspectivas nuevas, para su estudio, desde la Fenomenología⁴³⁷.

2- La sabiduría de la Cruz

Con las nociones que hemos analizado, podemos descender al caso concreto de la sabiduría de la Cruz. La “Sabiduría de la Cruz” pertenece, ante todo, al orden formalmente teológico. Y en dicho ámbito, su lugar propio es doble. Es sabiduría de tipo racional, dotada de una superioridad notoria sobre las demás ciencias y

⁴³² Suele presentarse al final de los tratados de Teología espiritual, como una especie de apéndice ilustrativo de poco interés, como una secuencia de hechos más bien extraños, y de otros tiempos. Desde que se empezó a dar importancia a la mística ordinaria o normal, como justificación de la universal llamada a la perfección, los hechos extraordinarios han sufrido una cierta pérdida de interés. Sin embargo, es tenida por algunos autores como la verdadera mística. Según J. De Guibert, es nada menos que la Mística en sentido estrictísimo. (n.8).

⁴³³ Estos fenómenos no eran sometidos a un estudio fenomenológico especial. Se los catalogaba simplemente como realidades místicas o preternaturales y sobrenaturales. Ha sido X. Zubiri quien les ha otorgado un estatuto filosófico adecuado con su fenomenología del irreal. (Ver nota 20).

⁴³⁴ Es comprensible que esa condición extraordinaria haya atraído la religiosidad popular y haya provocado -al mismo tiempo- las reservas de los amantes de la vía normal. Su condición de “extraordinario” les ha granjeado un cierto desvío que les ha retirado el interés en ciertos ambientes. Esta es quizá la razón por la cual, la Teología Espiritual aparece más centrada en la vida mística normal, desprovista de un tratamiento específico del fenómeno en su condición global y esencial. Su tratamiento en la Teología espiritual se reduce a catalogarlos entre las gracias *gratis dadas* propias del mundo de lo preternatural.

⁴³⁵ La expresión “hechos extraordinarios” para describir los grandes fenómenos de conversión ha quedado consagrada por el caso de Manuel García Morente, quien describió la fenomenología de su conversión en un texto de gran valor titulado precisamente “El hecho extraordinario” (Manuel GARCÍA MORENTE, ed. RIALP, 1996, pgs, 128).

⁴³⁶ El P. Lonergan ha concedido una atención especial a este fenómeno como realidad fundante de la fe cristiana. Según él, “La conversión es básica para la vida cristiana, una objetivación de la conversión constituirá los fundamentos de la teología” (LONERGAN, p. 130). En el N T constituyen los “signos” cuya presencia crea las condiciones adecuadas para que se verifique el salto a la fe en la persona de Cristo.

⁴³⁷ El marco general de tales fenómenos era lo sobrenatural relativo o “preternatural”, en el aspecto exterior; mientras que como realidad interior, se los relegaba al orden gracias gratis dadas. Ha sido X. Zubiri quien les ha otorgado un estatuto filosófico adecuado con su fenomenología de lo irreal de las “apariencias / apariciones”, (X. Zubiri, en *El hombre. lo real y lo irreal*, Alianza Editorial, Madrid, 2005, p. 32-43) aplicable a todos los fenómenos místicos. Este método lo hemos aplicado a las apariciones bíblicas, y a la Mariología en particular (ver A. M. ARTOLA, *Mística y Sistemática en Mariología*; Facultad teológica “Redemptoris Mater”. La Punta-Callao, 2010, pp. 15-19) y a las apariciones del Resucitado (A. M. ARTOLA, *La inducción inspiradora en San Pablo*. Ensayo de una noología del Sopro Inspirador. Ateneo Pontificio “Regina Apostolorum”, 2009, pp. 51-75).

conocimientos. Es la Teología de la Pasión como Sistemática. Pero es también una Sabiduría mística sobrenatural, por el ejercicio los dones intelectuales que la caracteriza como forma de contemplación infusa, especialmente en los fenómenos preternaturales de la mística extraordinaria.

La Sabiduría de la Cruz que se atribuye a la Pasiología es, ante todo, la que menciona San Pablo en 1Co 1, 24, y tiene una función fundante y crítica. Como tal forma de teología, la Sabiduría de la Cruz fundamenta todo conocimiento teológico descubriendo la vaciedad e inconsistencia de todos los valores que no parten de la revelación de la cruz. Así esta Sabiduría ofrece una función insustituible que solo en época reciente ha empezado a tematizarse en su valor de principio universal de crítica de todos los valores⁴³⁸.

Esta crítica es la que verdaderamente pone las bases más radicales de todo trabajo teológico serio⁴³⁹. En su función crítica la Sabiduría de la Cruz discierne también toda la pretensión de revelación verdadera⁴⁴⁰. Esta ha sido la aportación más original y valiosa de la escuela pasiológica del P. Breton. Como esta dimensión está siendo estudiada con interés, desarrollamos con más detalle la parte constructiva de la Sabiduría de la Cruz.

Señalemos nuevamente que la Pasiología es una sabiduría teológica que estudia racionalmente en forma especializada la Pasión y muerte de Cristo.

En su vertiente de la mística *normal* u *ordinaria*, es el conocimiento experiencial de los dolores de Cristo que se deriva de la actuación de los dones en su dimensión cognoscitiva y práctica.

Por fin, es la sabiduría de los fenómenos místicos *extraordinarios*, o paranormales. Es la teología que se aplica al estudio de dichos fenómenos. En la Mística de la Pasión estos fenómenos son particularmente notables, en casos como la estigmatización o la infusión sensible de los tormentos del Jesús histórico en su Pasión. Esta mística de los fenómenos extraordinarios es la experiencia de la mística de la Pasión, que se produce por la presencia de los dones del Espíritu Santo, acompañada de fenómenos excepcionales. La Pasiología como Sabiduría de la Cruz conoce los tres grados siguientes:

⁴³⁸ BRETON, St. *Le Verbe et la Croix*, Paris 1981. Esta obra tenía la finalidad de someter a crítica todas las ideologías. Ver en el mismo autor, *La Passion du Christ et la réflexion philosophique*, en SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES, 18 (1966) 47-63. Id. *La croix du non-être. L'expérience mystique de S. Paul de la Croix*, en REVUE D'HISTOIRE DE LA SPIRITUALITÉ 52 (1976), pp. 429-436.

⁴³⁹ NOVOA PASCUAL, L. *La cruz como criterio de conocimiento y hermenéutica teológica*. Lección Inaugural del Curso Académico 1990-1991 (Primera parte) BSt.TC 15, 1992, pp. 1-42; (Segunda parte) BSt.TC 16, 1992, pp. 3-37; id. *Cruz y resurrección: identidad dialéctica del misterio pascual*. BSt.TC, 8 1987, pp. 23-28. id. *Dimensiones de la Teología de la Cruz desde la Pasión de Jesús, el Cristo* BSt.TC, 32, 2002, pp. 37-56. GIL REDONDO, H., c.p., *Exigencias de la actual teología de la cruz* BSt.TC, 12, 1987, pp. 29-37.

⁴⁴⁰ QUINTERO, J. L., *Revelación de Dios en el Crucificado*. BStTC, 38, 2002, pp. 19- 36. Id. *Decir tu Nombre, narrar tu Presencia: «Dios anonadado y narrado en Jesús»* BSt.TC, 44-45, 2004-2005, pp. 129-148.

1- En primer lugar la Sabiduría de la Cruz es la fundamentación y crítica de toda teología, en cuanto saber crítico sobrenatural que discierne y juzga toda sabiduría que no procede de la Palabra de la Cruz.

2- En segundo lugar, la Sabiduría de la Cruz es un *saber formalmente racional* sobre los contenidos de la fe. Es la Teología en sentido estricto. En Pasiología, es la llamada **SISTEMÁTICA DE LA PASIÓN**.

3- En tercer lugar, la Sabiduría de la Cruz es una mística que ostenta dos variedades:

a- La sabiduría de la Cruz como conocimiento procurado por la *palabra interior*, bajo la forma de la contemplación infusa.

b- La Sabiduría de la Cruz preparada, suscitada, acompañada y completada por los fenómenos extraordinarios de la mística, tales como las estigmatizaciones o la infusión mística de los dolores de la Pasión.

La Pasiología integral como *Sabiduría de la Cruz* incluye estos tres grados como la totalidad de actividades formalmente teológicas incluidas en el *Studium Passionis*.

V

EL SISTEMA

Capítulo XIII

DOLOR, MAL Y PASIÓN DE CRISTO

1- La Pasión de Cristo como mal

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

Como precisiones terminológicas, digamos que en la expresión dolor incluimos todos sus sinónimos de pasión, padecimiento, sufrimiento, etc., y lo entendemos como “percepción de una realidad penosa o desagradable”⁴⁴¹. En cuanto al dolor mismo como sentimiento penoso, adelantamos que se relaciona con el mal, en el amplio sentido de privación del estado grato que constituye la integridad y el bienestar como ideales de la existencia humana.

⁴⁴¹Para referirnos al dolor adoptamos la definición de la IASP (*International Association for the Study of Pain*), «el dolor es una experiencia sensorial y emocional desagradable, vinculada a una lesión de tejidos real o potencial, o descrito en términos de tal.»

a- Infinitud-finitud-dolor

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

Con estas premisas se comprende que el mal humano no es ni un mal absoluto, ni una realidad autónoma que se puede estudiar independientemente del bien⁴⁴². El mal existe en relación esencial con el bien. Ambos forman los dos contrarios en que se despliega el transcendental bonum. Esta contrariedad del mal y del bien, se debe a la limitación constitutiva del ser, que no ofrece en el orden de las realidades concretas, ni una cosa completamente buena ni cosas totalmente malas. Bien y mal están mezclados en el orden real de las cosas existentes. En razón del bien o mal que contienen, las cosas se denominan como buenas o malas por lo que en cada una de ellas domina. Es buena la

⁴⁴² "El mal como problema pende de la manera misma como se nos presente eso que llamamos bien y mal. En una o en otra forma, bien y mal se nos presentan contrapuestos entre sí. Pero toda contraposición se da en una línea común; de lo contrario no habría ni tan siquiera oposición, sino simple diversidad primaria. Y el bien y el mal no son simplemente diversos, sino en alguna forma contrapuestos. Esta línea común dentro de la cual y solo dentro de la cual se establece la contraposición la llamaré, en este primer capítulo, la línea del bien. Es una denominación meramente *a potiori*. Significa simplemente la línea original dentro de la cual descubrimos que algo es bueno o es malo" (X. ZUBIRI, *El problema del mal en SOBRE EL SENTIMIENTO Y DE LA VOLICIÓN*, p. 201).

cosa con mezcla de mal, cuando en su constitución supera el bien al mal. Lo mismo sucede en el mal. Pero como el mal es una cosa humana, es menester aclarar en qué consisten el bien y el mal del hombre. Pero antes es necesario delimitar algunas nociones a primera vista coincidentes como son la limitación⁴⁴³, la carencia y la privación. La limitación es una condición universal del ser, y no es un mal. En el hombre, no poseer la inteligencia del ángel, no es mal alguno, ni de privación. Es solo una limitación. Igualmente la carencia no es un mal. Es la ausencia de algo que otros seres tienen, pero no entra en su constitutivo. No es un mal la ausencia de vista en el topo. Es algo que entra en su esencia. Cosa diferente es la privación. La privación es un mal, en cuanto ausencia de algo que pertenece al ser del hombre. La ceguera es una privación, porque al hombre compete tener vista. La enfermedad es una privación de salud. Por fin, estas aclaraciones de tipo abstracto referentes a todo bien, es menester concentrarlas en lo bueno del hombre, toda vez que el bien es una dimensión de la realidad para el hombre. ¿Qué es lo bueno para el hombre que debe tenerse en cuenta intelectivamente, para que la voluntad la pretenda? Lo bueno del hombre es todo aquello que contribuye a su realización perfecta y completa⁴⁴⁴. Todo lo que ataque a ese todo perfecto y completo del hombre, será un mal. Es en este contexto donde tiene sentido el problema del dolor como mal. El dolor es una privación del bien humano que es el bienestar; mientras que el bien consiste en la sensación positiva de sí mismo captado en el sentido de la cenestesia. El dolor es así una deficiencia de bien en la privación de la salud y del bienestar bio-sicológico del hombre.

b- El mal físico y el mal moral

No están conformes los filósofos en dividir el mal en físico y moral, pero para nuestro intento, es una división cómoda. Hemos dicho ya que el mal es una dimensión de la realidad en relación con el hombre; más concretamente en relación con su

⁴⁴³ “¿De dónde se va a decir que la limitación es un mal? La realidad es lo que ella es. Lo más que se podrá decir -y hay que decirlo- es que no habría mal sin limitación: eso sí. Pero en manera alguna puede afirmarse que la limitación sea en sí misma un mal. ¿Se va a decir que es un mal para un perro no tener inteligencia? El perro es lo que es. Se va a decir que para un hombre es un mal no ser ángel? El hombre es lo que es. Una cosa es la ilimitación de la realidad; otra cosa es que en su estructura limitada -diríamos nosotros, respectiva- sea de buena o de mala condición. La limitación es la posibilidad del mal. Nada más. Como quiera que sea, pues, la nuda realidad, lo que las cosas de suyo son, es absolutamente ajena a la diferencia de bien y de mal. Las cosas, en esta realidad nuda, son lo que son. Y ahí termina todo ese problema. Buenas y malas son las cosas por su condición”. (X. ZUBIRI, *El problema del mal*, p. 250).

⁴⁴⁴ Esa adecuación con la integridad y perfección del hombre como criterio para discernir el bien del hombre la describe X. Zubiri con estas palabras: “Se trata de una adecuación en el orden de que las cosas tengan sentido respecto del bonum que es la sustantividad humana en condición. Se trata de que las cosas, precisamente por su condición, promuevan o no promuevan, sean o no promotoras del bonum de la sustantividad humana. No empleo la palabra causalidad por razones que explicaré más adelante. Empleemos la palabra promoción. La condición de las cosas en tanto que promueven el bonum en que consiste la sustantividad humana, es precisamente lo que hace de ellas un bien, una cosa buena. Y las cosas cuya condición no produce la promoción sino que promueven la disconformidad con la condición buena, con el bonum de la condición humana, eso es lo que llamamos cosas malas, mal” (X. ZUBIRI, *El problema del mal*, p. 254).

voluntad. Por ello, estrictamente hablando, no hay formalmente un mal físico⁴⁴⁵. Pero al hablar del mal físico aludimos a formas de privación relacionadas con la materia. Son males físicos los desórdenes que acontecen en el mundo cósmico, como terremotos, choques de estrellas, accidentes de tráfico, etc., y todos los desarreglos como enfermedades, etc., del orden natural, viviente o no viviente. El mal moral recibe el nombre de pecado, y es la privación del bien humano propio de una actuación recta de la voluntad libre. Los males humanos -tanto físicos como morales- son personales o impersonales. Son personales cuando son producto de la intervención de un agente humano físico e individual, o afectan a un individuo humano como tal, p. e., un robo, un asesinato, son males causados por personas físicas⁴⁴⁶. Males impersonales⁴⁴⁷ son los que tienen como agente inmediato, no a una persona física, sino a una persona moral, es decir, a un grupo social. Las leyes inicuas de un parlamento, son males impersonales, aunque todos los votantes sean personas.

c- La “maldad”

Una forma de mal humano esencial para enfocar adecuadamente el dolor de la Pasión, como mal impersonal, es la “maldad”⁴⁴⁸. Distinguimos entre el mal impersonal genérico o maldad, y el concepto teológico del pecado del mundo, tal como aparece en Jn 1, 29: “He ahí el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo” y del cual trataremos más adelante. La maldad es, fundamentalmente, una realidad humana del orden natural, y como tal lo describimos al presente. Por eso, es menester concretar más en qué forma las acciones personales influyen en la masa humana de modo impersonal, y en qué manera, a su vez, los pecados impersonales revierten sobre las personas físicas como maldad. Todo acto de pensamiento o volición expresado, tiene en sí una doble dimensión. Ante todo es un hecho, luego, es una acción dotada de sentido. El hecho en sí -intelectivo o volitivo- actúa en doble dirección: en cuanto racional, es un principio suscitador de acciones semejantes. Como actos realizados, tienen su fuerza de inducción imitativa. Dicho de otro modo: los actos intelectuales y las acciones volitivas tienen un

⁴⁴⁵ “Naturalezas físicamente malas no las hay. Son buenas o malas según se usen” (X. ZUBIRI; *Sobre el Hombre*, p. 318, nota l).

⁴⁴⁶ Hay dos clases de males personales: el de la persona física que padece, y el de la persona física que lo produce. Puede darse un mal personal producido por un agente impersonal. Se da un mal personal de parte del agente y del paciente, cuando ambos son personas físicas.

⁴⁴⁷ Para diferenciar el mal personal del impersonal es menester referirlos a lo no-personal. Mal no-personal es lo negativo producido por una persona, en un objeto no personal, p.e., cuando tala un árbol. Para que haya mal impersonal, es necesaria la intervención de *personas* de parte del agente y del paciente del mal, pero que no actúan como personas físicas, p.e., una calumnia anónima difundida por una agencia de noticias. El mal personal exige, ante todo, que se trate de un mal producido y sentido en alteridad de personas físicas. (Acerca de lo impersonal y lo personal, ver X. ZUBIRI; *Sobre el Hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, pp. 319-323).

⁴⁴⁸ “Maldad” es una expresión del orden filosófico (Cfr. X. ZUBIRI, *El problema del mal*, en SOBRE EL SENTIMIENTO Y DE LA VOLICIÓN, pp. 278-285). Este filósofo es el que más amplia y explícitamente ha estudiado el tema de la maldad, en el trabajo monográfico citado. La “maldad” pertenece al mundo de lo impersonal. El “pecado del mundo” lo es también, pero su causa principal se atribuye al diablo como el pecador por excelencia, y el principio inductor del pecado humano. Por eso es llamado el “príncipe de este mundo”.

valor noético, y, además, aprisionan una fuerza. Son también noérgicos. No solo están dotadas de un valor noético que procura un conocimiento, sino que ese valor noético llega a actuar en las acciones como principio inspirador e inductor de actuaciones semejantes. El conjunto de conocimientos difundidos y asimilados noéticamente forman el espíritu del mundo⁴⁴⁹. Si la acción es de tipo volitivo, entonces su naturaleza buena o mala, tiene el mismo influjo social, como un hecho inductor al mal⁴⁵⁰. Toda la masa de acciones intelectivo-volitivas en su eficacia noética, constituye el "mundo" de una sociedad. En la dimensión volitiva, además de lo noético del acto de voluntad, está su bondad o malicia. Esa malicia como fuerza de influencia e inducción es la *maldad*⁴⁵¹. Es la masa de voliciones malas que actúa como principio de acciones malignas. Esto es: ejerce un influjo real maligno sobre la humanidad. Ese influjo es, en parte, de tipo noético y el mal activamente producido por las personas tiene unas consecuencias sociales cuyos efectos son de una deformación grupal de la cual se origina el pecado del mundo cuya forma visible es la masa perversa configurada por dicho pecado. Una acción mala -un homicidio, un adulterio- además de afectar a otra persona física, indirectamente inficiona a todo el grupo humano en cuanto hecho conocido, enjuiciado y convertido en principio comportamental imitativo. Tales actos "quedan" operantes en la conciencia universal humana. Procuran un conocimiento, y poseen una fuerza de influencia. En cuanto contenidos cognoscitivos, se convierten en principios inspiradores de acciones semejantes, y quedan, como tales, como flotando en la esfera informativa de la Humanidad. En cuanto actos volitivos, poseen una fuerza de imposición imitativa.

d- El mal del mundo: la muerte

Hay una forma de mal, que no es considerado como tal en los tratados del mal, pero está realmente presente en todas las forma de mal creado. Es el mal de la muerte. En realidad, en su dimensión física, no es un "mal", pero la colectividad humana la interpreta en su dimensión negativa de "pérdida de la vida". En tal sentido la muerte es

⁴⁴⁹ "El sistema de principios tópicos de una sociedad es lo que formalmente constituye su mundo. El mundo de una sociedad o de una época es constitutivamente sistema de principios tópicos; es intrínseca y constitutiva topicidad principal. Y por esto, porque es topicidad principal, el mundo tiene un poder, un poder como principio" (X. ZUBIRI, *El problema del mal*, p. 281).

⁴⁵⁰ "Por lo que concierne a la volición, lo que se objetiva, digo, en el espíritu es lo querido en su condición de bueno y de malo. Y precisamente esta forma objetivada del bien y del mal como condiciones, objetivada en forma de principio, es lo que constituye el bien y el mal como principio del mundo. Ya no es malicia, ni tan siquiera malignidad; es una cosa distinta: es la maldad y la bondad. He ahí la cuarta forma de la promoción del mal, el poder del mal que no solamente se ha *instaurado* con la malicia, que no solamente ha inspirado malicia, sino que, además, se constituye y se convierte en principio objetivo. La maldad es el poder del mal como principio tópico del mundo, es la erección del mal en principio, en poder objetivo" (X. ZUBIRI, *El problema del mal*, p. 281).

⁴⁵¹ "Por lo que concierne a la volición, lo que se objetiva, digo, en el espíritu, es lo querido en su condición de bueno o de malo. Y precisamente esta forma objetivada del bien y del mal como condiciones, objetivada en forma de principio, es lo que constituye el mal como principio del mundo. [...] La maldad es el poder del mal como principio tópico del mundo, es la erección del mal en principio, en poder objetivo" (X. ZUBIRI, *El problema del mal*, p. 281).

un mal del mundo porque es un mal universal. En efecto, hay un mal del mundo material en cuanto muerte cósmica, hay un mal biológico en cuanto pérdida de la vida. Hay un mal humano universal que es la muerte humana. En este sentido de mal, la muerte es una realidad de la máxima importancia en la Pasiología porque es el mal que más atención cobra en dicha teología.

2- La superación del dolor como mal humano

El mal interesa a la Pasiología no como un tema de reflexión, sino en su finalidad salvífica, por la cual el mal -realidad contraria al bien total del hombre- pueda ser reconvertido en bien.

Comencemos por señalar el hecho de que ante el dolor, la reacción espontánea del hombre consiste en tratar de eliminarlo, y restablecer así el equilibrio del bienestar amenazado. Ahora bien, la eliminación del mal puede realizarse de dos maneras: negando su existencia, o elevándolo al rango de bien. La eliminación de ciertos males no es una meta tan difícil de alcanzar. El mal físico se puede eliminar por diversos medios curativos, especialmente las enfermedades. Pero el cambio del mal en bien, es una tarea muy costosa. La dificultad aparece precisamente en la doble manera de presentarse el mal: como privación del bien o como sentimiento penoso. En efecto, el mal como simple privación del bien, que es objeto propio de la voluntad, se percibe también como un sentimiento penoso, y entonces tiene lugar una fácil confusión entre mal y dolor. La confusión consiste en identificar el esfuerzo por superar el mal, como una tentativa de evitar el dolor. La raíz del problema está en mezclar lo bueno con lo agradable, y lo malo con lo desagradable. En efecto, hay realidades desagradables que son buenas, y cosas agradables malas. Una dolorosa operación como intervención quirúrgica es mala para el sentimiento, pero es buena para la salud. Del mismo modo el cumplimiento del deber es penoso para el sentimiento, pero bueno para la persona. Es aquí donde se sitúa la urgencia de la diferenciación entre el mal y el dolor. La superación se realiza cuando la voluntad capta intelectivamente dónde está el bien, y lucha por apropiárselo a pesar de lo disgustoso del sentimiento. Esta superación se logra buscando eficazmente el bien que en el mal se contiene, o elevando el mal a un nivel de bien por el sentido superior de que es susceptible. Para elevar el dolor como mal a un nivel positivo de bien es menester captar en lo disgustoso aspectos positivos que le dispongan al hombre a dar el salto cualitativo de aceptarlo como bien. Esto acontece cuando, a la percepción de una privación, se responde con una aceptación que proviene de la convicción de que es un bien, pero en un orden de cosas diferente. Esto es posible, porque la privación no es un mal, sino una realidad neutra e indiferente. Con la donación de sentido, lo indiferente o neutro se convierte en bueno. Esta mutación de lo indiferente en bueno, por donación de sentido, exige un cambio de nivel entitativo en la consideración del mal. Hay que trasladar la cosa real mala, al nivel transcendental en que se descubre su bondad. Más allá de las cosas concretas malas, el hombre debe

remontarse al orden trascendental de la bondad que hay en todas las cosas. Es la forma suprema de superar el mal descubriendo el bien profundo de las cosas, en el plano trascendental de las mismas. Esto requiere un discernimiento que evite la identificación de lo bueno con lo grato, y de lo malo con lo no-grato. Este esfuerzo se exige en el ámbito de la concientización. En efecto, la concientización es la que posibilita la donación de sentido necesaria para reconducir el mal del dolor hacia un sentido positivo. Esto es lo que se requiere también para eliminar el peligro del posible de la confusión entre lo agradable y lo bueno, y lo desagradable y lo malo, a que tendería el sentimiento. Esa es la tensión necesaria de parte de la voluntad para no querer sino lo que en la realidad en sí misma hay de bondad, independientemente del sentimiento. Así, el hombre recto tiene que buscar, más allá de lo grato/ingrato del sentimiento, la bondad de la realidad en sí. Esa rectificación y donación de sentido que se logra cuando se asigna al dolor una dimensión positiva y superior es la que transforma lo malo del dolor en una realidad positiva y realizadora del ser humano. Tal elevación del dolor a la finalidad positiva superior, se logra merced al trabajo de la reflexión que lanza al hombre a actuar, no por las impresiones desagradables del sentimiento, sino en función de la bondad verdadera que se encierra misteriosamente en el dolor. Y esa actividad racional consiste en una donación de sentido.

Esta explicación completa la enseñanza sobre los valores del dolor como expiación y satisfacción. Es más integradora la doctrina que ve en el dolor un medio providencial para el progreso y crecimiento espiritual del hombre. Quizá nada estimule tanto las posibilidades del desarrollo espiritual como el dolor. El más penoso, es el que más intensifica la atracción a Dios que se esconde en el fondo del alma, y las circunstancias ordinarias de la vida, la debilitan y hacen bajar el tono elevador del mismo.

3- Jesús y el mal

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

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

a- El mal de los dolores personales

En el dolor como mal que padece Cristo hay una doble dimensión: hay un mal que procede de las personas, y es un mal personal; hay también otro mal que se deriva de agentes impersonales, y que la Escritura denomina un “pecado del mundo”. Expuestos más arriba los conceptos acerca del mal personal e impersonal (p. 126), en esta sección desarrollaremos la idea del dolor como mal, incluyendo los niveles de mal personal, y del mal impersonal, denominado ahora como el pecado del mundo. En la sección dedicada a la superación del mal hemos descrito, en forma genérica, los modos de superación del dolor como forma personal del mal. Apliquemos ahora aquellos principios, en primer lugar, y en forma concreta, a la manera como superó Jesús el mal de los pecados personales que fueron la causa de sus sufrimientos. En otras palabras, cómo logró reconvertir en grato el dolor físico y el mal del pecado. La actuación de Cristo para superar el mal de los pecados personales consistió en elevarlos al nivel de la bondad y del valor positivo. La forma primera de superación de los males personales de la Pasión hay que recurrir a la orientación general que dio al dolor considerándolo como objeto propio de la misión de su vida que consistió en dar su vida por la redención de los hombres⁴⁵². Dar la vida es asumir positivamente los peores males humanos. Este es un texto de misión y de orientación total hacia el futuro, en una manera de donación de sentido del más amplio y positivo efecto. En toda su Pasión mantuvo esta orientación general. Una vez que concluyó su vida en esta tensión de cumplir su misión redentora, cuando al final la historia de la Pasión resultó una cadena de sufrimientos crueles que le procuraron la muerte, la actitud fue de un perdón general para cuantos tuvieron una parte activa en la producción de tales sufrimientos: “¡Padre, perdónales porque no saben lo que hacen!” (Lc 23, 24). Entre el primer y el segundo texto encontramos otros muchos que abundan en los mismos sentimientos. Los Evangelistas subrayan con frecuencia que los sucesos dolorosos de su vida fueron aceptados por Jesús con voluntad positiva buena, como aparece en los textos de cumplimiento de la Escritura, sobre todo, del ciclo de la Pasión⁴⁵³. Valga por todos la reacción que exteriorizó en el momento del arresto en Getsemaní: “¿Piensas que no puedo yo rogar a mi Padre, que pondría al punto a mi disposición más de doce legiones de ángeles? Mas, ¿cómo se cumplirían las Escrituras de que así debe suceder? En aquel momento dijo Jesús a la gente: “¿Cómo contra un salteador habéis salido a prenderme con espadas y palos? Todos los días me sentaba en el Templo para enseñar, y no me detuvisteis. Pero todo esto ha sucedido para que se cumplan las Escrituras de los profetas” (Mt 26, 53-56). Pero los textos más significativos en los cuales se determina el sentido positivo definitivo del mal de su muerte sangrienta, son los de la institución eucarística. En ellos expresa Jesús con fuerza el sentido que da a su Pasión y muerte en favor del perdón de los pecados de los Apóstoles y de los hombres: “Ésta es mi sangre de la Alianza, que es derramada por muchos para perdón de los pecados” (Mt 26, 26.27).

⁴⁵² “El Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos.”(Mt 20, 28)

⁴⁵³ Jn 17, 12; Lc 22, 37.

b- El combate contra el pecado del mundo

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

Es significativo que desde la primera presentación mesiánica de Jesús por el Bautista, se describa su actuación futura como la destrucción del pecado del mundo: “Este es el cordero de Dios que quita el pecado del mundo” (Jn 1, 29). Según esto, la eliminación del pecado del mundo, constituirá el objeto principal de la actuación salvífica de Jesús. La diferencia entre los pecados personales y el pecado del mundo se advierte inmediatamente en la conducta de Jesús respecto del pecado en conjunto. El “pecado del mundo” es una forma de mal y de pecado formalmente distinto de todos los demás. La expresión aparece por primera vez en Jn 1, 29 señala un punto de partida sumamente interesante para una teología del mal de la Pasión⁴⁵⁴. Es la única vez que aparece tal expresión en la Escritura, y no ofrece un contexto filológico suficiente para descifrar su sentido claro. Sin embargo ofrece importantes contextos remotos como para reconstruir su probable sentido. La dificultad teológica principal para un adecuado planteamiento de este crucial problema, y para poder explotar toda la riqueza del texto -hasta tiempos muy recientes- provenía de la falta de una teoría teológica suficientemente desarrollada sobre el pecado impersonal y la realidad filosófica de la “maldad”. De ahí que el texto sea una joya de singular valor que hay que interpretarlo en un sentido atento a estos matices significativos.

Para nuestro intento la expresión más difícil y más comprometida es el binomio “pecado del mundo”⁴⁵⁵. Pero, como viene precedido de un sujeto agente -Cordero de

⁴⁵⁴ El *pecado del mundo* sugirió al P. Schoonenberg una interesante teoría sobre el pecado original (Nos referimos al artículo de J. P. SCHOONENBERG, *Mysterium iniquitatis* (Ein Versuch über die Erbsünde) en *Wort und Wahrheit*, 21 (1966) 577-591). Posteriormente ha servido de inspiración para el concepto “estructuras de pecado” utilizado por primera vez en los textos de Medellín. Su uso entró en el Magisterio con la *Sollicitudo rei socialis*. Como “estructuras de pecado” se utiliza la expresión unas 10 veces. El concepto es, sin embargo, diferente. Se refiere a formas concretas de estructuras de pecado: «Hay que destacar que un mundo dividido en bloques, presididos a su vez por ideologías rígidas, donde, en lugar de la interdependencia y la solidaridad, dominan diferentes formas de imperialismo, no es más que un mundo sometido a estructuras de pecado» (36a). (Cfr. FLECHA, J. R., «La Teología del desarrollo. Estructuras de pecado», en POZA, B. (ed.), *Comentarios a la Sollicitudo rei socialis* (Madrid 1989), 23-57; SARMIENTO, A., «El pecado social», en *Scripta Theologica* 19 (1987) 869-881; ILLANES, J. L., «Estructuras de pecado», en VV.AA., *Estudios sobre la encíclica “Sollicitudo rei socialis”* (Madrid 1990), 379-397). El pecado del mundo en Jn 1, 29, según R. Brown, (*El Evangelio según Juan* (2 vol.), Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979, Vol. I, p. 263) en *singular*, “pecado”, alude a la pecaminosidad humana. Pero parece más exacto decir que se trata de un universal colectivo que incluye todos los pecados del mundo.

⁴⁵⁵ R. E. BROWN supone que en boca de Juan la expresión “que quita el pecado del mundo” “quizá puede entenderse como una manera de aludir a la destrucción del pecado del mundo” (Raymond E. BROWN. *El Evangelio según Juan*, I, p. 268).

Dios- que realiza la destrucción del pecado del mundo, empecemos por aclarar primeramente este concepto. "Cordero de Dios" es una expresión que posee un sentido denso en el cristianismo primitivo. Si bien el sentido exacto de la expresión no es esencial para nuestro intento, le dedicaremos una atención particular. En la expresión, se hallan involucrados tres conceptos diferentes: el cordero pascual, el Siervo de Yahvé, y el cordero sacrificial expiatorio. El texto presenta a Jesús como "el cordero de Dios". La expresión es de gran significado desde el sacrificio pascual en el Éxodo y los cantos del Segundo Isaías sobre el Siervo de Yahvé que se carga con los pecados del mundo. Lo primero que viene a la mente en la lectura de este pasaje es que debe excluirse la referencia al cordero pascual como imagen de Jesús que quita el pecado del mundo. El cordero pascual nunca fue considerado en el AT como un cordero sacrificial⁴⁵⁶. Igualmente se ha de eliminar la referencia exacta a la imagen del Siervo de Yahvé al cual nunca se le atribuye la misión de "quitar el pecado del mundo" sino de cargar con el peso de los pecados de los hombres⁴⁵⁷. En Jn 1, 29 el cordero es sacrificial como se aclara por el uso paralelo de 1Jn 3, 5.8⁴⁵⁸. En cuanto a la acción: "quitar el pecado del mundo", el contexto es el de la Apocalíptica judía del Cordero Escatológico, vencedor de los poderes malignos del mundo (Cfr. Hb 2, 14) que son juzgados y echados fuera. En puridad de exégesis -en cuanto al cordero pascual- habría que excluir el sentido victorioso, pues el sentido expiatorio de Jn 1, 29, parece claro por el paralelo con 1Jn 3, 5, mientras que por la teología del Éxodo no aparece en el cordero ningún valor expiatorio. En cuanto al Siervo de Yahvé y sus paralelos Is 52, 13-53, 12 hay que decir lo mismo. En estricta exégesis, no es lo mismo "quitar el pecado del mundo" que "cargarse con los pecados de los hombres", propio del Siervo de Yahvé. Sin embargo dada la importancia del "cordero" en el cristianismo primitivo y en la exégesis judía, es posible integrar los citados sentidos considerándolos como complementarios en una especie de significado cumulativo⁴⁵⁹.

La mayor dificultad exegética del versículo se centra en el binomio "pecado del mundo". ¿En qué consiste ese "pecado del mundo"? Ciertamente, se trata de un pecado colectivo⁴⁶⁰. El "mundo" es una "realidad colectiva". Pero hay una doble colectividad: la del "mundo" formado por los que se niegan a aceptar a Jesús, y la colectividad universal de los hombres pecadores. Esta doble colectividad bastaba para hacer la exégesis de Jn 1, 29, si no tuviéramos más elementos de juicio para formarnos una idea del pecado del mundo. ¿Qué es lo que -desde la Humanidad- hace de este "mundo" una realidad pecaminosa, o una colectividad pecadora? Es aquí donde entra en juego la

⁴⁵⁶ Cfr. R. E. BROWN. *El Evangelio según Juan*, I, p. 271-273.

⁴⁵⁷ Cfr. R. E. BROWN. *El Evangelio según Juan*, I, p. 269-271.

⁴⁵⁸ Cfr. R. E. BROWN. *El Evangelio según Juan*, I, p. 268.

⁴⁵⁹ "Teniendo en cuenta tan sólidos argumentos a favor de quienes afirman que el evangelista pretendía aludir con su expresión del Cordero de Dios al Siervo doliente y al cordero pascual, no vemos dificultad seria en afirmar que Juan quiso hacer ambas alusiones. Las dos encajan perfectamente en la cristología de Juan y están bien atestiguadas en el cristianismo de siglo I". (R. E. BROWN. *El Evangelio según Juan*, I, p. 272).

⁴⁶⁰ "El "pecado" en Jn 1, 29 se quiere dar a entender colectivamente en el entero peso del pecado de la humanidad" (R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, Herder, 1980, I, p. 323).

intervención de agentes externos a la humanidad pecadora, que inducen en ella esa condición pecaminosa. Y en este punto el Evangelio de san Juan es terminante. Hay un "príncipe de este mundo", perverso, que actúa maliciosamente en la masa humana, desde el principio, induciéndola al mal. Si hay pecado del mundo es porque hay un príncipe de este mundo de naturaleza maligna que ha actuado perversamente dominando a la humanidad entera. De esa actuación, y del consentimiento de los hombres, se ha originado lo que Juan llama el pecado del mundo. Desde esta situación del pecado universal humano se entiende por qué el Bautista presenta la futura actuación salvífica del Mesías, como una destrucción del universal mal humano, descrito como pecado del mundo⁴⁶¹. El aspecto colectivo e inducido, queda destruido por la acción del Cordero de Dios. Es el aspecto personal de la destrucción de pecado. Lo que en Jn 1, 29 se llama pecado del mundo, en el Evangelio está más personalizado en los pasajes de la historia de la Pasión donde entra en acción un misterioso personaje llamado "el príncipe de este mundo" (Jn 12, 31; 14, 30; 16, 11) y en 1Co 2, 6-8. Es un concepto que merece un interés especial como enfoque original de la realidad del pecado y del drama de la redención que tiene como objeto su eliminación. La idea es diferente de la que aparece en la literatura rabínica que identificaba la personalidad de tal príncipe como el mismo Yahvé⁴⁶². No se puede entender la vida y acción de Jesús, especialmente en su Pasión y Muerte, sin tener en cuenta la lucha a muerte que se entabla entre Jesús y el príncipe de este mundo. A este respecto, hay que dejar una enérgica constancia de la diferente manera que tiene Jesús de enfrentarse con los pecados personales de los hombres y con el príncipe de este mundo y su "pecado de mundo" del que es el autor principal. En efecto, es llamativa la diferencia de actitud respecto de la que tiene Jesús, en relación con los otros pecados de naturaleza personal. Respecto de las ofensas que le procuran las personas, Jesús tiene una actitud de perdón, aunque se trate de pecados que le procuran los peores males, como es su muerte, y por ellos pide perdón al Padre. Con el mal del mundo Jesús tiene una actitud totalmente agresiva y combativa. Es como si el mal impersonal que domina el mundo atrajera su mayor repulsa. Es el pecado universal contra el cual se levanta para destruirlo y eliminarlo con la mayor valentía y decisión. Y con ese pecado no tiene ni perdón ni misericordia. Es este pecado el que, con su fuerza arrolladora produce, mediante la muerte, la aparente derrota de Jesús. El pecado del mundo personalizado por el "príncipe de este mundo", es el que le procura la muerte. Pero Jesús, con su muerte, lo derrota. Con el pecado del mundo se cumple lo que había dicho: "Cuando uno fuerte y bien armado custodia su palacio, sus bienes están en

⁴⁶¹ Más matizado es el concepto de "mundo" y del pecado universal en Rm 5, 12-19. Es un pecado universal (Rm 5, 12c.14.15.18.19). Es un pecado que "entró" desde el exterior (5, 12) y alcanzó a todos los hombres. Por la referencia alusiva a Génesis en el relato respectivo del pecado primero, se da por supuesto, que se trata de un pecado inducido por un principio maligno y envidioso.

⁴⁶² En 2Co 4, 4 habla Pablo del «dios de este mundo», al que considera un poder hostil; en Ef 2, 2 se menciona el "príncipe de la potencia del aire", y en Ef 6, 12 se refiere a los «rectores mundanos de estas tinieblas». Adviértase que "el dualismo atemperado implícito en el cuadro joánico de una lucha entre Jesús y el Príncipe de este mundo está muy cerca de la descripción de una lucha entre el ángel de las tinieblas y el príncipe de las luces, que hallamos en Qumran (cf. CBQ 17 (1955) 409ss, o NTE 109ss)" (Cfr. R. E. BROWN, *El Evangelio según Juan*, p. 1094).

seguro; pero si llega uno más fuerte que él y le vence, le quita las armas en las que estaba confiado y reparte sus despojos.”⁴⁶³

c- La victoria contra el pecado del mundo

Tarde o temprano tenía que venir en el ministerio de Jesús el enfrentamiento definitivo con el "pecado del mundo". Comenzó ya, históricamente, su actuación en el combate de muerte cuando Herodes buscó su eliminación, apenas nacido. Entonces se salvó en la huída a Egipto. Pero, su presencia abiertamente combativa, apareció en el comienzo mismo de su vida pública, la cual señaló el inicio de las hostilidades. La iniciativa la tomó el diablo en las tentaciones del desierto⁴⁶⁴. Tienta a Jesús para que se le someta y actúe a sus órdenes; siga sus criterios, e imite sus acciones⁴⁶⁵. Cristo se opone a esta seducción del tentador con una negativa firme. Con las tentaciones intentaba alejarle y desviarle de su misión mesiánica⁴⁶⁶. Jesús le derrotó con sus mismas armas: la palabra de Dios. En las tentaciones del desierto, el agente de la seducción es el diablo. Jesús le resiste y le vence. Pero según S. Lucas “el diablo se alejó de él hasta el tiempo propicio” (Lc 4, 13)⁴⁶⁷. Ese tiempo propicio fue el de Getsemaní, que Lucas

⁴⁶³ “Si yo expulso los demonios por Beelzebul, ¿por quién los expulsan vuestros hijos? Por eso, ellos serán vuestros jueces. Pero si por el dedo de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios” (Lc 11, 19-20).

⁴⁶⁴ “Literalmente se habla de “tentación” y, además, en participio presente: *peirazómenos* (= «siendo tentado»); eso indica la simultaneidad de la tentación y de la guía del Espíritu. También esta frase está tomada del relato de Marcos (Mc 1, 13); solo que Lucas ha sustituido el personaje *satanás* de Marcos por la denominación *diábolos*. No es que Lucas evite el nombre de «Satanás», ya que lo usa en otros contextos (cf. Lc 10, 18; 11, 18; 13, 16; 22, 3.31); el hecho es que aquí utiliza coherentemente, en todas las escenas, el apelativo *diábolos* (= «diablo») para indicar al oponente de Jesús. *Satán* es un sustantivo hebreo que significa: «adversario», «acusador», «fiscal». En el Antiguo Testamento aparece como un personaje que está en la corte de Dios (Job 2, 1; Zac 3, 1-2). En los pasajes citados, la versión de los LXX traduce ese nombre por *diábolos*, cuyo sentido fundamental, en griego, es el de «acusador» (derivado de *diabállein* = «acusar»). En el judaísmo palestinese de aquella época, Satanás se había convertido en el nombre del jefe o príncipe de los demonios, según la angelología contemporánea” (Joseph A. FITZMYER, *El Evangelio según San Lucas*, Vol. I, Ediciones Cristiandad, 2005, p. 403-404).

⁴⁶⁵ “El verbo *peirázein* puede significar: a) «intentar», «procurar» (cf. Hch 9, 26; 16, 7; 24, 6); b) «tantear», con buena intención (cf. Jn 6, 6); c) «poner a prueba», con intención siniestra o perversa (cf. Hch 5, 9; 15, 10). El sentido en este pasaje es el último de los expuestos. Pero no es *que* se quiera poner a prueba la fe de Jesús, sino que se intenta frustrar el plan divino de salvación. Lucas no llama a Satanás «el tentador (*ho peirázon*), como lo hace Mateo, en Mt 4, 3. En la concepción de Lucas, el «demonio» es el oponente, el que desafía a Jesús” (J. A. FITZMYER, *El Evangelio según San Lucas*, Vol. I, p. 404).

⁴⁶⁶ Las tres tentaciones tienen un sentido de totalidad. “La síntesis es muy significativa porque en ese número «tres» queda simbolizada la seducción que se va a manifestar en la oposición diabólica al ministerio de Jesús como ejercicio de su misión salvífica. Suena ya una tonalidad que va a presidir todo [...] «La tentación (*peirasmos*) de Jesús no es la tentación típica de los fieles cristianos, sino la experiencia única e irreplicable del Hijo de Dios (Lc 4, 3)» Joseph A. FITZMYER, *El Evangelio según San Lucas*, Vol. I, p. 411.

⁴⁶⁷ El tiempo oportuno para el siguiente combate se refiere a la Pasión. Es claro que se refiere al segundo asalto del demonio contra el designio salvífico del Padre cuando llegue la hora de la pasión y muerte de Jesús. El diablo se marcha de la presencia de Jesús «hasta el momento oportuno», hasta el tiempo de un nuevo ataque, concretamente, en Lc 22, 3.53. Joseph A. FITZMYER, *El Evangelio según San Lucas*, Vol. I, p. 404.

describe como una agonía, es decir, un combate de muerte. No es que en el curso de su actividad pública le ahorrara los combates parciales⁴⁶⁸. Solo quiere decir Lucas que el combate definitivo fue el de su Pasión y muerte. Efectivamente, a lo largo de su vida Jesús habló claramente del carácter combativo de su actividad pública. Con sus exorcismos y milagros⁴⁶⁹ significó que la lucha definitiva contra el mal del mundo estaba entablada. Todos ellos eran actos de fuerza contra el poder de Satanás. De sus exorcismos dijo con toda claridad: “Cuando uno fuerte y bien armado custodia su palacio, sus bienes están en seguro; pero si llega uno más fuerte que él y le vence, le quita las armas en las que estaba confiado y reparte sus despojos.” Que el combate había de terminar con una victoria lo dijo claramente cuando afirmó: “Yo veía a Satanás caer del cielo como un rayo” (Lc 10, 15). En los exorcismos y milagros, su actitud es de franca hostilidad y combate. Pero conforme se acerca la hora de la Pasión, la oposición se torna más dura y próxima, como lo demuestran las palabras de la Cena. De ello se habla en los textos de S. Juan sobre el príncipe de este mundo. La primera afirmación se refiere a su llegada: Jn 14, 30 “llega el Príncipe de este mundo. En mí no tiene ningún poder”. Después viene el juicio: la condena; Jn 16, 11, “el Príncipe de este mundo está juzgado”, es decir condenado. Que dicho de otro modo, es echado fuera o derribado⁴⁷⁰.

d- El asalto supremo

“Ha llegado el momento culminante, en que las fuerzas del mal que residen en esa ralea humana se van a desatar contra Jesús, el momento histórico en el que, a pesar de toda la inquina desatada contra Jesús, se va a consumir la salvación de la humanidad”⁴⁷¹.

La agonía de Getsemaní es un episodio referido por los cuatro Evangelios. En efecto, a los tres Sinópticos se añade también el relato alusivo de Juan en 12, 23-27 y 14, 30b-31b, y Hb 5, 7-8. Es de advertir que el combate definitivo según los Sinópticos, fue el de Getsemaní, si bien Juan lo pone en la cruz⁴⁷². A la salida del cenáculo advierte: “Ya no hablaré muchas cosas con vosotros, porque llega el príncipe de este mundo. En mí no

⁴⁶⁸ Que el diablo deje en paz a Jesús “no quiere decir que el «tiempo de Jesús», que se inaugura en estos episodios, este «libre de las insidias de Satanás» (cf. H. Conzelmann, *Theology*, 28); la oposición a la persona de Jesús, simbolizada aquí en las tentaciones, continuará a lo largo de todo su ministerio público. Pero tampoco se puede considerar la pasión de Jesús como una nueva forma de «tentación» (Joseph A. FITZMYER, *El Evangelio según San Lucas*, Vol. I, p. 411).

⁴⁶⁹ Mt 9, 32-34; 12, 22-24 paral; 17, 14-18; Lc 13, 10-17.

⁴⁷⁰ Jn 8, 29: “yo hago siempre lo que le agrada a él.” 5, 30 “no busco mi voluntad, sino la voluntad del que me ha enviado”; 6, 28 “he bajado del cielo, no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me ha enviado”.

⁴⁷¹ Pierre BONNARD, *Evangelio según San Mateo*, Cristiandad, 1976, p. 573. J. A. FITZMYER, IV, p. 412. “Se trata de un combate *en la oración*, es decir, *confianza* y *obediencia filiales*. [...] en el pensamiento mateano Jesús es el único que afronta esta última prueba con la libertad de un hijo que quiere y puede ser obediente hasta la muerte”.

⁴⁷² Pierre BONNARD, *Evangelio según San Mateo* p. 577. Las alusiones de 12, 24-26. 32 se refieren a la muerte (ibid. p. 574).

tiene ningún poder; pero ha de saber el mundo que amo al Padre y que obro según el Padre me ha ordenado. Levantaos. Vámonos de aquí. " (Jn 15, 30-31) El demonio que, según S. Juan entró en Judas después del bocado, toma las riendas del combate contra Jesús⁴⁷³. De camino a Getsemaní, viene la mención de su tristeza: "Y tomando consigo a Pedro y a los dos hijos de Zebedeo, comenzó a sentir tristeza y angustia. Entonces les dice: "Mi alma está triste hasta el punto de morir (Mt 26, 37-38). En esta situación viene la orden: "quedaos aquí y velad conmigo." (Mt 26, 38). La oración es para no caer en la tentación: "para que no caigáis en tentación" (Lc 22, 40); "el espíritu está pronto, pero la carne es débil." (Mt 26, 41) Y adelantándose un poco, cayó rostro en tierra, y suplicaba" (Mc 14, 35). La tentación consiste en que la voluntad humana quiere liberarse de la muerte, pero el querer de Dios la exige: y brota la súplica: "Padre mío, si es posible, que pase de mí esta copa, pero no sea como yo quiero, sino como quieras tú" (Mt 26, 39b). La tentación es terrible. Jesús siente la soledad y busca la compañía de los discípulos: "Viene entonces donde los discípulos y los encuentra dormidos; y dice a Pedro: "¿Conque no habéis podido velar una hora conmigo?" (Mt 26, 40). Según Lucas, todo depende del querer de Dios: "Padre, si quieres, aparta de mí esta copa" (Lc 22, 42). Pero la oración, aparentemente, no es escuchada. Mas, cuando los hombres le dejan solo, el Padre envía un ángel: "Entonces, se le apareció un ángel venido del cielo que le confortaba" (Lc 22, 43). A medida que el tiempo pasa aumenta la tensión de la plegaria: "Y sumido en agonía, insistía más en su oración". (Lc 22, 44). El dolor llega a su ápice, cuando el Señor suda sangre: "Su sudor se hizo como gotas espesas de sangre que caían en tierra" (Lc 22, 44).

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

Lucas enmarca el prendimiento, que termina la oración, en un combate cuyo protagonista es el príncipe de las tinieblas: "Esta es vuestra hora y el poder de las tinieblas." (Lc 22, 53)⁴⁷⁴. Las tinieblas de la noche aluden al mundo oscuro en que se

⁴⁷³ La escena del predominio de Jesús según san Juan escenifica este combate cuyo protagonista invisible es el diablo. El traidor es solo su servidor (Jn 18, 1-9).

⁴⁷⁴ La "hora" y las "tinieblas" revelan una influencia joánica. La *hora* es la de la Pasión. Las tinieblas, aluden a la noche en que tiene lugar el arresto. Pero por encima de ello, se refiere a las tinieblas del

mueven los enemigos de Jesús. Es su hora. Jesús afronta decididamente una lucha contra el príncipe de este mundo. En la teología lucana es la hora definitiva de la lucha que empezó en el desierto. Aquí da el enemigo su asalto definitivo. Jesús sabe que va a la muerte. Pero resistirá hasta el final. El último combate será la muerte. La angustia de Getsemaní volverá en el abandono de Dios, en la cruz. Volverá también el grito último del abandono en las manos de Dios. Jesús expira con la convicción de que todo está cumplido.

e- La victoria sobre el pecado del mundo

Jesús, en su Pasión, ha elevado sus tormentos al rango de medios de destrucción del pecado humano. Mas todo el entramado de causas impersonales que le llevaron a la muerte, lo ha mirado como el pecado del mundo. Todo fue obra de Satanás en cuanto causante principal de dicho pecado. El pecado del mundo suscitó en Jesús un combate de doble dimensión. Fue una lucha mortal, en la cual el adversario, esgrimió el arma del máximo mal bio-psicológico de la muerte. Esa dualidad de combate produjo un doble efecto. Físicamente causó la derrota de Jesús por la muerte física que el enemigo le infligió. Pero con esa derrota reportó Jesús una victoria total, no solo en el ámbito moral del pecado del mundo, sino también de la muerte física, pues le mereció la resurrección corporal para todos los hombres.

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

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

La Pasiología en cuanto Sistemática estudia los efectos de la Pasión de Cristo como objeto de una doble superación del pecado. Fundamentalmente estudia el modo cómo acontece la destrucción “pecado del mundo” según la expresión de Jn 1, 29, en cuanto que tiene por objeto “quitar el pecado del mundo”. En forma derivada, explica el hecho de la superación de los pecados personales, conforme a las palabras de la institución eucarística el “perdón de los pecados” (Mt 26, 28). La Pasiología como Sistemática, mira el pecado como mal personal y pecado del mundo. En cambio, la Pasiología como Mística, contempla la Pasión como dolor, y alcanza su punto culminante cuando describe la superación del mal del dolor, en el gozo de la resurrección.

pecado y del mal, en las cuales están envueltos los que le asaltan, y sus señores (Cfr. J. A. FITZMYER, IV, p. 413).

Capítulo XIV

MUERTE Y MAL DEL MUNDO

1- La Pasión como “realidad” mala

El mal humano, al no ser ni entitativamente ni intrínsecamente malo, puede ser elevado a finalidades superiores buenas. La muerte como mal del mundo no es una excepción⁴⁷⁵. Por negativa y mala que sea la muerte es susceptible de una elevación y finalización positivas y buenas. Eso fue lo que sucedió en el caso de la muerte de Cristo. Fue una realidad indiferente elevada por decisión libre y personal de Jesús, mediante un acto de donación de sentido, al más alto y realizador rango que podía recibir. Esta donación de sentido de salvación -a la muerte misma- de parte de Jesús, es el objeto de estudio del presente capítulo.

El sentido de la muerte de Jesús ha recibido un tratamiento muy original en los estudios de Heinz Schürmann, desde el punto de vista de la proexistencia⁴⁷⁶. Este tipo de estudios ha aportado resultados definitivos en exégesis, pero tiene el inconveniente de ceñirse únicamente a la totalidad del destino de Jesús. El sentido que nos proponemos buscar en este capítulo es mucho más concreto. Se trata del valor significativo de su muerte dolorosa, transformada y elevada desde su realidad natural como un hecho histórico “malo”, al nivel más elevado de bien universal para la Humanidad. La “proexistencia” es, ciertamente, un acto elevador de la vida de Cristo que sentidifica el conjunto de su vida y de su muerte. Sin embargo tal perspectiva no excluye los análisis sectoriales sobre puntos concretos de la vida y muerte de Jesús. Ese estudio diferenciado de lo que da sentido al hecho concreto del morir de Jesús es lo que intentamos realizar en este capítulo. En él partimos del hecho neutro de la muerte de Jesús para descubrir cómo Jesús la elevó a una cima de suprema positividad. En el capítulo precedente hemos analizado conjuntamente la muerte de Jesús como mal y

⁴⁷⁵ Al denominar a la muerte “mal del mundo” no decimos que sea entitativamente un mal, sino que es comúnmente sentidificada como mal.

⁴⁷⁶ Heinz SCHÜRMAN, *El destino de Jesús: su vida y su muerte*. Esbozos cristológicos recopilados y presentados por Klaus Scholtissek, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2003.

como dolor, y la superación de ambos aspectos, reconvirtiendo el mal de la Pasión en el máximo bien para los hombres. Ahora nos toca profundizar más concretamente esa realidad del mal de la muerte de Jesús como "el mal del mundo", convertido en hecho positivo para todos los hombres. En el capítulo precedente nos hemos basado preferentemente en los Evangelios y hemos estudiado conjuntamente la Pasión como mal y como dolor. Ahora cambiamos de texto bíblico básico y otorgamos nuestra preferencia a la carta a los Hebreos. En todo el NT el escrito que más desarrolla el tema del sentido de la muerte de Jesús es Hb. No solo eso. Es también el que más diversos matices descubre en las motivaciones elevadoras del morir de Jesús. Para el autor de la carta, la Pasión de Cristo fue el máximo dolor humano, no solo como muerte, sino también como muerte violenta propia de la inmolación de una víctima sacrificial. Pero a los enfoques sacrificiales la Carta añade otras importantes profundizaciones sobre el mal de la muerte y sus posibilidades realizadoras. Acerca de este aspecto particular hay en la Carta a los Hebreos una enseñanza de gran originalidad. Es el trágico combate de Jesús, cuerpo a cuerpo con el señor de la muerte -el diablo- para reducirlo a la impotencia mediante su propia muerte, realizando de esa manera la liberación de los hombres sometidos a esclavitud del miedo a la muerte (Cfr. Hb 2, 14). Se da aquí un paralelo de la doctrina de san Juan sobre el combate de Jesús contra el príncipe de este mundo (Jn 12, 31; 14, 30 y 16, 11) y la victoria sobre el pecado del mundo.

Digamos, por fin, que la Carta a los Hebreos presenta el sentido de la muerte de Cristo en dos niveles. El primero es de tipo teológico, y sitúa tal sentido en el sacrificio humano y cruento de Jesús por el pecado humano (Hb 10, 10). El otro es de tipo antropológico-universal. Remontándose al Génesis 2, 16; 3, 19 explica el sentido que da Jesús a su muerte como una victoria sobre la ley del morir humano tenido siempre como un castigo del pecado primero (Hb 2, 14-15).

2- La muerte “por el bien de todos” (Hb 2, 9)

El momento más neutro y arcaico de la teología de Hb sobre la muerte de Cristo es el que se contiene en 2, 9: “Gustó la muerte por todos”. Este texto es la síntesis de toda la teología de la muerte de Cristo como mal, y de su sentido positivo para todos. Es la donación de sentido más positiva y elevada al mal de la muerte. Una realidad sumamente negativa para Jesús que, gracias a su aceptación obediente, se convierte en principio de bien para todos.

Solo se afirma que gustó la muerte por todos. Hay, quizá, una alusión al gusto del fruto del paraíso (Gn 3, 6), y una implícita referencia al valor expiatorio de la muerte de Cristo en el inciso “por todos”. Pero el aspecto sacrificial está implícito. Por eso, iniciamos nuestra exposición por este texto básico que, en el mismo inicio de la Carta, resuelve en forma insuperable todo el misterio de la muerte de Cristo.

Para resaltar toda la originalidad del contenido de Hb 2, 9, bueno será confrontarlo con el fragmento hímico Hb 1, 3, cercano a él por su tenor sintético y estilizadamente

teológico: “Después de llevar a cabo la purificación de los pecados, se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas”. El sentido de este fragmento es bien diverso del anterior. Si en Hb 2, 9 solo se habla de la maldad del morir para una finalidad máximamente positiva, en 1, 3 se la considera como el punto de partida de la comprensión sacrificial del morir de Cristo.

La frase es lapidaria y describe el momento culminante de la vida histórica de Jesús como una muerte sacrificial que realiza la purificación de los pecados, y procura la glorificación del Hijo a la diestra del Padre. La comparación de ambos textos produce una impresión de fuerte contraste. El fragmento está cargado de teología sacrificial, mientras que Hb 2, 9 se presenta con un mínimo de teologización. Solo contiene una leve alusión de finalidad benéfica comunitaria, mientras que Hb 1, 3 anticipa sintéticamente, todo el contenido teológico de la carta e insiste en su sentido sacrificial-expiatorio⁴⁷⁷.

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

El largo texto es otro de los que tocan directamente a la muerte de Cristo, presentado como ofrenda sacrificial. Pero las diferencias con el sacrificio israelita son tales, que se inicia con la muerte de Cristo una nueva era expiatoria. Ante todo, declara abolido todo el régimen sacrificial del AT. En su lugar está el cuerpo de Cristo. Con una lectura singular de Salmo 40, 7-9, según los LXX, introduce la novedad del sacrificio humano

⁴⁷⁷ El término "purificación de los pecados" de Hb 1,3 no aparece en los Evangelios como expresión alusiva a la obra salvífica de Cristo. En el resto del NT es también raro. Se encuentran en textos tardíos como 2Pe 1, 9, y en las cartas de san Pablo solo en Tit 2, 14. En el resto del NT solo se la recuerda en Jn 1, 7-9. En las cristologías precedentes a Hb, la obra de Cristo era conocida en sus relaciones con el pecado. En efecto, la función expiadora de la muerte de Cristo se había desarrollado en forma narrativa en los relatos de la Pasión, en el momento de la institución de la Eucaristía (Mt 26, 28) y había obtenido un notable desarrollo en la teología paulina ("Muerto por nuestros pecados" (1Co 15, 3). Mas la expresión levítica de la "purificación de los pecados" estaba ausente. La aportación decisiva de Hb consistirá en convertir ese dato kerigmático de la muerte de Cristo por los pecados en objeto de una reflexión monográfica precisamente desde ese concepto peculiar de la purificación de los pecados, conectándola esencialmente con la glorificación. Siendo así la idea totalizadora que unifica el prólogo y toda la Carta. Esta es la perspectiva en que se abre la Carta a los Hebreos en su óptica de la muerte de Cristo como dolorosa. Todos los aspectos del dolor de Cristo quedan implícitamente incluidos en la función expiadora, que es lo que se realiza por la inmolación de la víctima.

de Jesús, lo cual cambia sustancialmente la economía ritual del AT⁴⁷⁸. En la muerte de Cristo el valor propiamente sacrificial está en el acto de obediencia al querer de Dios⁴⁷⁹ que realiza la santificación definitiva, en un rito que es de oblación⁴⁸⁰. Con la cita bíblica pretende el autor de Hb la justificación teológica de dos realidades absolutas: la abolición de todo el régimen sacrificial del AT, y la sustitución del mismo por una muerte humana. La doctrina que sobre la muerte de Cristo ofrece este pasaje es de una concisión, claridad, y valor absolutos. Un sumo dolor -el de la muerte- y una disposición interior de obediencia perfecta, realizan la abolición de los sacrificios y la sustitución de los mismos por un acto sacrificial nuevo que es la muerte de obediencia⁴⁸¹.

3- La opción por el dolor (Hb 12, 2)

Un tema original de Hb -que no aparece en Hb 8, 5-7 pero se menciona con fuerza en Hb 12, 2- es el de la opción en favor de una muerte dolorosa. El texto menciona alusivamente a la muerte al referirse a la ignominia de la cruz, como la síntesis del elemento doloroso presente en la muerte de Jesús. En este texto se subraya el elemento penoso de la muerte de Cristo, que se convierte en el objeto de una opción preferencial. El elemento doloroso de la Pasión es susceptible de una opción electiva: «el cual, en lugar del gozo que se le proponía, soportó la cruz, sin miedo a la ignominia, y está sentado a la diestra del trono de Dios»⁴⁸². El texto incluye tres temas: gozo, cruz, exaltación. ¿Cuál es la conexión de los dos primeros? Si el texto se traduce: “En vista del gozo”, significa que Jesús sufrió la ignominia de la cruz para merecer el gozo de la exaltación. Pero puede también tener el sentido de “en lugar del gozo” y entonces querría decir que, al igual que en las tentaciones del desierto, Jesús rechazó el ofrecimiento diabólico de una opción inmediata halagüeña, y optó por la renuncia al

⁴⁷⁸ El texto contiene una cita del Salmo 40, 7-9. Para la exégesis ver ATTRIDGE *La Lettera agli Ebrei. Commento Storico Esegético*, Libreria Editrice Vaticana, 1999, p. 456s. La palabra “cuerpo” asume un valor sacrificial porque indica directamente la muerte de Cristo, presentada cultualmente y sacramentalmente como ofrenda de su cuerpo para la expiación de los pecados” (Ver N. CASSALINI, *Agli Ebrei. Discorso di esortazione*. Franciscan Printing Press, Jerusalem, 1992, pp. 288-289). El cambio del *otía* (oídos) del TM en *sôma* (cuerpo) de los LXX, aparece en todos los textos dependientes de los LXX. Por tanto, no es una modificación introducida por el autor de Hb.

⁴⁷⁹ La “voluntad de Dios” es el motivo central de los textos del Getsemaní (ATTRIDGE, p. 460, nota 105). Aquí el autor introduce una modificación importante en cuanto al sentido de la ley. En el Sal 40 se trata de la voluntad de Dios como ley moral. En Hb es la voluntad concreta referente al sacrificio personal de Jesús.

⁴⁸⁰ “Solo un sacrificio reale, cioè, personale, poteva togliere il peccato e purificare la coscienza personale e spirituale” (N. CASSALINI, p. 288).

⁴⁸¹ A. VANHOYE, *Le Dieu de la nouvelle alliance dans l'épître aux Hébreux en La notion biblique de Dieu*, ed. L. Coppens, *Bibliothèque Ephemerides Theologicae Lovanienses*, XLI, Leuven-Gembloux, 315-330.

⁴⁸² Sobre el tema del gozo en Hb 12, 2 ver: P. ANDRIESEN, “renonçant à la joie qui venait”, en NRT, 97, 1975, pp. 424-3438; ANDRIESEN-LANGLLET, A, *Quelques passages difficiles de l'épître aux Hébreux*, en *Bib.* 51, 1970, 215-220; J. B. NISIUS, *Zur Erklärung von Hb 12, 2*, BZ 14, 1917, 44-61 1955; P. E. BONNARD, *La traduction d'Hébreux 12, 2: 'C' est en vue de la joie que Jésus endura la croix*, NRT, 97, pp. 415-423; A. M. VITTI, *Proposito sibi gaudio*, (Hebr 12, 2) VD, 3 (1933), 154, 159.

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

4- La condición humana “pasible”

El aspecto doloroso de la muerte de Cristo es también subrayado en 2, 17-18: «Por eso tuvo que asemejarse en todo a sus hermanos, para ser misericordioso y Sumo Sacerdote fiel en lo que toca a Dios, en orden a expiar los pecados del pueblo; pues, habiendo sido probado en el sufrimiento puede ayudar a los que se ven probados»⁴⁸³. La aportación de este texto consiste en su enseñanza sobre la “pasibilidad” de la encarnación. A este respecto, hay en este texto dos afirmaciones importantes. Primeramente la semejanza de Cristo con todos los hombres en su condición pasible. En 2, 11 había hablado el autor, acerca de la necesidad de la encarnación para lograr una igualdad específica en la condición humana, para asumir así el pecado humano. En este pasaje avanza hacia la solidaridad en las condiciones humanas del dolor. La semejanza total se concreta aquí en el orden de la pasibilidad, es decir: la capacidad de toda forma de todo sufrimiento corporal y espiritual. Jesús se hizo en todo semejante a los hombres⁴⁸⁴. La finalidad concreta de tal condición pasible actual, era doble: la compasión mediante la cual Jesús resulta un sacerdote misericordioso, y la posibilidad de la experiencia del sufrimiento. Esto es lo que introduce el tema de la necesidad del sufrimiento. Se trata de la solidaridad en la prueba del sufrimiento, porque el hombre deseoso de felicidad, busca en todo el placer. El sufrimiento corregiría esa tendencia universal a la satisfacción y a lo grato. En la tensión entre el dolor presente y el anhelo del gozo ausente, el ser humano debe realizar una opción en favor del gozo, superando

⁴⁸³ Sobre el tema del sufrimiento y la perfección ver: E. GRÄSSER, *Die Heilsbedeutung des Todes Jesus in Hbr 2, 14-18*, en THEOLOGIA CRUCIS-SIGNUM CRUCIS, Festschrift E. Dinkler, Tübingen, 1979, pp. 165-184; D. G. MILLER, *Why God became Man*. From Text to Sermon on Hebrews 2: 5-18, INTERPRETATION, 23(1969), 408-424; A. SEEBERG, *Zur Auslegung von Hbr 2, 5-18*. JAHRBUCH ZUR DEUTSCHE THEOLOGIE, 3(1894) 435-461; A. VANHOYE, *Le Christ grand-prêtre selon Heb 2, 17-18*, NRT 91 (1969), pp. 449-474. Id. “Thema sacerdotii praeparatur in Hbr 1, 1-2-18”, VD 47(1969) 284-297; A. M. VITTI, *Ut per mortem destrueret diabolum*, VD, 15 (1935), pp. 312-318.

⁴⁸⁴ J. KÖGEL, *Der Sohn und die Söhne*. Einwe exegetische Studie zu Habräern 2, 5-18, Beiträge zur Forderung christlicher Theologie, 8, 5-6 Gütersloh, 1904.

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

5- La experiencia de la tentación

No bastaba enseñar que Jesús estaba sometido a prueba en el sufrimiento, y que puede compadecerse del que está en la tensión entre el dolor y el ansia de gozo. Era necesario demostrarlo por la historia. Para lograr esa demostración recurre a la tentación que se describe en Hb 5, 7-8. Tal tentación fue el temor de Jesús a la muerte. La superación consistió en la heroica obediencia al Padre. Esta forma suprema de obediencia fue la que le hizo compasivo y misericordioso, y le mereció el premio de que el Padre le escuchara en la resurrección. Esto lo explica Hb de la siguiente manera: «El cual, habiendo ofrecido en los días de su vida mortal ruegos y súplicas con poderoso clamor y lágrimas al que podía salvarle de la muerte, fue escuchado por su actitud reverente. Y, aun siendo Hijo, con lo que padeció experimentó la obediencia». (Hb 5, 7-8). El texto es denso en su brevedad. Lo esencial de su pensamiento es lo siguiente: la prueba/tentación de Jesús consistió en soportar el dolor supremo del tener que morir. Este fue también el mal supremo de la Pasión. Que la prueba haya consistido en eso lo dice indirectamente Jesús cuando eleva fervientes súplicas para verse libre de la muerte. Hay en él una durísima tensión entre el deseo de vivir siempre, y el sometimiento a la voluntad divina que le imponía la muerte. Llegado el momento de afrontar la proximidad de la muerte, el primer impulso de su corazón es el deseo de verse libre de la misma. Y antes del acto de la aceptación, reaccionó rogando a Dios le librara de la muerte⁴⁸⁵. La prueba consistió en que la oración no le ahorró la muerte. Entonces la experiencia de Jesús fue la contradicción entre el deseo de vivir y la ley del tener que morir. No se dice expresamente que la tensión se resolvió en la aceptación de la muerte. Se da por supuesto. Solo se describe la contrariedad que como Hijo tuvo que soportar viéndose abandonado por el Padre. La contrariedad vivida como una obediencia dura, le enseñó experimentalmente lo que es la obediencia a la cual se había sometido desde la encarnación.

⁴⁸⁵ El contenido de la súplica se indica en forma indirecta: «Al que podía librarle de la muerte», es decir: “que le librara de la muerte”. En efecto, quien se ve en peligro de muerte y ora al que puede librarle de la misma, lo que pide es verse libre de la muerte. Tenemos, por tanto, una súplica relacionada con la muerte. Se mencionan en graduación creciente tres formas de plegaria: oraciones en pronunciación vocal (preces y súplicas), clamor grande que es la súplica a gritos, las lágrimas, suprema forma de intercesión silenciosa que grita más fuerte que la oración vocal y su grito agudo o sonoro.

La afirmación de que el Padre le escuchó resulta difícil de comprender por la simple lectura de los textos. Desde Harnack⁴⁸⁶ se sospechó que el texto primitivo contenía un tenor duro: que el Padre *no* escuchó la plegaria del Hijo. Y así era en verdad. Porque, a pesar de la oración, Jesús no se vio libre de la muerte de cruz. Pero la afirmación de Hb 5, 7, de que el Padre le escuchó hay que justificarla mediante un razonamiento clarificador que tendría más o menos la siguiente estructura. Jesús quería vivir, y para verse libre de la muerte suplicó al Padre le ahorrara ese duro destino. En esa voluntad de Jesús había un contenido esencial que se refería al deseo de vivir siempre. El Padre le escuchó, pero no al modo de la formulación concreta de su petición absoluta. Jesús murió, pero el Padre le escuchó, en cuanto a lo esencial de su anhelo de vivir, pues le premió con la resurrección.

Al no decir en qué modo concreto le escuchó, queda el sentido del texto incierto. Más bien parece incluir una contradicción histórica. Para aclararlo, es menester referirse a Hb 13, 20 donde se encuentra un texto claro de Hb, sobre la resurrección de Cristo⁴⁸⁷.

Reconstruyendo el objeto de las alusiones de este pasaje tenemos el siguiente cuadro. Como imagen histórica concreta de fondo está la oración de Getsemaní. En efecto, en dicha oración encontramos los dos aspectos recordados por la Carta: oración al que podía liberarle de la muerte; una oración en que se pide precisamente la liberación de la muerte; al mismo tiempo la perfecta actitud de reverencia y sumisión amorosa: «no se haga mi querer sino el tuyo» (Mc 14, 36). Esta es la imagen de fondo que inspira todo el

⁴⁸⁶ HARNACK, A. von, *Zwei alte dogmatische Korrekturen in en Sitzungsberichte der Preuss. Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, V, 62-73*. Ver también, del mismo: *Studien zur Geschichte des Neuen Testaments un der Alten Kirche I, Zur Neutestamentlichen Textkritik, AKG, 19, Berlin-Leipzig, 235-252*.

⁴⁸⁷ Hb 13, 20 ocupa un lugar sospechoso en la Carta. Es la parte del texto que hace pensar que está motivada por el afán de dar al texto una estructura epistolar. Se ha pensado en Silvano como autor de la añadidura. Esto evidencia que no formaba parte del tenor primitivo de la carta. En concreto el v. 20 sobre la resurrección podría ser un complemento que colmara el vacío del tema de la resurrección en la Carta. Esto afecta a la comprensión de 5, 7. Sin una referencia explícita a la resurrección ¿cómo se puede decir que la plegaria de Jesús fue escuchada? La aportación importante de César Augusto FRANCO *Jesucristo, su persona y su obra en la Carta a los Hebreos*, Lengua y cristología en Hb 2, 9-10; 5, 1-10; 4,14; y 9, 27-28, Editorial Ciudad Nueva. Fundación San Justino, Madrid, 1992, pp. 281-316 es, a nuestro aviso, decisiva. La resurrección se contiene en la gran sección de Hb 4, 14-16. La traducción "atravesó" es infeliz. La versión de C. A. Franco: "entró en los cielos" descubre la verdadera naturaleza de la presencia de Cristo en el templo celeste. Entra en dicho templo, por la resurrección y la ascensión. Con esta interpretación se puede pensar que en el fondo de la oración escuchada de 5, 7 está la idea de que el Padre escuchó la petición, no ahorrándole la muerte sino resucitándole. La solución de Harnack es inaceptable, pues no solo se afirma que la oración fue escuchada, sino que se da la razón de la escucha, que es la "reverencia filial". Ciertamente el texto no es claro. La oscuridad proviene del estilo alusivo del autor, que a veces es difícil de seguir en sus alusiones, y la oscuridad de las mismas impide acertar con el sentido aludido. Esta falta de la referencia a la resurrección hace oscura y difícil la exégesis de Hb 5, 7-8. El estudio magistral de César Augusto Franco descubre aquí el verdadero contexto. Según este investigador, la resurrección está contenida en el oscuro texto de que Cristo atravesó los cielos. No es que atravesó, sino que entró en los cielos glorioso y resucitado. La comprensión lógica de 5, 7-8 postula esta interpretación. Sin ella, la parte central de la obediencia y del dolor de Cristo queda sin un contexto claro. Más bien incluye una contradicción histórica. Se dice que el Padre escuchó la oración del Hijo, siendo así que no la escuchó en los términos en que su Hijo la formuló. Nuestra hipótesis es que le escuchó en la resurrección y en la ascensión que se contienen en forma alusiva en la entrada en el Templo celestial donde consuma su sacrificio sacerdotal perfecto.

texto. Pero es una imagen deliberadamente generalizada y aplicada a toda la vida de Jesús: «en los días de su vida terrena» (a la letra: los días de su carne). Toda la existencia de Jesús aparece colocada en un estado habitual de aceptación sumisa del tener que morir pero, en unas condiciones de miedo tan terrible que le hacen desear se le ahorre la muerte.

La doctrina esencial que se contiene en la perícopa es ésta: Jesús sometido a la ley de la mortalidad humana heredada de Adán sufre todo el mal de dolor que dicha condición provoca en el hombre, pero, en lugar de reaccionar en rebeldía, toma frente a la inexorabilidad de la muerte una actitud amorosa de sumisión. Ahora bien, es precisamente esto lo que hace que la ley del tener que morir se convierta en la adecuada expiación del pecado cuyo castigo fue precisamente la mortalidad. Es en este acto íntimo de la aceptación y sumisión a la ley de la muerte corporal donde Jesús lleva a cabo la expiación del pecado primero.

Retornando a la exégesis del texto, es en el v. 8 donde se explicita el contenido del acto interior de Jesús en la oración penosa ante la muerte, y su reverente sumisión al decreto del Padre: fue un acto de obediencia. «Por lo que padeció, aun siendo Hijo, experimentó la obediencia». El sentido de esta afirmación -digámoslo una vez más- es que Jesús, precisamente en su condición de Hijo, se vio sometido a la dolorosa experiencia de la obediencia. El acto de obediencia consistió en someterse a la dura necesidad expresada en la oración de que se alejara de él el cáliz de la muerte, y se viera desatendida⁴⁸⁸.

6- El triunfo de Jesús sobre el mal

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

⁴⁸⁸ En este texto llama la atención la referencia a una «experiencia» de obediencia realizada en el dolor, lo mismo que la descripción de una vivencia dolorosa hasta las lágrimas. Su importancia es grande en la mística de la Pasión como repetición de la experiencia dolorosa de Jesús. Este pasaje toca fondo en el tema de la Pasión como prueba de obediencia en la aceptación del sumo dolor que es la muerte violenta querida por Dios para Jesús.

a- El contexto

La afirmación crucial de este importante texto lo enuncia el autor en la siguiente frase: «Vemos a Cristo [...] coronado de gloria y honor por haber padecido la muerte». Para descubrir la intencionalidad profunda de esta afirmación hay que colocar los dos versículos en el contexto previo del Cap. II, donde Jesús es presentado como superior a los ángeles. Pero solo “por un poco” les fue inferior. Es el tiempo de su vida mortal. La razón de ser de esta inferioridad temporal es que tal misteriosa duración fue la que permitió el rebajamiento de la encarnación dolorosa de Cristo. Esta exégesis personal del Sal 8, 6 es la que justifica la posibilidad de la Pasión y muerte de Jesús. Esto le permite al autor elaborar una teología acerca de la absoluta superioridad del Hijo sobre el orden angélico, entendiendo el período de la inferioridad carnal-histórica de la encarnación, como la duración providencial que posibilitó la glorificación del Mesías como su premio supremo. Así, el oscuro inciso «poco inferior a los ángeles» ofrece al autor la posibilidad de una original interpretación sobre la condición pasible-mortal del Hijo encarnado. La interpretación de la inferioridad «por poco tiempo» pondrá de manifiesto, por una parte, la condición histórica de Jesús, y por otra, la razón de su peculiaridad pasible y mortal. Esto otorga una intensa claridad al hecho de que el sometimiento total de la creación, al Hijo, tenga lugar al final del curso de su vida, cuando Cristo sea glorificado y exaltado en su resurrección. La razón definitiva de tal glorificación se anticipa en 2, 9 como un premio merecido por el hecho de «haber padecido la muerte».

b- Exaltación y muerte

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

recurso que la sumisión a la ley complementaria del castigo. La muerte, como castigo, resultaba -paradójicamente- la nueva posibilidad de su realización: la aceptación del castigo, expiaría el pecado del hombre. Aceptar la muerte significaba sufrir la muerte física y las penalidades de la vida. La lógica implícita de Hb 2, 9b es la siguiente. El premio de la entronización gloriosa que obtiene Jesús se debe a la aceptación de la muerte como castigo expiator del pecado. Y Jesús, en obediencia al Padre, «gustó» la muerte. En esta síntesis es interesante notar la tipología implícita del nuevo Adán. El primero gustó del fruto prohibido para mal de todos. Jesús nuevo Adán «gustó la muerte para bien de todos». El primero trajo la muerte para mal todos; el segundo aceptó la muerte para bien de todos.

La Carta justifica la misteriosa conexión de todo esto, recurriendo al principio de los planes de Dios, como un designio de amor: «Pues por la gracia de Dios⁴⁸⁹ gustó la muerte para bien de todos». La gracia divina significa aquí la disposición gratuita de la divina voluntad que lo regula todo misericordiosamente. La conexión entre muerte y resurrección es la ordenación necesaria vigente entre ambas, por la voluntad de Dios. Sometiéndose a esa voluntad, Jesús aceptó la muerte. La «gracia» se refiere al carácter gratuito y lleno de bondad divina que reviste el decreto de la gloria por la muerte. Y nos preguntamos ¿cuál es el tenor misterioso de esa ley de «gracia de Dios» en lo referente al morir que merece la resurrección? Parece consistir en la contraposición ya indicada: el primer Adán gustó (Gn 3, 6) el fruto prohibido, para el mal de todos; el segundo gustó la amargura de la muerte (Mc 14, 36 paral.) para bien de todos. El texto del v. 9 subraya con fuertes trazos el sentido de la obediencia de Jesús que aceptó la ley del tener que morir: «Gustó la muerte», alude al sabor amargo del tener que morir. Tal vez se alude también al cáliz amargo del Getsemani⁴⁹⁰.

7- El misterio del dolor de Cristo

El plan divino de salvar a todos los hombres por la muerte dolorosa de Cristo es un designio misterioso e inexplicable. Es lo que declara en el v. 10: «Convenía en verdad, que aquel por quien y para quien existe todo, condujera muchos hijos a la gloria, perfeccionando mediante el sufrimiento, al que iba a guiarlos a la salvación». El comienzo del v. 10 enuncia una doctrina del más grande valor en este momento. El autor introduce por primera vez en el discurso teológico cristiano la mención del argumento de la «conveniencia». Su sentido es el siguiente. Entre la gloria y el honor de que ha sido coronado el Hijo, y el gustar la muerte, no hay conexión de necesidad lógica. De ahí que la relación entre ambos extremos dependa del puro querer de Dios.

⁴⁸⁹ Con la mayoría de las ediciones críticas preferimos leer *Jariti Theou* en lugar de *Joris Theou* en este pasaje de Heb 2, 9.

⁴⁹⁰ “Gustar la muerte” es una expresión metafórica para decir sencillamente “morir” (A. VANHOYE; *Situation du Christ*, Hébreux, I-II, Lectio Divina, n. 58, p. 292). Pero en un texto tan alusivo como lo es Hebreos, es lícito hacer esta aproximación alusiva -al menos literaria- entre Gn 3, 6, y el cáliz de Getsemaní.

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

8- La muerte, sumo dolor y sumo mal para Cristo

El texto Hb 2, 9-10 es el que afronta la difícil cuestión de la presencia del dolor y de la muerte en la vida de Cristo. En efecto, una de esas condiciones, como es sabido, se refiere a la presencia del dolor en la vida todo hombre (Gn 3, 16-19). La tesis de este v. es que Jesús, mediante la aceptación del sufrimiento, restauraría el orden de salvación frustrado por el pecado primero. Ahora surge inmediatamente la pregunta: ¿Cómo perfecciona el dolor a Cristo?⁴⁹¹ La afirmación central del perfeccionamiento de Cristo ofrece una fuerte dificultad teológica, al menos en la primera y más superficial lectura. Es fácil admitir que por la aceptación de la muerte, satisfecha la condición del tener que morir, se concediera a Jesús la resurrección gloriosa. Es también sencillo entender que por la aceptación de la ley de las penalidades se mereciera a los hombres la felicidad plena. La dificultad está en la comprensión del «perfeccionamiento» del mismo Jesús que se dice lleva a cabo el Padre, cuando el Hijo se somete a la ley del sufrimiento. ¿De qué perfeccionamiento se habla? ¿De qué tipo de perfección es susceptible Jesús?

⁴⁹¹ J. KÖGEL, *Der Begriff teleiōn im Hebräerbrief, in Zusammenhang mit den neutestamentlichen Sprachgebrauchs*, en *Theologische Studien*, M. Kählern dargebracht, Leipzig, 1905, 37-68.

Digamos de entrada que es una idea cara al autor de Hb ésta del progresivo perfeccionamiento que alcanza el ser de Jesús (cfr. 5, 9). El primer problema es de tipo filológico. ¿Qué significa aquí y en 5, 9, el perfeccionamiento de que es objeto Jesús? Evidentemente, no se trata de perfecciones entitativas o morales que Jesús fuera adquiriendo en su vida mediante la sumisión a las penalidades de la vida. Ante todo, hay en el ser humano de Cristo una condición peculiar que da pasibilidad al Verbo en cuanto encarnado. Es la realidad que le hace en todo igual a sus hermanos: capaz de sufrir como ellos y vivir en su propia carne las consecuencias del pecado primero en lo referente a las penalidades. Por tanto, no se trata aquí de perfecciones sino - primordialmente- de la perfección que supone el que una realidad sea del todo adecuada y apta para la función que ha de desempeñar. Jesús, precisamente en su condición de pasible y mortal, posee las cualidades más apropiadas para llevar a cabo su obra. Mas adviértase que no se habla del principio humano de la pasibilidad que asume Jesús, sino de los padecimientos concretos que le procuran un perfeccionamiento también concreto. Esa es la situación perfecta de Cristo hombre quien, en sus padecimientos concretos y dolorosos, adquiere la condición ideal para asumir el castigo de las penalidades y, mediante esa aceptación, eliminar las consecuencias negativas del pecado.

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

a- El Señor de la muerte

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

Como ya se ha dicho, Hb 2, 11-13 establece el dato antropológico de la unidad específica de naturaleza humana. En el v. 14 desarrolla las consecuencias de dicho principio. La pertenencia a la misma naturaleza es la que posibilita una acción por la cual un ser humano superior (Jesús) actúa con toda su fuerza de salvación sobre todos los hombres, sus hermanos dotados de la misma naturaleza. Es así como logra eficazmente aniquilar mediante la muerte al señor de la muerte, es decir, al diablo. La

afirmación es una variante de la doctrina precedente de los vv. 9-10 sobre la aceptación de la muerte para conseguir la propia exaltación. Aquí entra más adentro en la conexión causal entre el morir y obtener la total salvación humana que es la destrucción de la muerte.

La aportación más importante de este versículo está en su doctrina acerca del morir doloroso de Cristo que libera al hombre de la esclavitud en que le tenía el temor a la muerte. Esta es la razón que explica el porqué del morir doloroso de Jesús. Esta doctrina se ilumina relacionándola con el drama del Paraíso. Adán quedó vencido por la tentación del diablo y sometido al castigo de la muerte. Cristo aniquila la obra de Adán. La actuación salvadora de Cristo aparece así como una terrible lucha y la correspondiente victoria sobre el señor de la muerte. La victoria tiene como medio de realización precisamente el mismo instrumento de la dominación. El diablo -señor de la «muerte»- tenía dominado y esclavizado al hombre por el miedo a la muerte. Jesús, mediante la aceptación de la «muerte» derrota al señor de la muerte. Evidentemente, la muerte es la de Jesús. Pero también se deja entrever que la victoria de cada hombre contra el señor de la muerte tendrá lugar en el ámbito de la muerte, al estilo de la victoria de Jesús.

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

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

Con esta primera clarificación se puede preguntar sobre el sentido de la expresión señor de la muerte aplicado al diablo. La Carta tiene ante su mente la historia de los orígenes que atribuye a la serpiente la iniciativa de la tentación y la caída que procuró la muerte de los primeros padres. Es significativo el hecho de que Jn 8, 44 llame al diablo homicida desde el principio, y también mentiroso y padre de la mentira. El sentido de la expresión homicida es discutido entre los exégetas⁴⁹². Podemos, reconstruir con gran

⁴⁹² Aunque algunos supongan que alude al asesinato de Abel; más generalizada es la opinión que supone aquí una referencia directa a Génesis 3, 3ss. En efecto, el tema de la mentira se relaciona directamente con la intervención del diablo en los orígenes. Fue mentiroso cuando dijo a Eva que no morirían por

verosimilitud los momentos de la terrible lucha que otorgó al diablo el señorío de la muerte. El diablo empieza -según Gn 3, 4- mintiendo al desautorizar a Dios que había amenazado con la muerte a Adán y Eva si transgredían el precepto (Gn 2, 17). El diablo les persuade, mentirosamente, de la falsedad de aquella amenaza. Con esto, los primeros padres creen al diablo y no a Dios. Comen del árbol y pierden la inmortalidad (Gn 3, 19b). Con su mentira el diablo procuró la muerte a Adán y Eva. El diablo es, por tanto, señor de la muerte, en cuanto que él ha introducido la muerte en el mundo induciendo mentirosamente a Adán y Eva al pecado. Aquí no vale -repetámoslo una vez más- la mera gramática para entender el sentido de la frase. Tratándose de un lenguaje retóricamente alusivo, es necesario -para captar verdaderamente su sentido- tener en la mente la historia genesíaca que narra el modo cómo el diablo procuró la muerte a los primeros hombres. El demonio es señor de la muerte porque la procuró a los primeros padres y, por ellos, a todos los hombres⁴⁹³. El efecto primero de la victoria de Cristo consiste en reducir a la impotencia al diablo⁴⁹⁴, arrebatándole el poder que tiene de instrumentalizar la muerte haciendo que los hombres, mediante el pecado, incurran en ella. Pero esto se realiza por un medio bien paradójico: por la muerte del mismo Cristo. Según Hb 2, 14-15 el Hijo, por su muerte, despoja al diablo del poder sobre la muerte. Aquí llega al clímax la afirmación de 2, 10 sobre la salvación a la cual lleva el Hijo, perfeccionado por el sufrimiento. El sufrimiento es -principalmente- el de la muerte. La salvación es la superación de esa muerte. Pero es de advertir que ni en Hb 5, 7 ni en Hb 2, 14-15 narra de qué manera se logró el triunfo. En 5, 7 se limita a afirmar que “fue escuchado”. Ciertamente en la resurrección. Asimismo se da como realizada la obra de salvación por la muerte obediente del Hijo. A ello se alude en Hb 5, 8-9:” y llegado a la perfección, se convirtió en causa de salvación eterna para todos los que le obedecen, proclamado por Dios Sumo Sacerdote a semejanza de Melquisedec”. Jesús llega a la perfección en la resurrección, es proclamado Sumo sacerdote cuando entra en el templo celestial.

b- La victoria sobre la muerte

Si quisiéramos detallar los pasos por los cuales llega Cristo a la victoria sobre el diablo nos encontraríamos con la siguiente sucesión: 1º- El Hijo se somete por amorosa

comer del árbol de la ciencia del bien y del mal, antes bien serían como dioses. Con estos dos paralelos bíblicos queda situado en plena claridad el mundo de alusiones que da sentido a Hb 2, 14-15.

⁴⁹³ El sentido literal de Hb 2, 15 sobre el demonio señor de la muerte es que él usa para sí y para su poder la fuerza (*tò krátos*) que la muerte posee y con la cual actúa sobre las “criaturas” o también, “que tiene el poder sobre la muerte”. (Cfr. CASSALINI, p. 110). La razón de dicho uso de la fuerza de la muerte está en que “la condición humana es una condición mortal y el hombre teme la muerte. El diablo se sirve de este temor para hacer al hombre enemigo de Dios, del cual depende su destino humano, y para hacerlo esclavo de sí mismo” (CASSALINI, *ibid*).

⁴⁹⁴ Adviértase bien cómo Hb 2, 14-15 encuadra la obra salvífica de Cristo en el marco de un combate victorioso. Fácilmente se comprende el trasfondo alusivo al combate primordial de los orígenes en que el hombre llevó la peor parte, quedando sometido al señor de la muerte. El Hijo -en la época definitiva de la Historia- retoma aquel combate, reportando la victoria completa sobre el que en los orígenes saliera vencedor.

obediencia al Padre, a la penalidad de la muerte en la cual se encuentran los hombres; 2º- El demonio reporta sobre Cristo la victoria de la muerte corporal que le inflige; 3º- El morir merece a Cristo la gloria de su entronización gloriosa -como resucitado- a la diestra del Padre; la muerte del Hijo despoja al diablo de todo señorío sobre la muerte⁴⁹⁵.

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

Este es el sentido global de la victoria de Cristo -por la muerte- sobre el señor de la muerte.

Mas no termina la victoria de Cristo con la derrota de la muerte en su resurrección. La impotencia a la cual queda reducido el señor de la muerte tiene un efecto ulterior: es la liberación de sus esclavos, los hombres, del temor a la muerte. He aquí una victoria bien significativa que es menester analizar bien. De ella habla en el v. 15 que continúa el mismo estilo alusivo. El demonio, en los descendientes de Adán, ejerce su poder de muerte manteniéndolos en un estado de esclavitud procurado por el temor a la muerte. Ese miedo al morir no parece que sea el miedo al Dios que ha castigado al hombre con la muerte. Es la realidad misma de la muerte -con su temible séquito de males- el agente que provoca el miedo. El poder del demonio está, no solo en haberla procurado a los hombres induciéndoles al pecado, que es su causa, sino también manejando luego hábilmente el miedo a la muerte para mantenerlos en una penosa esclavitud, toda vez que por sí mismo el hombre no puede superar la muerte que le procuró el diablo. Esta convicción de la inexorabilidad de la muerte es la causa del miedo que provoca. Y ese miedo, según Hb 2, 15 trae como consecuencia inevitable la esclavitud espiritual en que vive todo aquel que tiene miedo a la muerte. El tener que morir es un dolor grandísimo: la causa principal de todas las tristezas. En efecto, la tristeza deprime al hombre por un mal que amenaza su existencia. Y el mayor mal es la muerte. Entonces, el miedo a la

⁴⁹⁵ Otros autores suponen que la victoria sobre el señor de la muerte se obtiene por el hecho de que el Hijo, aceptando amorosamente la mortalidad, ha despojado a la muerte de su natural temor. El diablo mantenía esclavos a los hombres poniéndolos en rebeldía contra Dios, por la mentirosa persuasión que les comunica de que la muerte proviene de Dios. El Hijo, sometido por amor a la muerte, le arrebató esa falsa atribución. Así, p.e., N. CASSALINI, *Agli Ebrei*, p. 110, escribe: «La condición humana es una condición mortal, y el hombre la teme. El diablo se sirve de este temor para hacerle enemigo de Dios, del cual depende su destino humano, y para hacerle esclavo de sí mismo. Pero viendo al primogénito transcendente que muere espontáneamente por solidaridad con la común condición mortal, también ellos aceptan la muerte. Liberados por gracia del temor de morir, ya no son esclavos del diablo que se sirve del mismo para dominar».

muerte hace al hombre esclavo del miedo. Es el miedo el que domina al hombre. Y el mismo Cristo vivió ese miedo y esa tristeza en Getsemaní (Hb 5, 7-8). La liberación aportada por Cristo en esta situación tendrá una doble vertiente: 1º- Jesús asumió, padeció y venció, en su propio ser humano, el miedo a la muerte, y la realidad misma de la muerte corporal; 2º- La victoria reportada sobre la muerte en su resurrección gloriosa.

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

Una tan original y profunda descripción sobre la condición desesperada del hombre sometido a la esclavitud del miedo a morir, es el marco de comprensión de una última y decisiva pregunta: ¿cuál es el sentido de la muerte de Cristo? Y la respuesta es: liberar al hombre del miedo a la muerte, que era el mayor dolor del hombre caído.

Podemos cerrar ahora estas reflexiones señalando el sentido concreto que tiene en Hb 2, 9-10.14-15 el morir de Cristo. El pensamiento de la Carta ha ido desarrollándose en forma progresiva y, no sin repeticiones, desde Hb 2, 9-10. Primero había insistido en la razón de premio que tiene la gloria por haber sufrido la muerte. Luego había afirmado el hecho de la muerte por el bien de todos (2, 9). Por fin en 2, 14-15 expone el meollo de su pensamiento. El designio de Dios era liberar, por la muerte, de la esclavitud en que por miedo a la muerte estaban sumidos los hombres. Con esto queda del todo claro el pensamiento del autor. La preocupación esencial de Hb 2, 14-15 es revelar el contenido concreto de los designios de Dios sobre la encarnación pasible y mortal del Hijo, que se

realizaron en la liberación humana por la muerte del propio Hijo. Aquello que estaba señalado previamente en el designio de amor (Hb 2, 10) y fue dócilmente aceptado por el Hijo, alcanzó su realización cuando el Hijo, sometido a la muerte, por esa muerte libertó a los hombres de la esclavitud del miedo a la muerte en que los tenía sometidos el diablo. Ese, y no otro, es el sentido del morir de Cristo amorosamente aceptado en sumisión al designio del Padre. Lo que lleva a cabo la liberación humana es la actitud obediente de Jesús que acepta la muerte, y enseña al hombre cuál ha de ser su propia actitud liberadora frente al dominio del diablo que le esclaviza por el temor a la muerte: la aceptación de la propia condición sometida al castigo de muerte. Y esta liberación es el motivo de su muerte angustiosa. No pretende señalar el texto ninguna finalidad referente a su propia liberación, sino la liberación de los hombres, de la esclavitud del miedo a la muerte. Otra cosa diferente es la liberación de la angustia mortal que le embargó en la muerte, y de la cual hablan los textos de Getsemaní.

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

Resumiendo cuanto hemos expuesto, constatamos que en la Carta a los Hebreos el centro de la preocupación es el sentido que dio Jesús a su morir. Se trata de un morir concreto, doloroso y violento. Además del sentido del morir, y en estrecha conexión con la misma, aparece sometida a una profunda reflexión, la realidad del dolor en la vida histórica de Jesús. El orden lógico escalonado de los 5 textos que hemos analizado, es el siguiente. El punto de partida está en 1, 3, ampliado en 10, 5-9. En ellos, el dolor está implícito en el sacrificio que supone esencialmente el dolor de la muerte por inmolación de las víctimas. La referencia al cuerpo en 10, 5 es una alusión al cuerpo pasible-mortal, como la dimensión nueva del ser humano donde Jesús sufrió el dolor de la muerte. Igualmente, se menciona la obediencia al Padre que le pedía la muerte de Cruz, y fue el mayor esfuerzo moral para aceptar la voluntad del Padre, y el mejor recurso espiritual para integrar lo positivo que se encerraba en lo doloroso de la muerte. En 12, 2, el dolor se hace presente bajo la forma de una opción generosa que le hace preferir la muerte ignominiosa de la cruz, a un gozo inmediato que excluía tal ignominia penosa. En 2, 18, el sufrimiento es la forma de la prueba, es decir: la negatividad que suscita la tentación de su rechazo al tener que morir. En 5, 7-8 el sufrimiento se presenta como el mayor conflicto entre el miedo a la muerte, y el querer del Padre. En 2, 9 la sumisión a la muerte procura a Jesús el premio de la exaltación. En 2, 10 se hace presente el dolor como el medio de la perfección total de Jesús que será la resurrección. Por fin en 2, 14-15 aparecerá el duelo mortal entre Jesús y el diablo, que se resuelve en derrota del

diablo, y liberación total de los hombres de la esclavitud máxima del miedo al dolor. Este es el triunfo de Cristo sobre la muerte como mal del mundo

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

Capítulo XV

PASIÓN DE CRISTO Y “ANGUSTIA DE MUERTE”

1- Angustia mortal y sentimiento

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

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

Un tratamiento particular del dolor de la Pasión como sentimiento no ha sido afrontado todavía, quizás por considerarlo como un tema carente de entidad teológica en

razón de su condición sentimental. Por otra parte el conflicto del pecado más se miraba desde el orden de la satisfacción de la ofensa divina o de la expiación penal, que en el ámbito del gusto-disgusto como espacio donde acontece la caída primordial del hombre⁴⁹⁶. Por eso creemos llegado el momento de completar los dos capítulos precedentes con un tratamiento especial del lugar que ocupa el sentimiento en el pecado, y en el combate por su destrucción.

2- El enigma del “sentimiento”

Una importante razón para justificar el descuido del sentimiento al estudiar la Pasión -además de los planteamientos inadecuados que acabamos de referir- puede haber consistido en la falta de una satisfactoria filosofía del dolor como sentimiento. La metafísica reciente ha desbloqueado esta situación llegando incluso a situar el sentimiento entre los mismos transcendentales de la metafísica clásica⁴⁹⁷. Como la verdad es el objeto de la inteligencia, y la bondad, lo es de la voluntad, al sentimiento se le atribuye la percepción de lo grato y su fruición. Es verdad que los mejores representantes de esta tendencia -Roldán y Zubiri- hablan como filósofos. Pero las aportaciones de ambos son de gran valor en algunos tratados teológicos como la Pasiología. Por otra parte en la extensa gama de los sentimientos, la angustia ha adquirido una actualidad llamativa gracias al interés general suscitado en la cultura reciente por las ideas de Kierkegaard. Esta es la razón por la cual el tema de la Pasión lo enfocamos desde el sentimiento y, más en particular, desde el más trágico de ellos cual es la angustia de muerte.

⁴⁹⁶ “Y como viese la mujer que el árbol era bueno para comer, apetecible a la vista y excelente para lograr sabiduría, tomó de su fruto y comió, y dio también a su marido, que igualmente comió. Entonces se les abrieron a ambos los ojos, y se dieron cuenta de que estaban desnudos” (Gn 3, 6-7).

⁴⁹⁷ Es un hecho reciente el interés de la metafísica por incluir al sentimiento entre los transcendentales, formando con la inteligencia y la voluntad, la terna de las facultades superiores del hombre. En la filosofía contemporánea fue Alejandro Roldán el que sometió toda la cuestión de los sentimientos a una reflexión filosófica profunda en su obra *Metafísica del Sentimiento* (Cfr. Alejandro ROLDÁN, *Metafísica del sentimiento*. Ensayo de Psicología afectiva. Aplicaciones a la Ontología y Axiología. Instituto “Luis Vives”. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid. 1956). Fue él quien introdujo los sentimientos en los transcendentales, asignándoles como objeto lo *grato* (pp. 255-285). El que más se ha distinguido posteriormente, en esta línea es X. ZUBIRI (*Sobre el sentimiento y la volición*. Alianza Editorial. Madrid, 2002, pp 321-392). Desde X. Zubiri es posible estudiar el tema del dolor de la Pasión desde una metafísica del sentimiento. Sus teorías han formado una verdadera escuela. Todos los zubirianos consideran como una adquisición sustancial suya que el sentimiento es un transcendental cuyo objeto es la *fruición*. Ver: LÓPEZ QUINTÁS, A. *El sentimiento estético y la fruición de la realización según Zubiri*. Revista Agustiniiana. Vol. XXXIV, núm. 103, páginas 335-365. Madrid; Óscar BARROSO FERNÁNDEZ, *La unidad radical de inteligencia, sentimiento y voluntad en Xavier Zubiri*, en *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 3, 2000/2001, pp. 133-148. Luis JIMÉNEZ MORENO *Sobre el sentimiento -conocer y querer- en Zubiri*, en *The Xavier Zubiri Review*, Vol. 1, 1998, pp. 31-37; J. M. ILARDUÍA, *La fruición en Zubiri ¿Volición o sentimiento?...*, en *Del sentido a la realidad*, editorial Trotta y Fundación Zubiri. Madrid, 1995. (pp. 135-155).

Después de haber desarrollado los aspectos místicos del sentimiento en el capítulo primero, cerramos así el tratado de la Pasiología, aclarando las bases teológicas de dicha doctrina. Partiendo de la metafísica del sentimiento, creemos que es posible establecer un fundamento científico nuevo para la Pasiología y la Mística de la Pasión, porque el sentimiento como transcendental es el concepto clave para plantear los problemas del pecado y de su eliminación.

3- La Pasión como sentimiento doloroso

La Pasión de Cristo, comenzó desde Getsemaní siendo una tristeza de muerte (Mt 26, 38; Mc 14, 34), y culminó en la más trágica angustia mortal en el abandono de la cruz.

Los testimonios evangélicos sobre lo doloroso de la Pasión se remontan a un episodio del Domingo de Ramos referido por san Juan, en el cual se alude a una dura prueba espiritual que Jesús describe como *turbación*⁴⁹⁸, que irrumpe en su espíritu como un súbito sentimiento doloroso procurado por el pensamiento de la hora: “Ahora mi alma está turbada. Y ¿qué voy a decir? ¡Padre, líbrame de esta hora! Pero ¡si he llegado a esta hora para esto!” (Jn 12, 27). Esta alusión a lo penoso de la Pasión, en este momento histórico de Jesús señala el comienzo de un estado de ánimo doloroso que preludia la secuencia de los sentimientos tristes que harán presa en Jesús durante su Pasión, y puede considerarse como el punto de partida de todo lo trágico de las últimas horas de su vida. Los Sinópticos se detienen más en describir la secuencia de los sentimientos dolorosos de la Pasión. No es solo la turbación sino también la tristeza, el pavor y la angustia.

Tanto la tristeza como el pavor y la angustia pertenecen al orden del sentimiento. Por eso es necesario aclarar un poco el valor del sentimiento de esa realidad común a todas las percepciones anímicas penosas que formarán el conjunto de la agonía de Getsemaní, y se prolongará en todo el resto de la Pasión de Cristo. El sentimiento engloba un todo anímico no meramente emotivo o pasional, sino sensible e intelectual a la vez. En efecto, las afecciones humanas, ya desde la fase sensitiva forman un todo plenamente integrado⁴⁹⁹. En el pavor y la tristeza no se trata de puras afecciones o pasiones, sino de

⁴⁹⁸ La expresión *tetáraktai* de Jn 12, 27 recuerda la conmoción que experimentó Jesús ante el sepulcro de Lázaro (Jn.13, 21), o la turbación de los apóstoles con ocasión de la muerte de Jesús (Jn 14,1.27). Es una agitación semejante a la de las aguas de la piscina de Betesda (Jn 5, 4.7). Describe la conmoción fuerte que sacude los estados anímicos quietos y controlados.

⁴⁹⁹ Según los filósofos que se han ocupado del tema, el sentimiento no se puede circunscribir ni al orden de las pasiones ni al de los afectos. Las investigaciones modernas critican también severamente la doctrina de las pasiones como tendencias o como reacciones de los apetitos: amor-odio, deseo, etc. Tampoco los afectos son reacciones de la tendencia o apetito intelectual. No cabe separar ni diferenciar los órdenes cual si las pasiones fueran afecciones de la sensación, y los afectos simples pasiones del espíritu. Dada la unidad esencial de lo sensible y lo intelectual en el ser humano, todo acontece en una unidad de percepción intelectual, en y desde la sensación. Algo parecido se ha de suponer para las relaciones entre las pasiones y los afectos. Las afecciones de la parte sensitiva y de la parte intelectual

un todo sensible-intelectivo que es el sentimiento. Ahora bien, el sentimiento es una forma de adecuación o conformidad con la realidad, igual a la que se da en la mente y el corazón, con la cosa en sí, bajo la forma de verdad o de bondad⁵⁰⁰. Lo distintivo del sentimiento es que la “adecuación” tiene como objeto lo grato o penoso de la realidad. En la Pasión de Cristo el sentimiento doloroso es la fusión entre la realidad dolorosa de los acontecimientos, y la capacidad humana de Jesús, para percibir lo sensible-intelectivo que le tocó vivir en el curso de su Pasión. Por eso el dolor de la Pasión es una adecuación o conveniencia entre los sentimientos de Jesús y realidad sumamente disgustosa del final de su vida

4- Los sentimientos penosos de la Pasión

El momento en que se inicia la experiencia de la angustia mortal de Cristo es la agonía de Getsemaní. Es verdad que en la vida de Jesús hubo numerosos momentos en que se vio sometido a la prueba de la angustia, como lo sugiere la Carta a los Hebreos (Hb 5, 7), pero en Getsemaní es donde la angustia de muerte aparece descrita por los Evangelios con detalles significativos y expresiones fuertes, cual si se esforzaran en describir lo indescriptible de la Pasión. Además de la turbación mencionada por (Jn 12,

forman un todo plenamente integrado, aunque se acepte la existencia diversificada de las pasiones y de los afectos

Según estos autores, para determinar la verdadera naturaleza de los *sentimientos*, hay que ponerlos en pie de igualdad con la inteligencia y la voluntad que actúan ya así desde el nivel primero de la sensación, conforme a la estructura dinámica del hombre en este ámbito. La actualización de la realidad en los sentidos produce la modificación tónica del sujeto con los efectos de reacción del tipo *grato o no-grato* (Cfr. X. ZUBIRI. *Sobre el sentimiento y la volición*, p. 342).

⁵⁰⁰ El sentimiento es un modo de estar en la realidad, lo cual significa que no se trata simplemente de formas de emoción meramente subjetivas o de puro sentimiento. Ciertamente, también la inteligencia es un modo de estar en la realidad, pero es diferente. La inteligencia está en la realidad captándola como verdad; la volición lo está, tendiendo a ella como a su bien. El sentimiento es el modo de estar en la realidad percibiéndola como grato o no-grato. No es una correspondencia superficial, de simple conformidad con cualidades captadas en forma accidental, sino que es la percepción profunda de la realidad en sí, en sintonía con lo más profundo del propio «yo» afectado por la realidad simplemente de formas de emoción meramente subjetivas o de puro sentimiento. No es una correspondencia superficial, de simple conformidad con cualidades captadas en forma accidental, sino que es la percepción profunda de la realidad en sí, en sintonía con lo más profundo del propio «yo» afectado por la realidad simplemente de formas de emoción meramente subjetivas o de puro sentimiento. Ciertamente, también la inteligencia es un modo de estar en la realidad, pero es diferente. La inteligencia está en la realidad captándola como verdad; la volición lo está, tendiendo a ella como a su bien. El sentimiento es el modo de estar en la realidad percibiéndola como grato o no-grato. No es una correspondencia superficial, de simple conformidad con cualidades captadas en forma accidental, sino que es la percepción profunda de la realidad en sí, en sintonía con lo más profundo del propio «yo» afectado por la realidad (Sobre la realidad del sentimiento en el ámbito de las facultades superiores del hombre, ver X. ZUBIRI, *Sobre el sentimiento y la volición*, pp. 327-352). "Como realidad, las cosas no están solamente actualizadas en el sentimiento; lo están también en la intelección y en la volición, pero de manera distinta. Las maneras como la realidad está presente a estas tres dimensiones constitutivas y radicales del hombre, a saber, inteligencia, voluntad y sentimiento son distintas por la índole misma de aquél a quien se refieren. Tratándose de la inteligencia, la realidad cobra el carácter de *verum*; tratándose de la voluntad, la realidad cobra el carácter de *bonum*; tratándose del sentimiento, cobra el carácter de bello, de *pulchrum*" (X. ZUBIRI, *ibíd.*, p. 355).

23) Marcos en versículos sucesivos utiliza tres expresiones fuertes para describir la profunda conmoción que domina el ánimo de Jesús⁵⁰¹ (Mc 14, 33-34). Mateo repite las mismas expresiones de Marcos, con ligeras modificaciones como la sustitución de *ademonēin* por *lypeîsthai*. Ciertamente el momento de la mayor tristeza en la historia de la Pasión, según los Sinópicos, fue la agonía del Getsemaní.

a- La turbación⁵⁰²

El hombre tiene una estructura anímica compleja en la cual, si las cosas no están en su lugar, se crea sin más un desorden y una perturbación. Desde el pecado primero, la turbación reina en el mundo como consecuencia del desorden moral. Esta situación desordenada fue la que Jesús tomó sobre sí cuando se hizo hombre. La Encarnación asumió las consecuencias de una inmersión salvadora en un mundo turbado y en desorden. Jesús, por su condición impecable, no podía vivir el desorden interno de la rebeldía de las pasiones a la razón, de la voluntad a la moral. Pero fuera de esta turbación y desorden pecaminoso, las demás turbaciones eran en él bien posibles. Cuando el Evangelio describe a Jesús turbado, alude a esta misteriosa realidad del Salvador que quiso someterse a la penosa ley de las turbaciones en sus efectos más dolorosos, sin pecado alguno. Es este singular dolor el que Jesús experimentó en Getsemaní, cuando toda su Humanidad se vio de súbito cambiada, agitada, presa de una turbación espiritual que provocó en su estado sereno y tranquilo, una mutación penosísima. La angustia, el pavor, el ansia, la tristeza que cayeron como una bandada de buitres sobre el campo de su conciencia, fueron la causa de la turbación. Se diría que en la agonía de Getsemaní nada estaba en su lugar en la psicología de Jesús. Agitación, tentación, movimientos de rebeldía interior, dificultad de someterse al querer del Padre, en una palabra: sensaciones las más extrañas y dolorosas se adueñaron de su ser. El diablo, -padre del desorden, de la tentación, y de la turbación- como espíritu eternamente inquieto y rebelde, había obtenido del Padre licencia para atacar a su Hijo

⁵⁰¹ En 14, 34 *ekthambeîsthai kai ademoneîn*, y en 14, 35 *héos thanátou*. “[La primera, palabra] que Marcos emplea de grado - *ekthambeîsthai* -significa “estar atónito”, “lleno de estupor”; aquel terror proviene del estupor, como si Jesús se encontrara y se sintiera de golpe ante la muerte; es verdad que hace tiempo que la aguardaba, pero, como nos pasa a todos, no la sentía cercana. Es la muerte inminente: el pavor que experimenta es como el estupor de la naturaleza humana. Por lo que hace a la angustia, es también palabra griega muy expresiva: dícese del hombre desamparado, desorientado, amenazado por un acontecimiento próximo que lo agita en suma aflicción. Vemos a Jesús en su naturaleza humana, probando lo que todo hombre conoce, la angustia de la muerte, pero con sensibilidad excepcional y ante una muerte excepcional también. Jesús quiere pasar por esa condición para sufrir la última prueba”. (P. BENOIT, *Pasión y resurrección del Señor*, Ediciones FAX, Zurbano 80. Madrid, 1971, p. 22). En Mc 14, 33 significa una conmoción espiritual cuya explicación continúa en el verbo *ademoneîn*, se matiza de preocupación o aflicción. El conjunto poco claro de los dos verbos parece aludir en forma imprecisa a un estado de ánimo de gran estupor y turbación que en *perilypos* se intensifica como una aflicción profunda, hasta la muerte. Lo llamativo es la acumulación de expresiones poco precisas, que termina en una palabra que remite a la muerte. La repetición de Mt 27, 38 de la expresión *perilypos* confirma la impresión. En Mt en el verbo *lypeîsthai* es claro su sentido literal de tristeza.

⁵⁰² «Turbada está mi alma» (Jn 12, 27), en A. M. ARTOLA, *Getsemaní*, Meditaciones sobre la Pasión, 2 ed. Lima 2011, pp. 79-83.

en todo cuanto pudiera sufrir de tentación, y de ataque turbador. Y Jesús se vio en un estado psicológico difícil de imaginarnos. Si la carta a los Hebreos insiste en que convenía que se asemejara Jesús en todo a nosotros, era lógico asumiera la turbación, sin llegar al desorden moral. Getsemaní nos muestra a Jesús cargado con las consecuencias nefastas del pecado en la dimensión de la turbación. El que con una sola palabra era capaz de imponer calma al mar agitado, y sosegar a los endemoniados, fuera de sí por la posesión, en Getsemaní se ve presa de la turbación. Las olas de los sentimientos encontrados se encrespan y se levantan hasta el cielo de su alma como en la tempestad del lago. Su Divinidad podía pronunciar -solo ella- la palabra serenadora sobre aquel mar en tumulto. Pero en esta horrorosa tempestad, la Divinidad enmudecía, y Jesús sufrió el peso angustioso de la peor de las turbaciones: el conflicto espiritual entre su querer y el querer del Padre.

b- La tristeza⁵⁰³

La tristeza que experimentó Jesús al entrar en Getsemaní fue un acceso súbito de abatimiento general, con el acompañamiento de sentimientos de pesimismo, desesperanza y desamparo. Hay un detalle de la narración de Getsemaní que describe el abatimiento, la parálisis psicológica y la pesadumbre de su ánimo. Dicen los Evangelistas que Jesús, “caído en tierra oraba” (Mc 14, 35). La psicología de Jesús estaba en lo más hondo de su abajamiento, y el cuerpo tomó la postura hundida del alma. Una dolorosa expresión de Jesús resume toda la penosa situación espiritual en que se halla sumida su Humanidad: «Triste está mi alma».

La tristeza es una de esas emociones fundamentales del ser humano al estilo del gozo, la ira o el miedo. En el hombre alcanza el nivel propio del sentimiento. La persona toda es la que toma conciencia del estado depresivo que le afecta. Cuando Jesús dice «triste está mi alma», lo que dice a través de su expresión semítica es: «Triste estoy yo»; en otras palabras: «me percibo a mí mismo en cuanto afectado por el mal de la tristeza». La tristeza es el sentimiento negativo generado por la percepción de un mal actual que ataca al yo. Es distinto del miedo que mira un mal futuro. Es el presente doloroso e insoslayable el que sume al yo en el sentimiento triste. La percepción angustiada del mal presente produce en el hombre una serie de efectos negativos que pueden provocar la parálisis total de las actividades anímicas. Comienza por la pérdida de la serenidad. El cielo del alma se cubre de nubes oscuras. El alma se sumerge en las tinieblas. Desaparece la tranquilidad y la apacibilidad de los momentos gozosos. Poco a poco viene luego el resto de los estados negativos. El cese de las actividades por una especie de inhibición o parálisis general es una de las inevitables secuelas del estado de tristeza. Al igual que en la oscuridad no se puede ni caminar ni volar, el alma en tristeza

⁵⁰³ «Triste está mi alma» (Mt 26, 38), en A. M. ARTOLA, *Getsemaní*, Meditaciones sobre la Pasión, 2 ed. Lima 2011, pp. 117-125.

ya no sabe qué hacer ni cómo reaccionar. Al mismo tiempo se apodera del alma una pesada impresión de impotencia y debilidad. Es como si la persona humana súbitamente se viera privada de su normal vitalidad. En estas condiciones la actividad muscular se hace difícil, el tono vital desciende en forma alarmante, se modifica en manera irregular el funcionamiento de los sentidos y el cuerpo se ve como insensibilizado. Fácil es que en tal estado el hombre triste piense en la muerte y en el retorno a la nada para poner fin al inaguantable estado en que se ve sumergido.

En el Sermón de la Montaña Jesús había proclamado la bienaventuranza de los tristes. Ahora en Getsemaní vive en su propia carne el peso de la tristeza.

Un efecto doloroso de la tristeza es el oscurecimiento de la mente impidiendo el uso lúcido en que habitualmente actúa el hombre. Es verdad que la tristeza produce una concentración singular de la atención y, en consecuencia, una percepción muy aguda del propio yo dolorido. Pero esa percepción es distinta de la claridad de la mente. La tristeza, por la concentración excesiva en la experiencia del yo dolorido, produce fácilmente el efecto negativo del oscurecimiento de la mente. Del mismo modo que paraliza la vida síquica e incluso llega a encoger los músculos, agarrota con frecuencia el funcionamiento de la mente. Es el efecto llamado de la obnubilación o entenebrecimiento de la inteligencia. Este estado es grandemente negativo porque crea la fijación mental en el objeto doloroso perturbando a veces excesivamente el siquismo humano. Un efecto inmediato es la incapacidad de inclinar la mente a la búsqueda de motivos compensadores de la fijación triste. La razón queda como hipnotizada o en estado de vértigo y no es capaz de retraer la atención del yo dolorido hacia pensamientos que contrapesen la experiencia dolorosa. En este estado puede el hombre traspasar el límite normal y llegar a la pérdida de la razón.

En Getsemaní este efecto de la profunda tristeza experimentada por Jesús hubo de ser fuerte y doloroso. El hecho de que en las tres horas no haga otra petición sino la de verse libre del cáliz pone en evidencia que la tristeza había hecho en la psicología de Jesús su efecto obnubilador. Solo una cosa le obsesiona, en una manera de fijación imposible de superar. No ve más que el horror de su muerte; las exigencias desmedidas del querer del Padre se le presenta como desagradables y negativos como nunca. La obnubilación en Jesús tiene unos correctivos que en cierta medida aumentan el dolor. No es una fijación que disminuye la fuerza de la razón lúcida. Es una obsesión perfectamente consciente, si bien con efectos de difícil retracción de la mente para pensar en otras cosas.

Hay otro efecto negativo de la tristeza: es la pesadez de ánimo. Del mismo modo que el peso excesivo hace lentos y difíciles los movimientos, la tristeza -junto al oscurecimiento de la mente- produce un efecto análogo en las facultades volitivas. La intensa percepción del yo en dolor hace difíciles las reacciones de la voluntad. De ahí que el hombre en tristeza no se sienta capaz de producir esfuerzo alguno. Todo entra en

un estado de repliegue y pesadez. Todo esfuerzo resulta imposible y quien es víctima de la tristeza, no quiere sino estarse a solas, quieto y abatido en su estado depresivo.

Es en esta obnubilación de la mente y la pesadez del ánimo cuando se presenta la tentación de la desesperanza. Nada se puede hacer; nada se puede querer; todo está paralizado; el esfuerzo es imposible para salir del estado deprimido: es el momento de la desesperación. El hombre triste solo cuenta consigo mismo para salir de su estado doloroso. Si él mismo en nada se puede ayudar ¿cómo podrá salir del laberinto infernal?. No hay salida para el dolor; no hay solución para la situación de frustración en que se encuentra. Este estado del hombre triste es posible porque la mente -por la fijación invencible de la razón- no funciona adecuadamente. Si, además la pesadumbre de ánimo hace imposible el esfuerzo por sustraerse al mal, el hombre está preparado para buscar el fin de todo: la muerte anticipada del yo dolorido sin posible alivio.

Añadamos todavía otro efecto negro de la tristeza profunda: es la lucidez de la auto-culpabilización. Ciertamente que la obnubilación puede llegar a límites muy últimos; que la pesadumbre de ánimo lo paralice todo. Pero hay en el hombre triste, por esa profundidad a que le lleva la experiencia de su yo dolorido, una luz última que ilumina su conciencia dándole a entender que él es la causa de su propio mal. Este efecto es algo horrible. La conciencia de la propia responsabilidad, es decir: el riesgo de realizarse o frustrarse, acompaña al hombre hasta el mismo umbral de la locura, y se extingue la última claridad racional. Mientras haya un resplandor de conciencia, el hombre se cree el responsable de su propia realización o frustración. Esta conciencia en el hombre triste asume la forma peligrosa de creerse el único responsable de su estado dolorido y frustrado. Un mal funcionamiento de la conciencia puede aumentar de tal modo esta percepción de culpabilidad que llegue el hombre triste a atribuirse toda -absolutamente toda- la responsabilidad de lo que le sucede a su propio yo: a algo que está o estuvo en su mano el evitarlo o ponerlo por obra. Es el momento en que la existencia del hombre triste puede realizar el mayor crimen de su vida: maldecirse y maldecir al autor de su ser. Es también el momento supremo de la propia salvación. En el paroxismo de la experiencia frustrada del yo, puede el hombre recurrir al autor de su yo y pedir clemencia. Quien así vence la tentación del suicidio o de la automaldición pasa del infierno de la tristeza a la felicidad de una victoria humanamente imposible.

¿Podremos seguir a Jesús en estas etapas supremas de su tristeza? Muy escuetos son los textos evangélicos, pero las afirmaciones bíblicas referentes a la tentación total de que fue objeto Jesús nos hacen pensar que nuestro adorable Redentor bajó cuán hondo se puede bajar en la experiencia horrorosa de la tristeza humana.

Es sabido que la tristeza obliga al hombre a refugiarse en los ámbitos más profundos de su ser. El hombre vive generalmente perdido entre las cosas que atraen su sed de satisfacción. El agente más eficaz de introversión es el propio yo en cuanto afectado por una experiencia dolorosa. El miembro que duele, en general, concentra en sí la atención de todos los demás. Cuando es el yo el miembro dolorido, todo el hombre se centra en

ese núcleo de su ser que está en aflicción. He ahí el misterio de la fuerte carga de interiorización que posee la tristeza. Es el dolor del yo el que llama a todo el hombre a dejar el resto y concentrarse en el punto doloroso. De ahí que el momento de la tristeza sea el momento privilegiadamente interiorizante, al menos en el aspecto puramente fenoménico de la preocupación centrada en el yo afligido. Si miramos a Jesús desde esta constatación, comprendemos que Getsemaní fue en su vida un momento de máxima concentración por la intensidad de la tristeza que afectó a su yo. No es propiamente la persona divina la que sufre. Asume, sí, el dolor de Jesús. Pero lo misterioso de Getsemaní es que el dolor se centra en el principio unificador de su ser humano. Esa naturaleza humana que sin mezcla ni confusión, sin separación ni división, es una totalidad capaz de reaccionar como algo autónomo en el sufrir. Al modo como las sensaciones corporales en su totalidad se ven unificadas en el cerebro, había en Jesús un centro unificante de sus sentimientos y esa misteriosa dimensión de su Humanidad era la que se sentía afectada en su dolor de tristeza. Este fenómeno singular de su funcionamiento psicológico hizo posible el hecho de que en cierto sentido su yo se desdoblara y se expresara con un yo humano que asumía los sentimientos tristes: «No se haga como yo quiero sino como tú».

Fuera del abandono de la cruz, no hubo quizá otro momento de la vida de Jesús en que tan fuerte e intensamente tomara Jesús conciencia del principio autónomo y unificante de su Humanidad como naturaleza distinta del yo divino, y de la respectiva naturaleza divina. No es, sin embargo, la tristeza misma la que da profundidad e interioridad a la actividad humana. Lo que otorga la singular seriedad y concentración psicológica es la percepción dolorosa de algo profundo. La profundidad está en el principio que hace sentirse triste, no el dolor de tristeza. El yo triste es la realidad profunda, no la tristeza.

Esto exige alguna clarificación ulterior. Todos los sentimientos producen la experiencia del yo. En ese sentido, todos los sentimientos son profundos. En la tristeza hay un elemento específico de profundidad en la percepción del yo dolorido y es la naturaleza del mal la negatividad que provoca el estado triste del yo. Ese mal es algo que dice relación esencial a la frustración del yo. Es ese dolor último y total el que provoca el estado triste. Puede ser la percepción de la muerte como amenaza inmediata, puede ser la pérdida de algo esencialmente conexo con la plenitud del yo. Es el peligro de ese máximo bien del yo lo que provoca la tristeza como afección dolorosa al yo. Es esta percepción profunda y elemental la que se fragmenta luego en las diversas formas concretas de la impresión angustiada, del abatimiento, del terror, etc.

La medida de la afección dolorosa que interviene en la tristeza la dan los siguientes factores: la excelencia, sensibilidad, superioridad y singularidad del yo afligido; y la excelencia, superioridad y singularidad del tipo de realización que está en peligro. Si relacionamos estas realidades con lo que Jesús experimenta en Getsemaní descubrimos cosas admirables que nos ayudan a sentir estupor grande en la meditación de la oración del Huerto. ¿Con qué excelencia y superioridad se puede comparar el principio afectado

en Jesús por los sentimientos tristes de su agonía? Fuera de su persona divina no había en el mundo un elemento humano más excelente y superior que el punto unificante de toda su Humanidad en cuanto naturaleza humana autónoma en el sentir y sufrir. Si pensamos en el bien de realización humana que estaba en peligro, la razón es la misma. Era la vida humana de Jesús la que estaba amenazada. Era la misma misión de su existencia humana la que estaba en juego por la prueba y tentación a que el Padre sometió todo su ser humano en aquel momento supremo del combate de Getsemaní. No era el yo humano el que sufría en Jesús. Tampoco lo era su yo divino, que no podía sufrir. Era el vacío humano del yo asumido por el Verbo el que se revelaba como principio profundísimo de sentimientos dolorosos.

Jesús asumió la condición humana tal como quedó degradada en Adán; y en un estado, no precisamente placentero, gozoso, pleno y feliz, sino en la más dolorosa percepción de un ser humano amenazado de muerte cruel, cuyo horror vive anticipadamente en la tristeza mortal que le domina. Y en la tristeza se libró el más cruel combate entre Satanás y el segundo Adán.

c- Tristeza y dualidad interior⁵⁰⁴

El combate que Jesús sufre en Getsemaní tiene dos protagonistas que se disputan el consentimiento de su voluntad. ¡Terrible lucha que se da en el interior mismo de Jesús, que, en cierto sentido, se escinde en dos zonas opuestas! Por una parte su voluntad humana que se resiste al dolor; por otra, su persona divina, la cual, por la unión inseparable con la naturaleza divina, le propone el único querer divino al cual debe someterse la voluntad humana. En las condiciones habituales de la vida de Jesús, su voluntad aparecía en todo sumisa al querer de su persona divina. «Yo las cosas que a Él agradan hago siempre» (Jn 9, 28). «No he venido a hacer mi voluntad, sino la del que me ha enviado» (Jn 6, 38). Toda la complacencia de Jesús estaba en hacer la voluntad de su Padre: era su alimento (Jn 4, 34). Esta sumisión al querer del Padre le era fácil por el amor filial con que aceptaba en una entrega absoluta sus designios. Por eso, la tentación se cebaba siempre en este punto fuerte y débil a la vez, de la sumisión a dicho querer. Punto fuerte, porque en él se concentraba todo el esfuerzo de Jesús por agradar al Padre. Punto débil, porque era la zona fronteriza entre la divinidad y la Humanidad de Jesús preferentemente asediado por el enemigo para introducir en él un conflicto o resistencia entre ambas. Jesús cuidaba de modo particular esta zona de su humanidad para no hacer concesión alguna en ella. Todo pecado acontece en la historia de la libertad humana en este ámbito de decisión. El Salvador, cuya misión era reparar las rebeldías pecaminosas del hombre, debía centrar sus esfuerzos en superar, mediante una adhesión incondicional al beneplácito divino, y expiar de ese modo las desobediencias

⁵⁰⁴ «¡Aparta de mí este cáliz!» (Mc 14, 36). en A. M. ARTOLA, *Getsemaní*, Meditaciones sobre la Pasión, 2 ed. Lima 2011, pp. 83-86. «No se haga mi voluntad» (Mc 14, 36), ibíd. pp. 87-91

nuestras. La suerte de la redención humana se jugaba en ese ámbito del querer humano de Jesús, asumido luego divinizadamente por la persona del Verbo.

Dios Padre que había mandado a su Hijo para salvar a los hombres rebeldes, ayudaba de modo singular a la Humanidad de su Hijo para que en todo se mostrara sumiso a sus querer. Pero esto no sucedía sin dificultad. Bien lo dice la Carta a los Hebreos: «Por cuanto sufrió, aprendió la obediencia» (Hb 5, 8). Lo cual quiere decir que a Jesús no se le ahorró la dureza de la sumisión costosa. El Padre le sostenía y ayudaba; mas él había de poner a contribución todo el esfuerzo voluntario para ser en todo momento fiel a la voluntad del Padre. Era como un equilibrio inestable que en todo momento se mantenía gracias al esfuerzo ininterrumpido de Jesús hombre, y la ayuda que el Padre le ofrecía secundando la buena voluntad del Hijo.

El misterio del conflicto entre las dos voluntades de Jesús que aparece en Getsemaní se debió al hecho de haber asumido todas las condiciones de dificultad, resistencia, rechazo que caracterizan la obediencia humana, sin llegar a la rebeldía ni la desobediencia.

Desde la realidad de la Encarnación, que asumió la naturaleza humana con todas sus fragilidades excepto el pecado, la voluntad humana de Jesús era susceptible de las reacciones de dificultad, repugnancia, rechazo, etc. Hasta dónde la pertenencia al orden hipostático facilitara la obediencia humana de Jesús es un profundo misterio. No debió, ciertamente, llegar a un tipo de intervención que excluyera la libertad y el mérito, pero sí debió consistir en una particular presencia para producir en Jesús intensidades peculiares de dificultad y rechazo compatibles con su condición divina, y la magnitud de las desobediencias que había de expiar. Por esto cabe pensar que para Jesús la obediencia fue más dolorosa que para nosotros, en razón de los pecados humanos que debía reparar, y las posibilidades de dolorosa repugnancia que la Divinidad podía procurar a su Humanidad. Seguramente estamos en el error cuando nos imaginamos que a Jesús su condición divina evitaba las dificultades de la obediencia. Quien pensara que la divinidad actuó más bien afinando la sensibilidad y aumentando las posibilidades de dolor, seguramente estaría más cerca de la verdad que quien se imaginara que a Jesús le fue más fácil que a nosotros el obedecer.

3- Angustia y sentimiento

Entre los sentimientos penosos que experimenta el hombre, según la psicología, la angustia campea sobre todos los otros. Por eso la angustia de Jesús en su Pasión toca al corazón de la Teología de la Pasión. En la angustia entran como componentes unas realidades tan profundamente afectantes al ser humano como lo son el problema existencial del ser, del tiempo, la eternidad, la muerte, la nada, la frustración del propio

“yo”, etc. Conceptos como “experiencia psico-metafísica”, o “vértigo del individuo ante las posibilidades contradictorias entre las que debe optar”, etc., que se utilizan para su definición, dan a entender la importancia objetiva de la angustia entre los sentimientos.

Aunque en el relato de la oración del Huerto se yuxtaponen casi como sinónimos los sentimientos angustia y tristeza, la angustia tiene características propias y son las que dominan en la Pasión. Merece la pena subrayar esas diferencias. Ante todo, la angustia es un sentimiento complejo, en cuanto que acumula lo propio del sentimiento en la percepción de lo penoso, con la interacción en que se suman las conmociones del entendimiento y la voluntad. En efecto, la angustia actúa como un poder suscitador de reacciones colaterales fuertes en el conocimiento de la verdad y la apetencia del bien⁵⁰⁵. Además, la multiplicidad propia de los sentimientos, la angustia contribuye a aumentar los sentimientos de disgusto por la agrupación de numerosos motivos concretos que en dicho sentimiento provoca generando gran variedad de estados anímicos penosos. Es verdad que la angustia reviste formas diversas, pero en todas ellas está presente en una u otra forma, la percepción del “yo” como mortal, y finito, sometido a una impresión muy viva de culpabilidad moral y de frustración propia. Se diría que la angustia lo agrava todo negativamente por una especie de exasperación debida al mal inminente de una muerte inexorable y próxima. Esta complejidad del sentimiento especial que es la angustia nos obliga a detenernos en analizar más en concreto su estructura singular en el caso de la Pasión. Insistimos en que los efectos de la angustia se deben a la preocupación por algo inminente que se viene encima. La inmediatez no es necesariamente cronológica⁵⁰⁶. En Getsemaní, la Pasión no es una realidad futura. En la anticipación emotiva con que la vive Jesús, es algo ya presente. En el Huerto de los Olivos se viven anticipadamente todos los dolores de la Pasión por medio de la imaginación y el pensamiento. En el Getsemaní Jesús no vive cronológicamente ni la flagelación ni la coronación de espinas, ni la cruz. Pero todo está en una inmediatez de anticipación. Todo está presente e inmediato cual si los azotes, las espinas o los clavos afectasen al Señor en el mismo instante de su previsión dolorosa.

El dato del futuro inmediato procura otra consecuencia negativa y es la inmovilidad psicológica; todo es inmediato, y no hay lugar para ocuparse del futuro. Es esta

⁵⁰⁵ El entendimiento y la voluntad agitados por la angustia, sienten las cosas en una manera distinta y ulterior a la percepción de la desnuda realidad. Estos efectos retornan luego, como reacciones modificadas, a la misma facultad del sentimiento, por reflejo, con lo cual se crea una nueva carga emotiva aumentada con los efectos característicos de la angustia. La voluntad percibe la angustia como mala; la inteligencia, la ve como trágica. En otras palabras, las formas concretas del sentimiento penoso, actúan también colateralmente en las percepciones de la verdad y la bondad, sobre la realidad angustiante.

⁵⁰⁶ Ante todo, hay en la angustia un momento de intensa «preocupación». La existencia humana -como vida- es una tensión hacia el futuro, y conlleva un componente de preocupación, y de inquietud respecto de él. “Aquí no se trata simplemente de un futuro remoto, sino formalmente de un futuro próximo. En la medida en que la preocupación aumenta y en que se acorta el plazo de la futurición, es decir, en la medida en que el futuro se hace inminente y tal vez ineludible, y , conforme la inquietud va alcanzando a la inseguridad, la preocupación va también cambiando de matiz. No es un mero cambio cuantitativo. Por el aumento de proximidad, el futuro, va cobrando una forma propia y peculiar: no es algo como «porvenir», sino algo que se «echa encima».(X. ZUBIRI, *Las fuentes espirituales de la angustia y de la esperanza*, en X. ZUBIRI, *Sentimiento y volición*, p. 398).

paralización psicológica la causa de la impotencia para toda reacción personal que no sea la pura pasividad ante la angustia presente⁵⁰⁷. Distinguiendo en la unidad psicológica del momento angustioso lo que es de la inteligencia y de la voluntad, todo lo que acabamos de describir pertenece más bien a la inteligencia. Esta actúa bajo la angustia, sintiendo la realidad desde la vivencia penosa del sentimiento, no en la pura realidad de la cosa en sí, sino en su tragicidad. La impotencia de la inteligencia deja toda iniciativa en poder de la voluntad. En efecto, es condición esencial del ser, que deba continuar “siendo”. Y, como el imperativo incondicional de la vida rige las tendencias incoercibles del ser humano, bajo su mandato empieza a ponerse en movimiento la voluntad, aunque la impotencia amenace aún con agarrotar la tendencia de seguir siendo. Por eso que camina bajo el peso de la angustia hacia el Huerto, apenas llega al cercado, actúa su voluntad tomando la decisión de ponerse inmediatamente a orar: “Salió y, como de costumbre, fue al monte de los Olivos, y los discípulos le siguieron. Llegado al lugar les dijo: “Pedid que no caigáis en tentación.” Y se alejó de ellos como un tiro de piedra, y puesto de rodillas oraba” (Lc 22, 39-41).

Con la voluntad se ponen en movimiento las tendencias activas del ser de Jesús. Ahora bien, en las tendencias lo decisivo es poder optar entre ellas, para poder así realizarse el hombre en su empeño de ser. Las opciones son las que hacen ponerse en movimiento la voluntad, pero la angustia impide ver el sentido de las posibilidades de opción, y llegan a faltar las razones para decidir entre ellas, y poder obrar. Es cuando la angustia se muda en tedio de la vida. Este cuadro de referencias resulta muy penoso, pero no es todavía lo peor de la angustia. Si la crisis de la inteligencia acercó al hombre al mundo de las voliciones, también estas acusaron los efectos negativos de la angustia. Y esto es un modo nuevo de angustia. Porque el hombre opta desde las tendencias, y cuando la angustia y el tedio paralizan la voluntad para realizar opciones libres y voluntarias, llega la pérdida de la moral en su dimensión formalmente humana. Toda situación que pone al hombre en peligro de pérdida de su moral⁵⁰⁸, le coloca en estado de depresión, de parálisis, y sin asidero para poder vivir. El paso siguiente es la tentación de la pérdida de la confianza en sí mismo, y en las posibilidades de realizarse. Con esto se ha llegado al límite que consiste en de la insostenibilidad de la vida.

Al llegar aquí, sufre el hombre angustiado la tentación de dos falsas salidas que ofrecen la liberación de este pozo profundo. La primera es la tentación de agarrarse

⁵⁰⁷ “Al tornarse la inquietud en inseguridad creciente, la preocupación reviste una nueva cualidad: es «ansiedad». No es una agitación, una hiperactividad; todo lo contrario, es una larvada «paralización». Esta sutil mixtura de inminencia, opresión y ansiedad, que nos deja paralizados ante el futuro inmediato, es característica de la angustia. En este respecto, como estado mental de la vida espiritual, la angustia descubre, o cuando menos sitúa al angustiado en una situación peculiar: la «impotencia» (X. ZUBIRI, *ibíd.* p. 398).

⁵⁰⁸ “La verdadera y honda angustia envuelve algo más: es sentirnos impotentes en el tener que vivir habiendo perdido el sentido de las posibilidades apropiadas por el hombre, habiendo perdido el sentido de su propia realidad: la angustia es una primaria y radical desmoralización. [...] No es solo la inseguridad, la opresión, la ansiedad, lo ineludible del tener que Vivir; es todo esto pero con falta de asidero en el orden de la realidad en cuanto tal” (X. ZUBIRI, *ibíd.*, p.400-401)

desesperadamente a la complacencia en la angustia misma⁵⁰⁹. La segunda es el suicidio. Son las desviaciones de la tendencia íntima del ser, que no encontraron oídos en Jesús. Él siguió la voz interior que le llamaba a una tercera posibilidad: la confianza, por la cual se lanzó a pedir la ayuda en la comunicación de su dolorido estado.

a-La hora del poder de las tinieblas

La angustia de Getsemaní no llegó a producir en Jesús la situación del derrumbe moral. Antes bien, actuó decididamente manteniéndose inmovible en la oración, para buscar en ella un motivo de proseguir, a pesar del sin-sentido de lo que está viviendo. El único ancla de salvación que se le ofreció en su dolor fue el recurso a los demás en demanda de ayuda. Los tres Sinópticos insisten unánimemente en que Jesús, en un momento de su angustiada oración, la interrumpió para encontrarse con los discípulos: “Viene entonces y los encuentra dormidos; y dice a Pedro: “Simón, ¿duermes?, ¿ni una hora has podido velar? Velad y orad, para que no caigáis en tentación; que el espíritu está pronto, pero la carne es débil”. [...] Volvió otra vez y los encontró dormidos, pues sus ojos estaban cargados; ellos no sabían qué contestarle” (Mc 14, 37-40). El retorno de Jesús a sus Discípulos da a entender que el Maestro estaba próximo a uno de esos efectos destructivos de la dura ansiedad, pues interrumpe la oración para no sucumbir a algún terrible peligro físico. Pero este recurso confiado a sus Discípulos resultó una nueva frustración. No encontró el alivio en su intento de comunicación. A esta experiencia de soledad por la incomprensión de los suyos, se añadía el motivo doloroso del silencio de Dios. Y cuando el Padre callaba, se hacía presente el poder de las tinieblas.

En el momento del arresto por la tropa de Judas, Jesús pronunció unas terribles palabras: «Esta es vuestra hora y el poder de las tinieblas» (Lc 22, 53). El nombre que Jesús da al agente oculto que mueve los hilos de la Pasión es terrible y muy gráfico. Ante todo, es un «poder» en el sentido de capacidad humana de actuar en el orden de la autoridad. Es el poder de los gobernantes: un poder real de actuación otorgado por Dios al demonio. Es la fuerza que le capacita para intervenir entre los hombres, que él usa en manera perversa, es decir: con pretensiones y motivaciones torcidas. A veces Dios desbarata los planes de esa potestad tan mal utilizada. Otras -por altísimos juicios suyos (como en el caso de Job)- deja moverse a Satanás en sus malévolas acciones. Es ese mundo de perversas intenciones y actuaciones malignas el que Jesús señala cuando habla del "poder de las tinieblas".

¿Qué misterio hay detrás de este mundo pavoroso de las tinieblas que Jesús identifica con la esfera de Satanás? Basta recordar la antítesis entre la realidad gozosa del mundo luminoso y el pánico natural de lo tenebroso. La tiniebla no es solo la carencia de luz,

⁵⁰⁹ “Oprimido por la realidad y perdido en ella, el hombre intenta, a veces, dar el sutil rodeo de complacerse en la angustia. Es tan solo el supremo espejismo de la inteligencia. Espejismo fue ya hacer de la realidad de la naturaleza y de la historia, la realidad suprema. Pero cuando menos era “realidad». Ahora en cambio se quiere hacer de la angustia y de la opresión del hombre por la realidad, la realidad suprema, mejor dicho, se hace de la «nada» lo supremo del universo y la vida” (X. ZUBIRI, *ibid.* p. 402).

sino es la esfera donde se refugian, rechazados por la luz, todos los animales dañinos y ponzoñosos. Arañas, alacranes, tarántulas, toda suerte de insectos amantes de la oscuridad se refugian en los escondrijos donde no se ve la luz. Y ¿qué decir de los animales dañinos, sabandijas de toda especie, alimañas de todo pelaje que se esconden al amparo de la noche para hacer sus incursiones rapaces y perjudicar a los animales domésticos?

Son todos ellos seres vivientes que -huidos de la luz- se ceban en animales y hombres. Los animales de las tinieblas son los que se aprovechan de la paz de los seres pacíficos para atacarlos de noche, infligirles el mal; sorprenderlos en su dejadez soñolienta y atentar contra su vida. Viven en la oscuridad y se ceban, en las horas de las tinieblas, de quienes viven en la luz y reposan en la oscuridad. Cuando Jesús denomina al enemigo de todo bien «el poder de las tinieblas» alude gráficamente a este modo de ser y de actuar de los animales de la oscuridad. El “poder de las tinieblas, vive en la oscuridad, trabaja en la oscuridad, se esconde en la oscuridad, pero vive y se nutre devorando a los seres de la luz.

La Pasión es la hora de la oscuridad. Todos los seres espirituales dañinos aprovechan la hora tenebrosa del alma para caer como insectos de muerte sobre ella. Jesús sabía de esta horrible ley de los estados de luz y tinieblas, y del poder de la oscuridad, y para sus seguidores pidió en la Oración Sacerdotal: «Líbralos del maligno» (Jn 17, 15). La última petición del Padre Nuestro, con toda probabilidad, pide que nos libre Dios «del maligno». Detrás del mal está siempre el «malo».

La Pasión es la hora del poder de las tinieblas. Sobre Jesús ha caído la noche: la noche total. Y el enemigo que se oculta en la noche puede saltar impunemente la pobre humanidad de Jesús.

Hay una forma de oscuridad que atormenta sin piedad a Jesús. Es el silencio del Padre que, en la Pasión, hace comprender a Jesús que la muerte no le va a ser evitada. El silencio divino forma parte de un conjunto de experiencias negativas nuevas que descubren en la oración del Huerto unas facetas de la Humanidad de Jesús que nunca aparecieron en su Vida Pública. En dicha etapa histórica Jesús siempre se había sentido acompañado de la Divinidad: “Yo no estoy solo, sino yo y el que me ha enviado” (Jn 8, 16). Pero ahora está solo y debe buscar la compañía entre sus discípulos. Hacer la voluntad del Padre nunca fue para él un problema: “Porque yo hago siempre lo que le agrada a él.” (Jn 8, 29) y en Getsemaní le cuesta hacer la voluntad del Padre. La oración le había sido siempre escuchada: “Padre, te doy gracias por haberme escuchado. Ya sabía yo que tú siempre me escuchas” (Jn 11, 41-42), pero en Getsemaní no se le escucha. En el Templo había pronunciado unas palabras de confianza cuando se sintió turbado: “¡Padre, líbrame de esta hora! Pero ¡si he llegado a esta hora para esto! Padre, glorifica tu Nombre.” Vino entonces una voz del cielo: “Le he glorificado y de nuevo le glorificaré.” (Jn 12, 27-28). En Getsemaní no siente la misma confianza en sí, ni

disfruta del mismo talante resuelto. Con esto el ritmo de la ansiedad crece, y llega a un punto en que la angustia parece no conocer la posibilidad de la superación.

Abandonado de los Discípulos, viene en su ayuda el mundo angélico, con la aparición de un ángel del cielo: “Entonces, se le apareció un ángel venido del cielo que le confortaba” (Lc 22, 43). En el esfuerzo que hace por aceptar la voluntad del Padre sugerida por el ángel, le sobreviene la más violenta reacción en cuya superación victoriosa los poros de su epidermis se abren y suda sangre⁵¹⁰. Era la perturbación física consiguiente a su terrible angustia.

b- El salto de la religación

La oscuridad y el silencio crean el clímax de la angustia. Muchas veces suele ser el momento propicio para que el angustiado recurra a Dios, en una llamada desesperada. Sucede como un salto de religación radical que le pone en contacto con el ser absoluto. Cuando todo se hunde en la angustia, del seno de las convicciones más profundas, la reacción de la religación aflora en una pureza singular, como un deseo de encontrarse con Dios, como la raíz de cuanto existe. Muchas veces este instante coincide con la misma muerte física. Entonces el salto de religación coincide con el final. En esta terrible situación, el acosado por el horrible mal de la angustia, sufre el desplome de su físico, y muere. Entonces se encuentra cara a cara con su Dios, y se realiza el acto de la llamada opción última, lanzándose al Creador con toda el alma⁵¹¹. Este decisivo salto de religación no sucede siempre en el momento de la muerte, sino que a veces se da -sin muerte- en el culmen de la misma angustia mortal, cuando la lucha con la ansiedad alcanza un punto álgido de fatiga. Es con frecuencia la hora definitiva del retorno a la fe, y entonces el hombre acaba por ponerse en manos de Dios. Suele ser el momento privilegiado del comienzo de la superación de la angustia misma, con fenómenos colaterales de conversión y radical cambio de vida. En la oración del Huerto el salto de religación vivido por Jesús no fue el acto previo al instante del morir físico, sino que el abandono en la voluntad del Padre, dio como resultado un estado de serena y decidida calma capaz de afrontar con dignidad el desarrollo del drama de su Pasión. La victoria

⁵¹⁰ El caso más conocido de sudor de sangre en la historia es el de Jesús. La *0* -también *hemohidrosis* o *hematohidrosis*- es una reacción fisiológica a un accidente de estrés máximo. Históricamente acaece solo en trance de muerte cercana y dolorosa. El sudor de sangre se debe a un intenso estrés al cual responde el organismo con una descarga procedente del sistema simpático. Uno de sus efectos cardiovasculares y metabólicos, consiste en una violenta vasoconstricción α -1 cutánea y abdominal, con desplazamiento de una gran cantidad de sangre. La explicación científica del fenómeno es que el organismo fuertemente estresado se prepara a afrontar el peligro previsto, acumulando toda la sangre en los órganos vitales, como corazón y cerebro. El resultado es que crece desmesuradamente la *presión arterial*, y se genera en el organismo una intensa descarga simpática colinérgica vasodilatadora. A esto se debe una gran sudoración para disminuir de volumen y reducir la presión. El final de todo ello es que la sangre desplazada del intestino y de la superficie dérmica se precipitan a la salida procurada por la vasodilatación, las glándulas sudoríparas. Es entonces cuando el tejido se hace incapaz de aguantar la presión, y la sangre se precipita al exterior como sudor.

⁵¹¹ L. BOROS, *Mysterium mortis: El hombre y su última opción*. Ediciones Paulinas; Madrid, 1972.

que reportó sobre su propia angustia coincidió con el grito que lanzó al cielo: “No sea lo que yo quiero, sino lo que quieras tú.” (Mc 14, 19). Pero esta reacción victoriosa revela al mismo tiempo, la ruda lucha que tuvo que mantener antes de tal victoria. La entrega total al querer de Dios sobrevino después de una dura lucha que le hizo suplicar a Dios alejara de él el cáliz de la muerte: “¡Abbá, Padre!; todo es posible para ti; aparta de mí esta copa” (Mc 14, 19). En este instante, Jesús debió de verse levantado a lo más alto de la unión divina con el Padre, que resultó el más grande acto de religación entre su Humanidad y su persona, bajo la forma de un abandono el más absoluto al querer de Dios que se produjo en toda la historia religiosa del mundo. Es llamativo el hecho de que sea la primera vez que en la tradición evangélica aparezca en arameo la invocación ¡Abbá, Padre!⁵¹²

⁵¹² En Getsemaní Jesús se había puesto en actitud de religación ya desde el primer instante de su angustia mortal, entregándose inmediatamente a la oración. Las tres horas de su agonía fueron un ininterrumpido diálogo con el Padre. Sin embargo, este diálogo está señalado por un primer momento de tentación y de angustia que pide ser librado de la muerte: “Y decía: ¡Abbá, Padre!; todo es posible para ti; aparta de mí esta copa” (Mc 14, 36). El segundo momento es el de la aceptación: “No sea lo que yo quiero, sino lo que quieras tú.”

Capítulo XVI

EL ABANDONO DE LA CRUZ

Si la experiencia del Huerto fue una dura anticipación de la angustia de la muerte, la real y verdadera, fue la que Jesús experimentó en la muerte física. Por eso la angustia total y verdaderamente mortal fue la de la cruz. Y en la proximidad inmediata de la muerte de Jesús, la constelación de los motivos angustiosos se concentró en un solo punto: el abandono del Padre. La suprema angustia la experimentó Jesús cuando gritó: “¡Dios mío, Dios mío! ¿por qué me has abandonado?” (Mc 15, 34 y Mt 27, 46). Este fue el grito de dolor más exasperante que brotó de labios de Jesús en su Pasión. Era la expresión exterior de la experiencia más honda de la derelicción divina, y se elevaba a lo más sumo de la Divinidad en un grito de dolor indecible que recuerdan Marcos y Lucas: “Jesús, dando un fuerte grito, dijo: “Padre, en tus manos pongo mi espíritu” y, dicho esto, expiró.” (Lc 23, 46; Mc 1, 37). El grito de dolor, dirigido a Dios, era el salto de religación más significativo, que elevó todo el ser de Jesús a lo más profundo de la Divinidad en cuyas manos confiaba su espíritu. Mas este salto no fue como el acto de sumisión al querer de Dios pronunciado en el Huerto, al que siguió una calma recuperadora, sino que fue el final de todo. La angustia que le precedió fue la última y la más grande que Jesús experimentó en su vida. Por eso todo cuanto hemos expuesto acerca de la Pasión como sentimiento, adquiere en este momento su pleno sentido.

Advertimos desde un principio, que el abandono de la cruz lo fue en un sentido psicológico, no ontológico, de parte de Dios⁵¹³. Le sigue como respuesta, el definitivo y total abandono de Jesús en las manos del Padre que precede a la muerte misma

⁵¹³ Jesús, en su consciencia psicológica, se siente abandonado verdaderamente por su Padre. Si llegamos a calar de lo que se trata, veremos que es profundamente verdadero. No es una desesperación, aunque lo piensen algunos [...] que han traído a cuento esta palabra para pretender que Jesús murió desesperado. Ciertamente, no se ha de temer el apreciar en serio la angustia de Cristo; pero hablamos de angustia, no de desesperación. La desesperación supone que se ha perdido la confianza en Dios, la angustia implica solamente una inmensa desolación y tristeza. Jesús, por voluntad de su Padre, quiso gustar la muerte humana y su trágica condición. Su Padre lo ha abandonado, -no a la perdición-, sino a los ataques del mal y de los pecadores. En Getsemaní ha pedido Jesús que le fuera evitada la muerte, pero se ha inclinado

Para captar el sentido verdadero del abandono del Padre en la cruz hay que distinguir diversas formas de la derelicción divina de que son susceptibles las almas piadosas. Por eso, el contenido de este capítulo se basa metodológicamente, en los casos experimentados por los místicos⁵¹⁴. Hay un primer caso que con frecuencia experimentan las almas buenas, a modo de una presencia dolorosa de Dios que hace sentir al alma los efectos verdaderos de un abandono que no tiene tal carácter sino en los niveles meramente psicológicos superficiales. Una primera y elemental forma del mismo es la simple ausencia o alejamiento de Dios. Es como si súbitamente se hubiera ocultado la Divinidad. Como se apaga la llama de un cirio, desaparecen el gozo y la satisfacción que produce la presencia divina en el alma. Los efectos de tal alejamiento y desaparición son de extrañeza y sorpresa desagradable, de algo no previsto ni imaginado. Lo que se creía que había de ser una perpetua compañía, súbitamente cesa. En su lugar sobreviene la oscuridad del ocultamiento.

El abandono de Jesús por el Padre es una muy especial forma de presencia, que no tiene paralelo sino en las almas místicamente más excepcionalmente probadas. Se trata de una singular ausencia de Dios, que pone al alma en unas penas parecidas a las que sufren los condenados.

1- En el abandono y mutación de Dios⁵¹⁵

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

ante la voluntad del Padre; en la cruz, rehúsa beber el vino aromatizado para gustar hasta el fondo el cáliz de la muerte humana. El dolor de esta muerte humana, que para cada uno de nosotros es la gran tragedia, consiste precisamente en sentirse abandonado: todo nos deja, y vamos a encontrarnos solos cara a cara con Dios Juez. Jesús, que representa a todos los hombres, se siente abandonado de Dios, va voluntariamente hasta el anonadamiento, hasta el sufrimiento total; ante Dios se siente cubierto por el pecado del mundo y de ahí le nace esta terrible angustia. Dios lo ha abandonado en manos de los pecadores, de los romanos y de los judíos” (P. BENOIT, *Pasión y Resurrección del Señor*, p. 231).

⁵¹⁴ H. MARTIN, art. *Déréliction*, en DSp. III, col. 504-517; id., *Désolation*, en DSp. III, col. 635, 767, 1134, 1641, 1695; D. MICHELETTI, *Abandono*, en DICCIONARIO DE MÍSTICA, S. Pablo, 2002, pp. 49-51.

⁵¹⁵ “Se ha mudado la diestra del Altísimo (Sal 76, 11), en A. M. ARTOLA, *Getsemaní*, p. 95-99.

(2Tim 1, 12). El apoyo en la Palabra del Señor tiene como convicción primera aquella frase de Jesús: «Cielo y tierra pasarán, mis palabras no pasarán» (Mt 24, 35). Si de alguna manera empieza a tambalear la creencia en la inmovilidad de Dios, la existencia del hombre queda sin base.

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

2- La falsa imagen de Dios⁵¹⁶

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

Otra muy dolorosa tentación pudo sufrir Jesús en lo tocante a su propia identidad. La tentación deformadora podía centrarse en esta conciencia decididamente reivindicada por Jesús. Su condición filial era el punto de apoyo más firme de su actuación pública. En la invocación ¡Padre! tan frecuentemente utilizada por Jesús se expresaba claramente su experiencia existencial de Hijo. Ahora la tentación se aprovecha de la oscuridad psicológica de Jesús y del alejamiento del Padre para sugerirle una terrible duda. Si fuera el Hijo, bien vendría el Padre a sacarle de su angustia. Si una tentación impura, grosera,

⁵¹⁶ “*Si eres el Hijo de Dios...*” en A. M. ARTOLA, *Getsemaní*, pp. 100-104.

causa dolorosa repugnancia y asco a un alma de pureza virginal, las propuestas deformadoras de la tentación tenían que crear en el alma de Jesús una reacción mucho más decidida de repulsa e indignación. Pero la molesta e insistente repetición de la misma sugestión no podía menos de provocar en Jesús una situación de espanto, pena indecible y rechazo fortísimo. Ciertamente, en condiciones normales, aquellas tentaciones eran impensables. Pero era llegado el momento de la prueba, y la tentación supo escoger el momento oportuno. Las insinuaciones deformantes eran mordeduras de alacrán en el alma de Jesús; eran agujones de venenoso áspid que se clavaban en su delicada carne. El estado de fragilidad psicológica por la angustia, la oscuridad y la depresión del Salvador hacían que la tentación se clavase con saña fácil en su pobre y desvalida Humanidad.

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

3- El abandono del maldito⁵¹⁷

La experiencia del alejamiento y silencio de Dios empieza poco a poco a tomar formas cada vez más dolorosas pasando del simple alejamiento al trato duro y desdeñoso de Dios que aplasta al alma y la deja como en un infierno de combate desesperado. La tentación avanza. En la negrura de la noche empieza a notarse como uno de esos «agujeros negros» de que hablan los astrónomos: agujeros temibles y misteriosos que devoran las estrellas. El alma empieza a persuadirse no solo de que Dios se ha alejado de él, sino que tiene asco de ella: la desprecia, la detesta. Lo que caracteriza el dolor de esta nueva forma de abandono es el cambio que empieza a darse en el alma. La esperanza de que Dios volvería y solo se trataba de esperar, se torna en angustia profunda e incluso nace una especie de desesperanza. Justas razones han forzado a Dios a desentenderse del alma y a alejarla de sí. No es un mero alejamiento temporal de Dios. Es un abandono. Ya el alma no interesa a Dios. Más bien, la menosprecia y la aparta de sí. Aquella firme persuasión de que Dios amaba al alma con un amor personal empieza a sufrir como un hundimiento. Todo se ha desvanecido. La personal relación con Dios ha terminado.

Jesús en la cruz ha sufrido todos los abandonos. Ninguna amargura del cáliz queda sin que la guste. Él no tiene pecado. Siempre ha sido plenamente consciente de ello. Pero ha asumido todo el pecado mundial. ¿Por qué se sumergió en el agua bautismal del Jordán? ¿Fue una hipocresía? ¿Una actitud doble? Quien no tenía pecado ¿cómo decidió bajar al agua formando un grupo único con los hombres pecadores que se bañaron en el Jordán cuando la predicación del Bautista? No hubo en ello ninguna hipocresía o

⁵¹⁷ “Hízose él mismo maldición por nosotros” (Ga 3, 13) en A. M. ARTOLA, *Getsemaní*, p. 136-140

duplicidad. Si bajó al agua purificadora era porque también él tenía algo que purificar. Era pecador, sí, pero con un pecado colectivo. Había asumido, personalizándolo, todo el pecado del mundo. Desde aquel momento su condición pecadora tenía graves consecuencias en su vida. Una identificación con el pecado mundial ya la había llevado a cabo en el momento mismo de la Encarnación. Muchas veces en su vida había renovado aquel acto de personalización del pecado mundial. Pero en el Jordán tenía un sentido nuevo y definitivo. Comenzaba su vida pública -etapa definitiva- y se ponía a salvar a los hombres mediante una forma de acción propiamente pública y oficial.

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

El abandono de la cruz manifiesta que en Jesús se debía cumplir la medida de todo el pecado del mundo. Sin tener pecado alguno estaba destinado a sufrir en sí todas sus consecuencias. Una de ellas era el abandono en que se pone el pecador frente a Dios gravemente ofendido por sus culpas. El amor a Dios y al hombre le habían hecho cargar sobre sí todo el mal moral de la Humanidad. Ahora, cuando siente la lejanía y el abandono de Dios, le invade la persuasión de que la maldad humana es demasiado grande como para ser asumida por él. Dios se aleja de él, porque el pecado supera el perdón. Él no es capaz de contrapesar tanta maldad. Con justicia le abandona Dios porque el peso del mal es superior a sus posibilidades. Dios desprecia su gesto porque es incapaz de asumir la totalidad del pecado. Dios deja y abandona con entera justicia al que no puede compensar con su poca aportación toda la malicia humana. Con razón se aleja de él el Padre: no hay posibilidad de expiar el pecado en el modo cómo él lo había asumido. El golpe del gusano aplastado por un martillo pilón sería menor que cuanto Jesús vivió en el momento en que con lucidez superior concientizó el peso de su responsabilidad.

4- Abandono y desdén de Dios⁵¹⁸

Tiene el abandono de Dios unas dimensiones todavía más profundas que es menester considerar para tener una idea cabal de lo que Jesús vivió en la cruz. Ante el desdén o rechazo de Dios el alma se siente profundamente acongojada. El grito confiado de san Pablo: «Si Dios conmigo ¿quién contra mí?», se muda en «Si Dios contra mí ¿quién conmigo?» (Rm 8, 31). Cuando el alma triste llega a vivir el desdén de Dios, el abatimiento consiguiente es mortal. La angustia llega a lo profundo del espíritu humano. ¿Qué más queda al hombre por sufrir? Pero ¡cuán grande es la paradoja humana!

⁵¹⁸ «El que no perdonó a su propio hijo» (Rm 8, 32) en A. M. ARTOLA, *Getsemaní*, pp. 141-145.

Cuando el alma cree tocar fondo en el dolor y la pena, es como si el suelo cediera y resultara solo el tejado de un edificio que se hunde. Lo que se creía el suelo firme último del padecer abre nuevos abismos de tristeza.

Hay un grado ulterior al desdén y rechazo de Dios. Es el odio de Dios contra el alma. El paso de lo anterior a esto último es insensible; pero los efectos son bien diferentes en intensidad y en percepciones nuevas de la negatividad del abandono. El que sufre el desdén de Dios puede refugiarse en reductos últimos de esperanza. Dios es fiel, y cambiará su desdén en nuevo amor. Cuando el desdén se cambia en odio ha sucedido algo cualitativamente nuevo. El resto de esperanza se eclipsa. El abandono de Dios aparece en toda su absurda profundidad. Si Dios abandona, no se debe solo a la infidelidad humana. Si actúa con desdén, no es solo porque ya nada espera de la respuesta humana. Es que Dios detesta al alma. La odia. La quiere destruir. El Dios amor ha pasado sin explicación posible, a Dios odio. De desdeñoso, Dios ha pasado a vengativo. Su infinita justicia aniquila al hombre, que nada tiene en donde apoyarse. Es como un retorno a la nada constitutiva del hombre, pero desde una acción vengativa de Dios contra el alma. Así vive el alma esta misteriosa derelicción o abandono divino.

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

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

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

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

todo el odio de su Padre que no le perdonaba. Dios le ayudaba, sin dejarle sentir su ayuda, de modo que la Humanidad de Jesús hiciera su acto de aceptación sin concientizar que lo hacía por el amor con que el Padre le ayudaba, sino en una respuesta de amor filial de total desinterés y fidelidad. Como el hombre normal realiza el acto de adhesión a Dios, ayudado por la gracia a la cual consiente, pero creyendo actuar por sí solo y en total autonomía, Jesús en la Cruz reaccionó respondiendo al rechazo de Dios con un supremo acto de obediencia y sumisión al Dios iracundo que le aniquilaba: «A tus manos encomiendo mi espíritu» (Lc 23, 46). Estaba dada la motivación suprema de todos los dolores que habían de abatirse sobre Jesús en el curso de su Pasión. La tentación quedaba vencida. Al odio de Dios que le sugería Satanás como respuesta a la cólera implacable del Padre, Jesús respondía amando incluso al Padre iracundo que le perseguía con todo el rigor de la justicia.

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

5- El abandono del pecador⁵¹⁹

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

El alma que llega a sentir el odio de Dios puede terminar en una impresión final de que el rechazo de Dios es sin vuelta. Que está decidido a condenar al alma arrojándola de sí por toda la eternidad. Es ésta una forma de abandono que han sufrido muchísimas almas y siguen todavía en nuestros días experimentándola con harta frecuencia. Según las confesiones autobiográficas de tales almas, esta pena es de una intensidad desesperante. Todo se puede soportar en esta vida menos la conciencia de estar para siempre condenado sin remisión. Es el recurso supremo utilizado por Dios para purificar el amor de las almas llegadas a muy alta perfección.

⁵¹⁹ «Condenó al pecado en la carne» (Rm 8, 3). En A. M. ARTOLA, *Getsemaní*, pp. 145-150.

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

¿Pudo vivir Jesús esta angustia en Getsemaní?

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

Si es aceptable que Jesús soportara esta manera de angustia por el abandono del Padre, no es fácil imaginarse en qué forma afectó al ser humano de Jesús esta experiencia de la reprobación. El supuesto básico para pensar en dicha posibilidad, es que Jesús asumió la culpabilidad de todo pecado. Las consecuencias hay que mirarlas, luego, no en un orden de verdadera reprobación, sino en la dimensión psicológica de Jesús donde se viven los sentimientos del dolor. Pudo el Padre procurar a la Humanidad de Jesús todos aquellos tormentos que martirizaran al máximo el alma sensible de Jesús, permitiendo al maligno sugerirle que tales terrores obedecían a la acción del Padre que le entregaba a la condenación eterna dejándole para siempre en manos de su terrible enemigo. Causa vértigo pensar cuán profundamente pudo quedar afectada la Humanidad de Jesús por tales sentimientos dolorosos y depresivos. No hay imaginación que pueda figurarse, hasta qué límites concedió al tentador libertad para sugerir a Jesús semejantes interpretaciones.

Hay dolores en la persona humana que la ponen al borde de las posibilidades de todo aguante. Pero sucede que luego sobrevienen otros dolores mucho más intensos, y el hombre los soporta sin que llegue todavía el colapso. Incluso brilla a veces el pensamiento aliviador de que ya más no se puede sufrir. Pero ¡oh engaño de la psicología humana! Pueden abatirse aún nuevos tormentos sobre el alma extenuada de tanto sufrir, y constatar con desesperante sorpresa, que aún no ha muerto de dolor. Piensa entonces que pronto será ya el final de la resistencia en la elasticidad finita de la sensibilidad

humana. Más no es así. Quien creyó que no podría sufrir fuertes dolores físicos sin morir, llega a aguantar meses y meses unos tormentos que de solo pensarlo le hubieran matado en otras épocas de su vida. En los dolores psicológicos es más sorprendente esta capacidad de sufrimiento casi infinito que el ser humano posee.

Ante esta terrible ley de las enormes capacidades de sufrimiento espiritual que hay en el hombre ¿qué pensar de la Humanidad de Jesús puesta en experiencias dolorosas que alcanzan el límite de lo humanamente posible? El caso de Jesús no admite sino una analogía lejana con las posibilidades de dolor, de una sensibilidad humana normal. El sufrimiento de Jesús tampoco se explica por la agudización de sensibilidad dolorosa que le pueden procurar fuerzas superiores. Podemos imaginarnos que el espíritu del mal con toda su inteligencia pudo extremar hasta límites inconcebibles las posibilidades del dolor espiritual en un hombre como Jesús. Pero en la Humanidad del Salvador había algo más. Era la misma divinidad la que afinaba su capacidad de dolor. Y al mismo tiempo le sostenía en su físico con unas misteriosas maneras de presencia extraordinarias que, sin llegar al colapso, le permitían resistir el embate de unas experiencias de dolor agudísimas que a cualquier otro le hubieran llevado, en un instante, a la disolución de su constitutivo humano.

En la cruz fue donde Jesús vivió el horror de un abandono y una cólera divina comparables a la de los condenados. Fue la cruz donde el infierno espiritual de Jesús cerró para el hombre arrepentido, las puertas de la muerte eterna que se abrieron en el jardín del pecado primero.

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

Capítulo XVII

EL ÚLTIMO DOLOR. LA MUERTE EN CRUZ

1- Un morir único

Para captar el tipo de angustia vivido por Jesús en su morir físico, hay que cambiar de parámetro y referirse al nivel de conciencia divino-humana donde acontecía el sufrir de Jesús por encima del dolor natural de la angustia de muerte. En otras palabras, en la comprensión de este misterio hay que tener en cuenta que el modo de morir de Jesús no tiene un paralelo humano⁵²⁰. La angustia del momento mismo del morir, fue un acto de totalidad en que recapituló todo lo vivido a lo largo de su existencia histórica, en un instante intemporal unificado más allá de toda conciencia humana concreta, en su condición de Humanidad hipostáticamente elevada. Su morir debió de tener unas condiciones totalmente singulares y personales.

Por otra parte la angustia de la muerte no es la muerte misma. Tal angustia señala el máximo dolor de la inmediatez más próxima al morir físico. El dolor del morir es otra cosa. La angustia última la vivió Jesús en una totalidad iniciada en el momento mismo del morir físico⁵²¹. El final de los dolores puntuales de su vida histórica, probablemente no conoció la experiencia del gozo correspondiente. Esto, solo la vivió en el más allá. La donación de sentido por las motivaciones superiores -en el instante del morir- consistió solo en la suprema confianza y abandono en las manos del Padre. La respuesta

⁵²⁰ En la muerte angustiosa de Jesús hay que distinguir tres momentos: la inmediatez preparatoria (Getsemaní y el Calvario), la muerte consumadora, y el más allá de la muerte. En ese dolor puro hay en el caso de Jesús un hecho que le diferencia de todos los demás. En él la muerte no supone una interrupción concienical. Hay, sí, una interrupción duracional del tiempo terrestre, que separa el antes y el después del morir temporal y abre el paso a la gloria. Esto le permitió asumir concientizadamente el morir mismo.

⁵²¹ La muerte acontece en tres momentos distintos. Primero es la *muerte clínica* cuando los médicos constatan el paro cardíaco y el cese de toda actividad eléctrica en el cerebro. Mas no es la muerte verdadera. De esta muerte clínica hay frecuentes retornos a la vida normal, precedente. Hay una segunda muerte que se puede llamar *somática*. Acontece cuando la degradación del compuesto bio-psíquico humano transpone una frontera de la cual no hay un retorno a la vida normal precedente si no es por un milagro, como en los casos de resurrección de los Evangelios. Hay una tercera etapa en el morir que señala su momento *definitivo* y se da cuando se traspone la frontera de la existencia terrena, y se da el paso al más allá.

consoladora le vino del más allá de la muerte. Fue la resurrección. La angustia de Jesús fue, pues, total, en el sentido de que, hasta el final, se mantuvo firme en el don de sí por motivos de amorosa obediencia. Así llegó al momento fatal del morir mismo, cuya angustia se suavizó -quizá- en una experiencia de confianza cuando dijo: “¡En tus manos encomiendo mi espíritu!” En la sucesión de muertes que empieza con la muerte clínica, no se sabe en qué momento cesa el dolor físico y la angustia síquica⁵²².

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

2- La luz de la gloria

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

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

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

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

⁵²² Tampoco se sabe en qué momento tuvo lugar su muerte somática. Menos aún, se conoce el momento de su muerte definitiva que le procuró la entrada en el paraíso, como recuerda Lc 23, 43. La única constatación es el testimonio de las mujeres de que en la mañana de la pascua, tuvieron la certeza de que Jesús estaba vivo, porque había resucitado.

3- Conmorir con Cristo

La dimensión dolorosa del morir de Jesús que acabamos de describir no es sino la meramente exterior del mismo. Su íntimo misterio solo aparece en la consideración mística de su muerte. Para comprenderla es menester elevarse al mundo de lo místico. En efecto, la primera experiencia de la muerte mística fue la que vivió Jesús, que luego se aplicó a las almas que la han vivido por gracia especial⁵²³.

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

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

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

⁵²³ “Padre mío, ¡Padre mío!, hágase tu voluntad. Y luego diga: A tus manos, Señor, encomiendo mi espíritu. Y luego muera de aquella muerte mística que es más preciosa y deseable que la vida. Abandone su espíritu en las manos de Dios y verá las maravillas de amor que S.D.M. realizará en él.” (A Ana María Calcagnini, el 31.12.1768. L. III, 819-820). “En aquel abandono hizo [Jesús] el gran sacrificio y lo perfeccionó con las últimas divinas palabras que dijo, que fueron: *Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu*. Y, dicho esto, expiró su alma en las manos del Padre Eterno, cumpliendo la obra de la humana Redención. Haga Vd. así, hija bendita. Ahora está en agonía sobre el riquísimo lecho de la Cruz. ¿Qué le queda por hacer sino expirar el alma en el seno del Padre celestial diciendo: Padre dulcísimo, en tus manos encomiendo mi espíritu? Y dicho esto, morid felizmente de aquella preciosa muerte mística de la que le hablé otras veces. Una vez muerta de esta forma, vivirá una nueva vida; más bien, renacerá a una vida nueva divina en el divino Verbo Cristo Jesús”. (A Ana María Calcagnini, del 09.07. 1769. L. III, 825-826).

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

EPÍLOGO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

APÉNDICE DOCUMENTAL

CARTA SOBRE LA PROMOCIÓN DEL ESTUDIO DE LA PASIÓN DE NUESTRO SEÑOR JESUCRISTO⁵²⁴

León del Sagrado Corazón de Jesús, Prepósito General de la Congregación de la Santísima Cruz y Pasión de Ntro. Señor Jesucristo, a todos los Hermanos: Salud y paz en el Señor.

1. El tema

¡La Pasión de Cristo nos apremia! Con razón podemos decir esto como contraseña los que luchamos contra la antigua serpiente, predicando a los pueblos a Jesucristo y a éste Crucificado¹. El Apóstol escribió esto de la caridad de Cristo, pero como él mismo explica: «porque por todos murió Cristo»² y, por lo mismo, en el verdadero sentido se puede decir por metonimia: «¡La Pasión de Cristo nos apremia!».

Y si es necesario que todos los militantes de la Pasión sientan así, ¿cuánto más aquel que, aunque sin merecerlo, desempeña el oficio de dirigente, para que, en el lugar de San Pablo de la Cruz, entusiasme a todos a tomar parte en las batallas de Israel? y en verdad desde que comenzamos nuestro oficio de Prepósito creímos que debía ser nuestro principal deber el agudizar «la espada del espíritu, que es la palabra de Dios»³, e.d., la predicación de Jesucristo Crucificado. En torno a esto hemos escrito mucho con ocasión de los dieciséis siglos cumplidos desde la invención de la Santísima Cruz⁴, añadiendo nuestro compromiso de determinar en otros documentos cómo nuestros jóvenes tendrían que dedicarse al estudio de la Pasión, de acuerdo con el decreto XVII del Capítulo General XXXI. Esta promesa la repetimos en la carta del día 27 de febrero de 1928⁵, y ahora, por fin, apoyándonos en nuestro requerimiento personal diario y en la solicitud de todas las provincias, hemos tratado de cumplirla.

2. Importancia del tema

La importancia de cualquier estudio se mide por la dignidad y excelencia de su objeto. Cuál sea, en materia cristiana, el grado de dignidad de la Pasión del Señor lo demuestran abundantemente los autores antiguos y los modernos: «La Cruz, que es fuente de todas las bendiciones, es causa de todas las gracias»⁶. «He aquí que en la Cruz está todo»⁷. «Todos los misterios de Cristo se encuentran reunidos simultáneamente en

⁵²⁴ Traducción española del P. Luis Díez Merino, publicada en BOLETÍN STAUROS, 1989- 11.

la Cruz, todas las dulzuras de su gracia, y todos los preceptos; finalmente en la Cruz se contiene todo, con una expresión compendiada, como en el Credo cristiano»⁸. «La Religión cristiana no es otra cosa que la profesión de la Cruz y del Crucificado»⁹. De aquí que la Pasión de Cristo sea «un misterio profundísimo y fecundísimo, que comprende toda nuestra religión tanto en el orden especulativo como en el práctico»¹⁰. En realidad, pues, «en Cristo Crucificado está contenida toda nuestra religión»¹¹; «su Cruz es la contraseña de la fe y la expresión compendiada de la religión»¹²; «y en su santísima Pasión se halla todo»¹³. Por lo cual la Pasión de Cristo considerada en sus causas, en sus efectos y en sus aplicaciones, constituye toda la economía de la religión cristiana, y «el reino de Cristo es el reino de la Cruz», como dijo el Excmo. Card. Pacelli, cuando tomó posesión de su título, de tal modo que con razón Pablo, «conociendo y predicando otros misterios, no obstante había afirmado que conocía un solo misterio, que predicaba a un Cristo Crucificado, del cual dependían, en efecto, y dimanaban todos los otros misterios, y en el cual, como en la cabeza y sumario de los misterios, se centraba toda la predicación evangélica»¹⁴. Por esto «el mismo Pablo denomina al Evangelio, la Palabra de la Cruz; y a Cristo, le llama sabiduría de Dios escondida en el misterio y predestinada antes de los siglos para nuestra salvación, y el argumento principal tanto de las Escrituras como de la predicación evangélica, y la meta más sobresaliente, la cima, la base y el juicio de todos los otros misterios de Cristo»¹⁵.

En un sentido, pues, no hiperbólico, sino literal, podemos afirmar: «No juzgué que yo sabía algo entre vosotros, sino a Jesucristo, y a éste Crucificado»¹⁶; por cuanto Cristo Crucificado, sea formalmente, sea por modo de connotación, incluye todas las demás materias sagradas. San Buenaventura escribió un opúsculo «sobre la reducción de las artes a la teología»; no sería difícil que se escribiese un tratado «sobre la reducción de la teología a la ciencia del Crucificado», la cual se podría llamar, no inadecuadamente, «Estaurosología», ya que alguien llamó a los devotos del Crucifijo «estaurófilos»¹⁷.

3. Delimitación del tema

Baste este breve esbozo de la importancia del estudio de la Pasión. Ahora nos proponemos exponer su programa, el cual demostrará la importancia y la excelencia de su estudio más que todo otro raciocinio. Entre los distintos significados admitidos del vocablo «estudio», atraen nuestra atención especialmente cuatro.

En primer lugar «estudio» se emplea para designar la atención intelectual; de ahí el estudio del derecho, de la filosofía, etc.¹⁸ En segundo lugar significa la devoción, que es «el estudio y la voluntad con la cual nos dedicamos a alguna cosa y como que nos consagramos a ella»¹⁹. En tercer lugar significa la inclinación, el gusto, el amor que predomina; así se dice: «me apasiona la historia, la caza, la oratoria», etc.²⁰ Por fin, en cuarto lugar, expresa la intención del ánimo, o la diligencia y el celo por realizar alguna cosa; en este sentido escribe Cicerón: «el estudio es la ocupación asidua y vehemente del ánimo en una cosa, hecha con una gran voluntad»²¹. Nos interesa hablar acerca del estudio de la Pasión en estas cuatro acepciones, comenzando por la primera, e.d., por el estudio intelectual, que constituye la finalidad principal de esta nuestra carta.

4. Amplitud de este estudio

En realidad no acometemos una tarea nueva. «Atraídos por el imán de la Cruz, se han acercado a ella casi incontables hombres, para investigar su misterio y para conocer sus causas con sus consecuencias... De ahí que la literatura de la Pasión se haya hecho la más rica y que aumente de día en día»²².

Lo que los demás hombres consideraron solamente bajo uno u otro punto de vista, nosotros lo tenemos que considerar y meditar desde todos. Al Cardenal Wiseman se ha atribuido aquel dicho: «cada uno debe de conocer algo de todas las cosas, pero todo de alguna cosa»²³. Si, pues, nosotros conviene que sepamos todo de alguna cosa, ¿no es de aquella de la cual tenemos el nombre, e.d., de la Pasión de Jesucristo? Lo que sin embargo no se ha de entender de tal modo que nosotros hayamos de agotar el estudio y leer todos los libros acerca de la Pasión, «ya que su número es incontable»²⁴; sino que lo que en esas obras se contiene específicamente, lo tengamos conocido y examinado. Siendo, pues, la «literatura» de la Pasión tan rica, por esta misma abundancia y amplitud, no existe un «compendio», que sea como un comentario o resumen que pueda servir para el estudio de la Pasión. Hay una obra, editada el año 1618 en Venecia²⁵, que para aquel tiempo era bastante completa, en la cual la Pasión se dividía en 51 puntos o misterios, y para cada uno de ellos se propone: 1) una descripción profética tomada del Antiguo Testamento; 2) una narración histórica tomada de los Evangelios; 3) una declaración de las cosas más notables; 4) una investigación de las causas del mismo misterio; 5) una meditación piadosa; 6) asimismo una meditación sobre la compasión de la Santísima Virgen María correspondiente al mismo misterio; 7) tres aplicaciones morales correspondientes a los tres grados: vía purgativa, iluminativa y unitiva; 8) alguna obligación piadosa o ejercicio de virtud correspondiente al misterio; 9) algún ejemplo histórico o de la vida de los Santos; 10) finalmente una descripción e historia de los instrumentos de la Pasión.

Sin embargo, además de que esta obra actualmente apenas se puede encontrar y en algunos puntos aparece ya obsoleta, hoy se la consideraría incompleta en relación a la moderna literatura de la Pasión. Hemos hecho mención de esa obra para que se vea que la idea de un compendio o suma de la Pasión no es nueva, y que tampoco en la época actual se puede conseguir una obra semejante completa en todas sus partes. Así las cosas, tenemos que tomar otro camino, cuya naturaleza y razón de ser aparecerá claramente en nuestra exposición, a la cual precederán algunas premisas en torno a la iniciación del estudio que se debe realizar en el alumnado y en el noviciado.

5. Preludio al mismo estudio

Aunque el estudio metódico de la Pasión tenga que comenzar en el curso filosófico, según el decreto XVII del Capítulo General XXXI -ya que es casi imposible que en todas las materias de los cursos inferiores se pueda llevar un método uniforme en todas las provincias-, sin embargo ya en el alumnado, y con más razón en el noviciado, hay que poner los comienzos y los fundamentos. Se deja a los superiores inmediatos buscar el modo mejor posible para aplicarlo al alumnado, especialmente con lecciones oportunas y con exhortaciones acomodadas; sin embargo juzgamos que es útil sugerir el modo de realizarlo para el tiempo del noviciado, con el fin de obtener el mismo efecto

con gran fruto. El Código del Derecho Canónico prohíbe que los novicios «se entreguen expresamente a los estudios de las Letras, de las Ciencias y de las Artes»²⁶; esta prohibición fue confirmada por el Sumo Pontífice Pío XI en su Carta del día 19 de marzo de 1924, en la cual dice claramente que los novicios se han de dedicar exclusivamente a la vida espiritual «alejados de los estudios de cualquiera de las materias y de las diversiones». Con esto se deroga el Decreto de la Sagrada Congregación de Religiosos²⁷ que proponía que, durante el noviciado, se debía de emplear algo de tiempo para dedicarlo a los estudios de Letras. Sin embargo no se excluye absolutamente una ejercitación intelectual moderada, como anotan comúnmente los intérpretes del Código de Derecho Canónico²⁸.

Por lo mismo la prescripción siguiente de nuestra Regla aparece legítima y muy recomendable: «Por cuanto en el año de probación los novicios se dedican con particular empeño a la perfección del espíritu, en un día cualquiera, después de la oración de la mañana y de la Misa, y por la tarde, después de la recitación del Rosario, se haga una explicación de algún libro sagrado, especialmente del Nuevo Testamento, al menos durante media hora, de la cual explicación los novicios mismos pueden sacar alguna meditación piadosa o reflexión»²⁹. Como la Regla -según se deduce del contexto- prescribe esto más por razón de la piedad que por razón de la ciencia, nosotros hemos querido con mucho interés, teniendo también en cuenta la mente del decreto del año 1910, que tal ejercicio diario «responda a la naturaleza de la Congregación», e.d., que se dirija totalmente al conocimiento de la Pasión de Jesucristo. Por lo mismo se seleccionen aquellos pasajes del Nuevo Testamento que tratan más de cerca la Pasión, o bien tomando separadamente los cuatro Evangelios, o preferiblemente con una concordancia o «Diatessaron», de los cuales se tienen ediciones muy cómodas³⁰.

Para los maestros será de máxima utilidad el Diatessaron o Concordancia de los Evangelios del Card. Lépicier, vol. IV, desde la historia de la Pasión, etc., y el Evangelio de la Pasión, de Bover³¹, los cuales ofrecen explicaciones de la máxima importancia. Como por la tarde hay costumbre de explicar algún otro libro devoto, y especialmente las lecciones del Breviario, también de estas lecciones se deben elegir las que se refieren a la Pasión, como los Oficios de la Pasión de Nuestro Señor Jesucristo y de la Virgen Dolorosa, con los himnos respectivos³². Así, pues, los novicios se empaparán de aquel espíritu con el cual estaba movido el Coh. Galileo Nicolini cuando decía: «Nosotros los Pasionistas debemos conocer la Pasión de Jesús; de otro modo, ¿cómo podremos exponerla y predicarla?; y con el mismo espíritu con el que muchas veces durante el día saludaba a la Virgen Dolorosa con aquellas palabras de San Buenaventura: «¡Ave, María, llena de dolores!»

6. Programa para un estudio sintético

Pasado el noviciado, junto con el de la filosofía, los jóvenes deben emprender el estudio metódico de la Pasión, que ha de durar ocho años: desde el principio de la filosofía hasta finalizar la Sagrada Elocuencia. Si existiese algún comentario conveniente, o en algún momento se hiciese, podría dividirse cómodamente en ocho secciones, independientemente de las otras materias que se han de proponer. Mientras tanto, habrá que ensayar otro camino, que es el que ahora trataremos de exponer.

Dividimos el estudio de la Pasión en dos períodos: sintético y analítico, según el sentido que tienen estas palabras y que inmediatamente aclararemos. En primer lugar ayudará considerar la Pasión del Señor de un modo global, y conocer complexivamente (síntesis) el tema, y después analizar detalladamente los misterios (análisis). Pues de la Pasión se puede decir lo que San Agustín decía de la Sagrada Escritura: «Será un muy ingenioso investigador de la Sagrada Escritura el que primeramente la haya leído entera y la haya conocido, si no con el entendimiento, si al menos con la lectura»³³. Será muy útil a los jóvenes el que conozcan toda la Pasión nítida y ordenadamente, antes de que se le superponga a este conocimiento general una innumerable variedad de cuestiones y circunstancias, a las que da ocasión el estudio analítico. Por lo mismo, durante los dos o tres años del curso filosófico se les debe exponer un tratado histórico conveniente de la Pasión de Cristo y de la Compasión de la Santísima Virgen³⁴.

Cada viernes, además de la lección breve de la materia correspondiente, se tendrá esta lección histórica, de modo que el estudio general de la Pasión de Cristo y de la Compasión de la Santísima Virgen se extienda a todo el curso de filosofía. El paso de la Pasión del Hijo a los Dolores de la Madre se hará con una lección sobre los dolores interiores de Nuestro Señor Jesucristo, de los cuales el más penoso provenía de las tristezas de su queridísima Madre. Como muy bien dijo el P. Faber, había como una especie de reciprocidad, en virtud de la cual la Pasión de Cristo y la Compasión de su Madre eran simultáneamente causa y efecto. La Pasión del Hijo llenaba de amargura el Corazón de la Madre, y al mismo tiempo la Compasión de la Madre era el principal elemento de la Pasión del Hijo³⁵. Pero si el libro que usan los estudiantes no trata con suficiente extensión de los dolores internos de Cristo, sea en su agonía en el Huerto, sea en su Cuarta Palabra en la Cruz, el profesor podría suplir la materia consultando en los respectivos lugares tanto a los sagrados intérpretes cuanto a otros autores³⁶.

En cuanto se refiere al estudio de los dolores y de la Compasión de la Santísima Virgen, pueden servir perfectamente como textos los tratados de San Alfonso³⁷, de Thiepolo³⁸, de Bossuet³⁹, y de Arturo Devine⁴⁰. El profesor consultará además, no sin fruto, las obras del P. Faber⁴¹ y de Dragoni⁴².

7. Programa para estudio analítico

Después de que los jóvenes hayan adquirido un conocimiento sintético durante el curso filosófico, tienen que consagrarse al estudio analítico durante el curso teológico; es decir, se esforzarán por adquirir un conocimiento de conjunto de aquellas materias que nuestra mente puede considerar en la Pasión del Señor, sea en el orden especulativo, sea en el orden práctico. El estudio de estos temas, como seguidamente indicaremos, se inserta perfectamente dentro del resto de las disciplinas eclesíásticas, de tal modo que todas puedan aportar los frutos de la Pasión, y toda nuestra erudición se perfeccione y corone con la devoción hacia Jesús Paciente.

Antes de que tratemos de cada una en particular, parece que se debe subrayar que toda la materia de este estudio se puede dividir en dos partes: a) la Pasión de Cristo en el orden especulativo como un hecho histórico y como objeto de la Teología; b) la Pasión de Cristo en el orden práctico como principio, documento y fermento de la vida cristiana, en sus actos múltiples y en sus circunstancias. Cada una de estas partes

proporciona materias para varias subdivisiones, de las cuales proponemos solamente las siguientes, no como exclusivas y adecuadas, sino como suficientes y acomodadas al efecto de su inserción dentro del programa general de los estudios.

8. La Pasión en el orden especulativo

a) 1. Exégesis de la Pasión, o de las figuras y profecías de la misma en el Antiguo Testamento, y su narración en el Nuevo Testamento. Sobre la cronología de la Pasión. La arqueología. La topografía. El proceso de Nuestro Señor Jesucristo bajo el aspecto jurídico. Sobre las personas del drama y sobre otros temas afines. Sobre la interpretación parenética de la Pasión en las cartas de San Pablo (que también pertenece al orden práctico).

2. Teología dogmática de la Pasión. Sobre Cristo Crucificado como Sacerdote, como Cabeza de la Iglesia, como Rey y como Juez. Sobre las consecuencias de la Pasión o sobre el culto del Sacratísimo Corazón de Jesús, culto al Santísimo Rostro de Jesús, culto a la Preciosísima Sangre, culto a las Cinco Llagas, culto a la Verdadera Cruz y culto a las otras reliquias de la Pasión. Sobre la Compasión de la Virgen María como Corredentora. Sobre la Pasión en relación a la gracia, a los sacramentos en general, y especialmente a los sacramentos del Bautismo, Penitencia y Eucaristía; y del mismo modo en relación a los Sacramentales y a las Indulgencias.

9. La Pasión en el orden práctico

b) 3. La Pasión en relación a la Teología moral, tanto en general, en cuanto al bien que hay que realizar y al mal que hay que evitar, como en particular en cuanto a las obras de piedad y devoción, como el ejercicio del Vía Crucis, de la Hora Santa, del culto al Corazón de Jesús, al Rostro Santo, a la Preciosísima Sangre, a las Cinco Llagas y a los Siete Dolores; los misterios dolorosos del Santo Rosario, las peregrinaciones piadosas; consecuencias prácticas de la doctrina dogmática sobre los Sacramentos, especialmente de la Eucaristía como sacrificio y como sacramento, de los Sacramentales y de las Indulgencias. Asimismo en cuanto a las Obras de Misericordia.

4. Parenética de la Pasión, o sobre la Pasión en relación a la vida espiritual, según los principios de la Teología ascético-mística, según el apóstol San Pablo, y según San Pablo de la Cruz.

5. Sobre la Pasión en los Padres de la Iglesia.

6. Sobre la Pasión en las oraciones litúrgicas y en los ritos sagrados.

7. Sobre la Pasión en relación a la historia eclesiástica, e.d., la Pasión de Cristo en su Cuerpo Místico; historia de la devoción hacia la Pasión; su manifestación en la vida de los Santos, en las expediciones de los Cruzados y en el culto de los Instrumentos de la Pasión; en los ejercicios piadosos, en las asociaciones, en las Órdenes, en los milagros, en los santuarios y en las misiones; asimismo en las leyendas, en el arte, e.d., en la

pintura, escultura, arquitectura, en la poesía, teatro, numismática, heráldica, onomástica, gnómica, bibliografía, etc.

8. La Pasión en la música religiosa y especialmente en la música litúrgica.

9. La Pasión en relación a la oratoria, e.d., en el ejercicio de la Sagrada Elocuencia.

10. Inclusión dentro del programa de estudios

En este esquema se reconoce bastante bien qué entendemos por inserción de este estudio en el programa general, y en qué lugares se deba efectuar. Solamente queremos notar que el estudio de la Pasión se ha de incorporar, en primer lugar, allí donde se preste una ocasión para tal estudio y en cualquier parte de la asignatura. Por lo mismo la exégesis de la Pasión y la teología se pueden comenzar en el segundo año de teología, ya que la teología fundamental y la introducción general a la Sagrada Escritura apenas dan lugar a la misma. En cuanto a la Pasión en relación a la historia eclesiástica, se debe tratar cuando se estudie tal materia. Al hacer una breve exposición de cada una de las partes, según la norma que se siga entre los profesores y los estudiantes, y según convenga, algunas cosas se pueden estudiar más ampliamente, para conseguir un efecto, «aunque no definitivo, sí al menos sugerente»⁴³, por usar una feliz expresión que alguien dijo; y se pueden hacer indicaciones bibliográficas como ejemplo a seguir, más que como preferencia o recomendación, ya que existen otras obras excelentes en diferentes idiomas⁴⁴.

11. Exposición exegética de la Pasión

La exégesis de la Pasión está tan ampliamente clara, que por ella el estudio de la Sagrada Escritura casi se puede convertir en estudio de la Pasión. Lo que por otra parte conviene perfectamente con los consejos que dan en este tema los peritos, según los cuales «es oficio de cada uno buscar en la lectura de los libros lo que más convenga con su institución particular, con su doctrina, con su razón vital y con las obligaciones de su estado»⁴⁵. «Por lo demás el modo más apto de adelantar mucho en la inteligencia de las Escrituras es conocer alguna parte de ellas completamente y en profundidad; ya que toda la Sagrada Escritura está animada por el mismo espíritu y, con admirable unidad, esto resplandece desde el libro de Génesis hasta el Apocalipsis, lo que se aprende con el estudio de alguna de sus partes, ayudará muchísimo para la inteligencia del resto de ellas»⁴⁶.

Mucho más se ha de decir esto de Jesús Paciente, predicado como «prólogo, epílogo, resumen y suma de las Sagradas Escrituras»⁴⁷, de tal modo que San Jerónimo escribió sin dudar: «La ignorancia de las Escrituras es ignorancia de Cristo»⁴⁸: o, según la expresión del P. Gregorio de Jesús y María, O.S.A.: «La ignorancia de la Pasión de Cristo es la ignorancia de todas las Escrituras»⁴⁹.

Con justa razón, pues, el estudio de la Sagrada Escritura todo entero se ha de dirigir al conocimiento de Jesús Paciente. Y como podemos empezar por los tipos y figuras de Cristo Redentor, no faltan autores que han tratado ampliamente de estas cuestiones,

entre los cuales sobresale el P. Serafín, en su «Prontuario de la Pasión», donde explica con palabras de los SS. Padres ya sea lo que se refiere a la Pasión en general, ya sea lo que se refiere a cada uno de sus misterios.

De estas cosas también disertan Thiepolo⁵⁰, Van Steenkiste⁵¹, Maas⁵², P. Cuthberto⁵³, etc. San Juan Crisóstomo afirma sobre las Profecías que «en todas las profecías de la Escritura subyacen dispersos los misterios de la Cruz»⁵⁴. Del mismo modo también exponen los autores arriba recordados las Profecías⁵⁵. A la exégesis de la Pasión -que según nuestro parecer los que mejor la tratan son Van Steenkiste⁵⁶ y Groenen⁵⁷- hay que adelantar algunas nociones generales (a no ser que ya hubiesen sido adquiridas en la historia de la Pasión, o en el estudio sintético); e. d. hay que adelantar algunas nociones bastante completas: 1º) En cuanto a la cronología de la Pasión, e. d. el año y el día en el que tuvo lugar; para esto hay que consultar a Fonck⁵⁸, Van Steenkiste⁵⁹, Groenen⁶⁰ y a los mejores intérpretes y escritores de la vida de Nuestro Señor Jesucristo. 2º) Acerca de la topografía, o de los lugares en los que se realizaron los misterios principales de la Pasión, de los cuales hablan Ponce⁶¹, Bover⁶², Martin (Friedlieb)⁶³, Tissot⁶⁴, Coulomb⁶⁵; además de los «Itinerarios» de Tierra Santa, como el del P. Bernabé Meisterman, de los profesores de Nuestra Señora de Francia, etc. Entre los antiguos mantiene todavía una gran autoridad Quaresmius⁶⁶. 3º) Acerca de la arqueología, es decir, de las cosas, costumbres e instituciones de los lugares y templos en relación a la Pasión; de estas cosas tratan muy bien, además de Fonck, Bover, Tissot, como antes hemos dicho, Friedlieb⁶⁷ y de los antiguos Justo Lipsius⁶⁸.

En cuanto se refiere al proceso de Nuestro Señor, bajo el aspecto jurídico, la oportunidad, incluso la necesidad de tratar de él, proviene de las falsas doctrinas que algunos escritores enseñaron, como Salvador⁶⁹, Stapfer⁷⁰. A los comentarios de estas opiniones expresamente se oponen Chauvin⁷¹, Rosadi⁷², Hoffman⁷³, Leman⁷⁴, Dupin⁷⁵, Chausay⁷⁶.

En cuanto a las personas del drama de la Pasión de Cristo «como todas las hazañas, se reflejó a la vez en los actos exteriores, que constituyen como la trama visible del admirable drama, y se manifiesta en los actores con los afectos internos y pasiones, que alcanzaron en algunos un desarrollo pleno: horrendo en unos, santo y adorable en otros»⁷⁷. De aquí «la necesidad de investigar el ingenio y las costumbres de aquellos que tuvieron parte en la Pasión de Cristo»⁷⁸ «para que se tenga tal concepto de aquellas personas, que sea suficiente en orden a comprender la evolución de las pasiones y se entienda la crisis»⁷⁹. En este asunto el estudioso de la Pasión diseñará las líneas morales de Jesucristo, de la Santísima Virgen y de los Apóstoles, de los Apóstoles Pedro, Juan y Judas, tomando los elementos de los autores ya sean sagrados, ya sean profanos; y lo mismo se hará de los judíos, de los verdugos y de las santas mujeres.

Esto será utilísimo, no solamente para adquirir un conocimiento especulativo de la Pasión, sino también para sacar las aplicaciones prácticas, como se puede ver en Perroy⁸⁰, Benson⁸¹ y Shoupe⁸². De esto también hablan Mir⁸³, Van Steenkiste⁸⁴, Mechineau⁸⁵, Monsabré⁸⁶, Chauvin⁸⁷, Cascioli⁸⁸, Chausay⁸⁹, y el P. Serafín⁹⁰.

Acerca de la interpretación parenética de la Pasión de las Cartas del Apóstol San Pablo, que pertenece propiamente a la exégesis de la Pasión, se tratará más adecuadamente más adelante, cuando hablemos de la parénesis de la Pasión.

12. Teología dogmática de la Pasión

Ahora queremos dirigir nuestro discurso hacia la teología dogmática de la Pasión. El profesor de esta asignatura tiene que poner muy en claro lo que se refiere a la Pasión; esto es de suma importancia, para que se dé un fundamento estable doctrinal a la devoción, que tenemos que cultivar en nosotros y en los demás. Por lo mismo a él competirá completar o suplir las cosas que falten en el manual escolástico, o aquellas que no se exponen suficientemente; lo que se debe de hacer sobre todo en el tratado sobre el Verbo Encarnado y en el tratado sobre Dios Redentor, donde expresamente se habla de la Pasión.

Y principalmente se ha de tener muy en cuenta lo que sobre esto dicen Santo Tomás⁹¹, Suárez⁹², Billuart⁹³, Jansens⁹⁴ y los más señalados intérpretes de Santo Tomás. Además hay que insistir bastante en el Sacerdocio de Cristo y en su sacrificio en la Cruz⁹⁵, y en la doctrina de Cristo Crucificado como Rey, Juez, y Cabeza de la Iglesia. No sin razón hemos advertido aquí que hay que atribuir a Jesucristo aquella triple prerrogativa de Juez, Rey y Cabeza; con lo cual no queremos decir que esto haya que atribuírselo solo a Cristo agonizante en la Cruz, sino solamente significar que el ejercicio y el derecho se le deben sobre todo por su Pasión, con la cual tienen una relación transcendental, y por lo mismo es obligación del profesor Pasionista explicar clara y perfectamente esto en la materia dogmática.

Una observación semejante se ha de tener ante los ojos también en los otros argumentos de que más adelante hablaremos. Ahora bien, de la doctrina de Cristo como Cabeza de la Iglesia, se han de hacer aplicaciones en otras partes de las disciplinas sagradas, como explicaremos en su debido lugar; todo esto demuestra de modo abundante que hay que tener una inteligencia plena y esmerada de este capítulo. Santo Tomás⁹⁶, Suárez⁹⁷, los Salmanticenses⁹⁸, Anger⁹⁹ y especialmente Pinto¹⁰⁰ explican sabiamente este tema. También lo tratan ampliamente los intérpretes de San Pablo Apóstol, como Prat¹⁰¹, Duperray¹⁰², y asimismo los autores de materias espirituales, p. e. Marmion¹⁰³, Tanquerey¹⁰⁴. También se tiene una exposición apologética en Karl Adam¹⁰⁵. En este sentido hablamos del Cristo místico y del Cristo total, según aquello de San Agustín: «Todo Cristo es cabeza y cuerpo, la cabeza es el Unigénito Hijo de Dios y el cuerpo es su Iglesia, el esposo y la esposa, dos en una sola carne»¹⁰⁶.

Ya antes había escrito San Pablo: «ya él le constituyó por encima de todo Cabeza de la Iglesia, la cual es el cuerpo suyo, la plenitud del que da a ella su complemento total y universal»¹⁰⁷; porque somos miembros de su cuerpo¹⁰⁸, de tal modo que muchos somos un cuerpo en Cristo, cada uno, sin embargo, miembro uno del otro»¹⁰⁹. Acerca de las aplicaciones prácticas de esta doctrina hablaremos en su lugar. Aquí sea suficiente anotar con Pinto «que Cristo Señor no fue Cabeza perfecta de la Iglesia sino por la Cruz y la Pasión... y de aquí que en cualquier parte que recuerda Pablo la cabeza y el cuerpo, y los miembros, no se olvida del tema de la Pasión y de la Cruz»¹¹⁰.

Sobre Cristo Rey y su título de herencia y adquisición, o de la unión hipostática y de la Pasión, se tendrá que explicar esto segundo de un modo especial. El actual oficio litúrgico de Cristo Rey insiste ampliamente en el primer título, pero a nosotros, que nos llamamos «ciudadanos del Gólgota»¹¹¹, el otro nos debe ser más grato. Por otra parte también se toca ampliamente en el mismo oficio litúrgico, especialmente con aquellas

palabras del himno de Maitines: «Doctor, Sacerdote, legislador -Precedes señalado con la Sangre-. En el vestido: Príncipe de los príncipes, Rey de reyes altísimo». Del mismo modo se tienen además alusiones en otros lugares de la Sagrada Liturgia, como en los himnos «Vexilla Regis», «Pange Lingua», etc. De esto habla de modo completo Pinto¹¹², y se puede consultar también con utilidad la revista «la Civiltà Cattolica»¹¹³. Después de que publicó la encíclica «Quas primas» el Sumo Pontífice felizmente reinante, escribieron muy bien a este propósito la revista «Angelicum»¹¹⁴, Zanchetta¹¹⁵, etc.

En cuanto a Cristo Juez¹¹⁶ hay que insistir especialmente en la parte que la Cruz tiene en el ejercicio de esta potestad, y en la razón que Jesús reclamará para sí por su Pasión¹¹⁷.

13. La devoción al Corazón de Jesús

Ahora pasemos a las consecuencias derivadas de la Pasión. Entre las más estimables se cuenta la devoción al Santísimo Corazón de Jesús. La relación entre la devoción al Sagrado Corazón y la Pasión la entenderán fácilmente aquellos que tengan un conocimiento exacto de la primera, pues la razón principal del culto al Corazón de Jesús es la consideración de éste como símbolo del amor «con el que Cristo nos amó y se entregó a sí mismo por nosotros», y fuente de todas las gracias que de allí nos vienen¹¹⁸. Esto también se expresa en el oficio litúrgico del Sagrado Corazón, cuyo Invitatorio ofrece la nota dominante. «Al Corazón de Jesús, herido por nuestro amor, venid, adoremos». Además con la misma expresión está de acuerdo todo el oficio y la Misa. Los autores que tratan teológicamente de esta devoción son muchos, y se encuentran citados en Tanquerey¹¹⁹. Esos autores transmiten ordinariamente la teología de esta devoción o la interpretación más común, a la cual alguien llama «parediense»¹²⁰ para distinguirla de aquella algo más antigua «beruliana» o «eudista». El mismo Señor se la propuso a Santa Margarita Alacoque, y está recomendada encarecidamente por la Iglesia tanto en el oficio litúrgico, como en otros documentos de la Santa Sede. Esta devoción considera al Corazón de Cristo como un símbolo no principalmente del amor, sino de toda la vida interior, del espíritu y de la persona moral de Cristo. Estas dos interpretaciones no son difíciles de conciliar, incluso se completan mutuamente, como se puede apreciar en Bainvel¹²¹.

El P. Grou, de la escuela parediense, escritor eximio, ya había afirmado: «El Corazón de Jesús es su vida interior»¹²². En este sentido la devoción al Corazón de Jesús es como la médula de la devoción a Jesús Paciente, cuyo amor veneramos y cuyo espíritu seguimos. Ambos relucen en la Pasión de un modo superior, aunque puedan considerarse también en la infancia de Jesús.

14. La devoción a la Infancia de Cristo

Incluso la Infancia de Cristo tiene una relación íntima con la Pasión, constatada claramente por las personas piadosas, y que a nosotros -los Pasionistas- no nos es lícito ignorar, y la cual se ha de notar aquí de un modo especial siendo realistas. Hay algunos -según advierte un autor reciente- que unen perfectamente la meditación de la Infancia

de Cristo con la meditación de la Pasión, y los misterios gozosos con los misterios dolorosos¹²³. Lo cual hemos constatado claramente en la vida de San Pablo de la Cruz, nuestro Padre, el cual tenía una especial veneración a la imagen alegórica del divino Infante durmiendo sobre la Cruz¹²⁴. Lo mismo se comprueba en la vida del siervo de Dios Lorenzo de San Francisco Javier, de nuestra Congregación, el cual publicó algunas imágenes alegóricas de Jesús Infante, portando en sus manos el signo de la Pasión. Con razón podemos decir con el P. Faber: «La Pasión es como la atmósfera de la Santa Infancia. A la luz de la Teología y del fuego de la devoción, Belén y el Calvario se unen estrechamente; porque la ciencia de Cristo, infundida desde el mismo momento de su concepción, y su especialísima sensibilidad, nos permiten afirmar: Belén fue como el germen de Getsemaní; y desde la infancia, el Calvario fue el argumento de la vida interior del Corazón de Jesús»¹²⁵. Por lo demás «toda la vida de Cristo fue Cruz y martirio»¹²⁶, como aparece en la piadosa obra del P. Tomás de Jesús, O.S.A.¹²⁷; y es nuestro empeño, de aquellos que nos distinguimos con el nombre de la Pasión, poner muy de relieve e ilustrar la importancia de este aspecto de la vida de Nuestro Señor.

15. La devoción a la Santa Faz

La devoción hacia la Santa Faz del Señor, aunque esté menos difundida, es digna de que atraiga nuestra atención, tanto por su origen y antigüedad, cuanto por su peculiar significado. Pues su origen se atribuye, de algún modo al menos, al mismo Redentor, a través del velo de la Santa Verónica. Cuál sea y cuán antigua la devoción de los fieles a aquella imagen y a sus reproducciones, lo explican de modo excelente, los Bolandistas¹²⁸, los cuales se refieren a la muy devota secuencia de una Misa concreta de la Santa Verónica: «Salve, Faz Santa - De nuestro Redentor, - En la cual brilla la imagen - Del esplendor divino. Impresa en un paño - De candor níveo, - y que fue concedido a la Verónica - Como signo de amor - Salve, Dios del siglo, - Espejo de los Santos, -que desean ver - El Espíritu de los Cielos», etc. Esta devoción, hacia mediados del siglo pasado, por razón del prodigio que sucedió en Roma en la exposición de la «Santa Faz»¹²⁹, recibió un nuevo impulso, especialmente en Francia, por obra de un cierto varón piadoso, Sr. Dupont, que fue denominado «varón santo de Turín». En época más reciente se ha expandido mucho en el mundo después de la exposición de la Santa Sábana de Turín en el año 1898 y la especial aprobación atribuida a Pío X de la «Santa Faz»: procedente de la misma Sábana y pintada por Celina, la hermana de Santa Teresa de Lisieux¹³⁰. En cuanto a la significación de esta devoción, lo mismo que la devoción al Sagrado Corazón, se refiere a toda la persona y fisionomía espiritual de Cristo Paciente, «en cuanto que el rostro es espejo del alma, y expresión sensible del carácter moral de cada uno»¹³¹. «Por lo que se ve se conoce al hombre», según se lee en la Escritura¹³², o como dice el ilustre Jerónimo, «espejo de la mente es el rostro, y confiesan los arcanos de la mente los ojos silenciosos»¹³³. Por lo cual el Rostro Santo se puede considerar no solo en la vía dolorosa, como se representa en el velo de la Santa Verónica, o en el descanso de la muerte, como aparece en la Sábana de Turín, sino incluso en los otros momentos de la Pasión y especialmente en la Cruz. Aunque «solo el ángel de la Pasión podría plasmar la expresión de aquel Rostro divino»¹³⁴, sin embargo muchos artistas, sea con el cincel, sea con los colores, se esforzaron en imprimir uno o varios afectos en el Rostro de Cristo Paciente; los que él expresó en las siete Palabras de la Cruz, que un autor piadoso llama «Los Siete Sacramentos del Crucificado, pues cuantas son las palabras pronunciadas, tantos son los sacramentos»¹³⁵. Como se puede

ver en Hoppenot¹³⁶, los mismos artistas demostraron estupendamente «cómo una imagen puede igualar la fuerza y el vigor de las palabras»¹³⁷.

Lo mismo se puede afirmar de las maravillosas interpretaciones de la imagen del «Ecce Homo», que recibe su valor del Rostro divino. Estando así las cosas, sin dificultad se ve cuán íntimamente esté conectada la devoción al Rostro divino (Santa Faz) con la devoción a la Pasión, de la cual se considera una especie y una parte. De aquí también surge la predilección que hacia ella profesaron algunos santos varones y mujeres, como, p.e., Santa Gertrudis, San Bernardo, el Beato Suso, Santa Teresa de Lisieux, etc.; la cual devoción fue confirmada por algunas concesiones litúrgicas¹³⁸, teniendo en cuenta la declaración de la Congregación del Santo Oficio, del 4 de mayo de 1892. Para mayor confirmación y explicación de estas cosas, se pueden consultar algunos autores como Van Steenkiste¹³⁹, Foucault¹⁴⁰, Janvier¹⁴¹, Glueckselig¹⁴², Calmet¹⁴³, Groenen¹⁴⁴, Janssens¹⁴⁵, Venturini¹⁴⁶, etc.

16. La devoción a la Preciosísima Sangre

La devoción hacia la Preciosísima sangre «es también una especie de devoción hacia la Pasión, o un modo de unir todos los misterios de la Pasión en uno»¹⁴⁷. La Sangre Preciosísima es el precio de nuestra Redención, y el más excelente símbolo, lo que se pone de relieve en primer lugar especialmente en el relativo oficio litúrgico, en cuyo invitatorio se lee: «Venid adoremos a Cristo, Hijo de Dios, que nos redimió con su Sangre». «La teología de la Preciosísima Sangre está unida con estrechos lazos y se asocia con la teología de la Iglesia y de los Sacramentos. En un cierto sentido toda la historia de la Iglesia no es otra cosa que la historia de la Sangre Preciosísima, por cuanto tiene un lugar excepcional en la doctrina de la Redención. Pero en cuanto es una devoción peculiar y distinta, su historia comienza con el Apóstol Pablo, al que con razón se puede llamar el doctor de la Preciosísima Sangre y autor de esta devoción especial, por el entusiasmo con que trata de ella en sus cartas, como de una cosa que le es en extremo agradable a su amor»¹⁴⁸.

Nuestros profesores pueden explicar estas y otras semejantes consideraciones usando la extraordinaria obra del P. Faber, o también la de San Vicente María Strambi¹⁴⁹, Mazzola¹⁵⁰, Janssens¹⁵¹, y del P. Serafín¹⁵².

17. La devoción a las Cinco Llagas

Las Cinco Llagas de Jesucristo son veneradas con una devoción especial y muy antigua¹⁵³; devoción que ha sido sancionada por la Iglesia mediante la concesión de oficio litúrgico y de indulgencias. Por lo demás la mencionada devoción se identifica propiamente con la devoción hacia la Pasión por algunos autores que han tratado de ella expresamente, como Quaresmio¹⁵⁴, Casalicchio¹⁵⁵; mientras que por otros han sido consideradas las Cinco Llagas de Cristo como mansiones místicas y simbólicas; entre éstos se encuentran Auriemma¹⁵⁶, San Bernardo¹⁵⁷, Saint-Jure¹⁵⁸, Janssens¹⁵⁹, y el P. Serafín¹⁶⁰.

18. Los instrumentos de la Pasión

Otra consecuencia del tratado «de Dios Redentor» se refiere al culto de la Verdadera Cruz y de los instrumentos de la Pasión. De esto también se trata en otros lugares del programa bajo el aspecto exegético e histórico.

En cuanto se refiere a la parte dogmática es necesario desentrañar con claridad y defender el culto que se debe a las reliquias de la Verdadera Cruz y a los instrumentos de la Pasión, así como a los Crucifijos y a las imágenes piadosas de Jesús Paciente. De esto tratan los libros de texto escolásticos, y algunos otros autores como Petavio¹⁶¹, Gretser¹⁶², Billuart¹⁶³, el Cardenal Marco Vigerio¹⁶⁴, P. Serafín¹⁶⁵, etc.

19. Otras devociones

Hay además otras devociones hacia los misterios particulares de la Pasión, aprobadas por la Iglesia con la concesión del oficio litúrgico, o bien recomendadas por la piedad de los Santos, como son: la devoción a la oración y agonía en el Huerto, la Flagelación, la Coronación de espinas, los misterios del Vía Crucis (de la cual los Franciscanos recitan un oficio propio), etc.

Para no alargarnos mucho en esto, no vamos a tratar en particular de cada una de estas devociones. Solamente queremos anotar con el P. Faber que «la teología de estas devociones y el comienzo, inauguración y modo de propagarse constituyen como un complemento de los cuatro Evangelios, y son reproducciones ascéticas de las disposiciones internas de Nuestro Señor Jesucristo y continuaciones místicas de su vida». En cuanto a la Iglesia, «tales devociones son manifestación de los afectos internos y de su vida intrínseca»¹⁶⁶. En el mismo autor¹⁶⁷ se puede ver la razón teológica de la variedad y de la multiplicidad de las devociones.

20. Compasión de la Santísima Virgen María

Para completar la teología de la Pasión es necesario tratar también de la Compasión de la Santísima Virgen María. Pues tal fue, para emplear las palabras del Papa Pío X, «la costumbre de nunca dissociar a la Madre y al Hijo, para que a cada uno se le aplicasen las palabras del Profeta ‘mi alma desfallecía en el dolor y mis años en los gemidos’»¹⁶⁸. Cuando, pues, llegó el tiempo último al Hijo, «su Madre estaba junto a la Cruz de Jesús», no solamente ocupada en aquel espectáculo inhumano, sino claramente gozando de que «el Unigénito suyo se ofreciese por la salvación del género humano, y también tanto le compadecía que, si hubiese sido posible, ella habría sobrellevado de mucho mejor grado todos los tormentos que su Hijo padeció»¹⁶⁹.

Por esta comunión de dolores y de voluntad entre María y Cristo «mereció ella hacerse dignísimamente REPARADORA del universo perdido»¹⁷⁰. Y por lo mismo dispensadora de todos los dones que nos adquirió Jesús con su muerte violenta y su sangre; y por aquella comunión de dolores y tribulaciones de la Madre con el Hijo - como decíamos- se le concedió a la augusta Madre que fuese «mediadora y reconciliadora poderosísima de todo el orbe terráqueo ante su Hijo»¹⁷¹. Asociada por

Cristo a la obra de la salvación humana, mereció «de congruo» -como dicen- todas aquellas cosas que Cristo nos mereció «de condigno»¹⁷². Hasta aquí Pío X.

En este sentido con más razón conviene a la Santísima Virgen lo que el Apóstol decía de sí mismo: «cumplo aquello que falta a la pasión de Cristo en favor de su cuerpo que es la Iglesia»¹⁷³. Por su compasión fue nuestra Corredentora y «el cuello de nuestra cabeza por el cual se comunican a su cuerpo místico todos los dones espirituales»¹⁷⁴. Todas esas cosas están expuestas ampliamente en Faber¹⁷⁵, en el Card. Lépicier¹⁷⁶, en Meregalli¹⁷⁷, en Campana¹⁷⁸ y en el P. Serafín¹⁷⁹. Aunque solamente se puedan explicar todas esas cosas de un modo sucinto en la escuela, pero por el lugar que ocupa la devoción hacia la Madre Dolorosa en la Vida espiritual de San Pablo de la Cruz y de San Gabriel, es suficiente razón para que en nuestras escuelas se trate de ello con una mayor amplitud.

21. La gracia en relación a la Pasión

Completado el tratado de Dios Redentor, se pasa al tratado de Dios Santificador, o de la Gracia, que tiene una relación con la Pasión de Cristo que es de la máxima importancia. «Pues toda gracia, y por lo mismo todo movimiento en el orden sobrenatural proviene de Cristo Redentor»¹⁸⁰. En este sentido «de su plenitud todos nosotros hemos recibido»¹⁸¹ y, como dice el Tridentino: «Nadie puede ser justo si no se le comunican los méritos de la Pasión de Nuestro Señor Jesucristo, mientras que la caridad de Dios se difunde por el Espíritu Santo, debido al mérito de la misma Santísima Pasión, en los corazones de aquellos que son justificados»¹⁸². «El mismo Cristo Jesús, como cabeza en los miembros, y como vid en los sarmientos, influye en los mismos justos continuamente la virtud»¹⁸³. Por lo mismo, aunque la pasión no sea la causa formal de la gracia, por su causalidad meritoria, se puede decir metonímicamente y en el sentido del Tridentino que la gracia es como el jugo espiritual y la sangre mística, que se difunde por Cristo Crucificado, como de la vid a los sarmientos y de la cabeza a los miembros, lo cual por esto mismo es llamado por un autor piadoso «subsistencia» del cuerpo místico¹⁸⁴. Todas estas cosas son expuestas más ampliamente por los dogmáticos, cuando tratan de la gracia de Cristo¹⁸⁵.

22. La Pasión y los sacramentos

En cuanto se refiere a los Sacramentos, «es claro que tienen la fuerza especialmente por la Pasión de Cristo, cuyo poder de algún modo se une a nosotros por la recepción de los Sacramentos, en señal de lo cual manó agua y sangre del costado de Cristo pendiente en la Cruz; de estas señales una pertenece al Bautismo y la otra a la Eucaristía, que son los principales sacramentos;... el poder de remitir los pecados pertenece de un modo especial a la Pasión del mismo Cristo;... y por lo mismo la fuerza de los Sacramentos (Bautismo y Penitencia) que se ordena a quitar los pecados, principalmente proviene de la fe en la Pasión de Cristo»¹⁸⁶. Además todo «sacramento es signo conmemorativo de lo que precedió, e.d., la Pasión de Cristo, y demostrativo de lo que en nosotros se realiza por la Pasión de Cristo, es decir la gracia»¹⁸⁷. Todas estas cosas se encuentran ampliamente explicadas en los autores Billuart¹⁸⁸, Hugon¹⁸⁹, Billot¹⁹⁰, Van Noort¹⁹¹, Pesch¹⁹², Haine¹⁹³, etc.

23. La Eucaristía: Memorial de la Pasión

Cuanto precede declara de modo cumplido y abundante la razón de nuestro estudio en cuanto a los Sacramentos en general, y particularmente en cuanto al Bautismo y a la Penitencia. Resta que exponamos algo sobre la Eucaristía, que en fuerza de la institución es un memorial especial de la Pasión, por cuanto «Nuestro Señor, para dejar a la iglesia un sacrificio visible, con el que se representase aquel cruento que se realizó en la Cruz, y para que permaneciese su memoria hasta el final del mundo, instituyó una Pascua nueva, que había de ser él mismo inmolándose por la Iglesia a través de los sacerdotes con signos visibles, en recuerdo de su paso de este mundo al Padre, cuando por la efusión de su sangre nos redimió y nos liberó de la potestad de las tinieblas, y nos pasó al reino suyo»¹⁹⁴. «Por lo mismo la Eucaristía primeramente tiene que ser considerada como sacrificio, pues como tal, precede a la Eucaristía como sacramento, o en cuanto ordenada a la participación de la víctima inmolada»¹⁹⁵. «Lo que también insinúa suficientemente o lo supone Santo Tomás, donde explica que el rito de este sacramento consiste en la inmolación de Cristo»¹⁹⁶. De la relación de esta inmolación o sacrificio eucarístico al sacrificio de la Cruz y de la Pasión tratan ampliamente los autores, para que sea necesario añadir aquí algo más¹⁹⁷. La Eucaristía, pues, tiene también como sacramento una relación estrechísima, por cuanto consiste en la participación de la hostia o víctima inmolada¹⁹⁸. Por lo mismo la esencia de este sacramento es puesta por Billuart «en la cosa que permanece de la acción sacrificadora»¹⁹⁹. En realidad, por la fuerza de las palabras, Cristo se hace presente en la Eucaristía en estado de inmolación, que connota no solamente toda la liturgia incruenta de la Misa, sino también aquella cruenta de la Pasión. Por lo mismo, un piadoso escritor, con una metáfora tomada de las ofrendas pacíficas de la antigua ley²⁰⁰, llama a la Eucaristía «los postres de la cruz, cocidos en el horno de la cruz, tostados en la parrilla de la cruz, asados en la sartén de la cruz»²⁰¹. En el mismo sentido los Padres proponen el alimento eucarístico como participación del sacrificio cruento, como abundantemente demuestra De la Taille²⁰². «Nosotros nos alimentamos de la cruz del Señor porque comemos su mismo cuerpo», dice San Agustín²⁰³. Y en otra parte: «nosotros recibimos la luz comiendo y bebiendo al Crucificado»²⁰⁴. Asimismo muchos autores hablan del pan eucarístico y de la carne de Cristo «como cocida y asada en el fuego de la Pasión»²⁰⁵. Sea suficiente lo que hemos indicado para la teología dogmática. De las consecuencias morales de esta misma doctrina, y de las derivaciones ascéticas y espirituales, diremos algunas cosas más adelante, en su propio lugar.

24. La Pasión y los Sacramentales

Ahora ya podemos tratar de los Sacramentales, cuya relación genérica con la Pasión consiste en que reciben su eficacia en virtud de la Iglesia que obra, «fundamentada en el sacramento de la Cruz de Cristo», como dice San León²⁰⁶. La Iglesia, en efecto, instituyó los Sacramentales para distribuir más ampliamente de la fuente que mana de la Cruz también por medio de los «sacramentos menores»²⁰⁷, como se llaman en los autores antiguos²⁰⁸. Por medio de los Sacramentales, además, tienen una relación especial con la Pasión algunas ceremonias y oraciones litúrgicas de la Misa y del Oficio Divino, las bendiciones de la Cruz que se contienen en el Ritual; y en primer lugar, el

mismo signo de la Santísima Cruz. De la Pasión en la Liturgia trataremos en su lugar; aquí solamente proponemos la siguiente indicación en cuanto al signo de la Cruz. El conocido versículo mnemotécnico cuenta el signo de la Cruz entre los sacramentales: «Cruz, agua, nombre, comer, ungir, jurar, bendecir»²⁰⁹. Este signo se toma «para que sirva de memoria de la Pasión de Cristo, y aparezca públicamente que nuestra confianza está puesta en Cristo, y que nosotros nos gloriamos en su Cruz. Esto fue confirmado con los muchos milagros que son narrados por los Padres y se leen en las actas de los Mártires y de los Santos»²¹⁰.

25. La Pasión y las indulgencias

Las indulgencias también tienen que referirse a la Pasión de Cristo, porque sus satisfacciones constituyen la principal y esencial parte del tesoro de la Iglesia, del cual provienen las indulgencias. Como elegantemente escribió Sertillanges: «El sacrificio de la Cruz fue la primera indulgencia ganada en favor nuestro, y de ella se derivan todas las otras. Visitando el Calvario, enumerando el Rosario de Dolores, llevando el Escapulario de la Cruz, aprendiendo la oración de las Cinco Llagas, dando, por fin, la limosna de sangre al sediento de la tierra, Cristo ganó una indulgencia plenaria, y sus imitadores aumentaron el tesoro, «completando aquello que falta a los padecimientos de Cristo en favor de su cuerpo que es la Iglesia», como dice el Apóstol²¹¹. Eso mismo lo había expuesto ya Clemente VI en la Constitución «EL Unigénito Hijo de Dios» («Unigenitus Dei Filius»), en la cual explica que el tesoro de la Iglesia consiste primariamente en la efusión superabundante de la sangre derramada por Cristo en favor del género humano²¹². Pero la distribución de ese mismo tesoro se funda en la doctrina del Cuerpo Místico, por cuanto por la Redención (en la Pasión) cada uno somos miembros de Cristo y uno de otro²¹³. Nos abstenemos de citar otros autores, por cuanto se trata de una materia que aparece en casi todos los manuales escolásticos.

26. La ética de la Pasión

Ahora pasamos a la Pasión en el orden práctico, y en primer lugar a la Pasión en relación con la Teología moral, o «las doctrinas acerca de las virtudes y obligaciones cristianas, que el hombre debe cumplir para obtener el fin supernatural»²¹⁴. Acerca de ello escribió San Pablo de la Cruz en el cap. 1º de las Constituciones «que esta saludable y provechosa meditación (de la Pasión) es, en verdad, eficacísima para apartar a los hombres de la maldad y llevarlos a la perfección cristiana a que aspiramos». Y en efecto, «en su Pasión Jesucristo nos da todos los ejemplos, todos los documentos, todos los auxilios que necesitamos para discernir el bien del mal, para huir de esto y para hacer aquello, para vivir rectamente y conseguir la vida eterna»²¹⁵. Esto lo demuestra más ampliamente el P. Janvier en la obra que hemos citado, no solamente tomando ocasión de uno u otro texto de las instrucciones morales, como había hecho, p.e., Scalabonius, en su obra que por otra parte es de una erudición admirable²¹⁶ sino sopesando los principales principios y fundamentos de la vida moral en la misma Pasión, de tal modo que aparezca lo que escribió otro autor: «que la Pasión es la ética del Evangelio puesta por obra»²¹⁷. También el Catecismo Romano enseña esto: «de verdad podemos decir que nuestro Salvador expresó en sí mismo todas aquellas cosas

en un día de la Pasión, e.d., todos aquellos preceptos de vida que nos enseñó durante todo el tiempo de la predicación con palabras»²¹⁸.

27. La Pasión y la Teología Moral

Además de aquella relación general entre la Pasión y la ética cristiana, se pueden referir especialmente a la Pasión otras muchas cosas que se tienen en la Teología moral. El piadosísimo autor de la obrita que lleva por título «Stimulus amoris», (que durante mucho tiempo, se había contado entre las obras de San Buenaventura, y que probablemente fue escrita por Jacobo de Milán)²¹⁹, considera en la Pasión los preceptos del Decálogo, las virtudes teológicas y morales, los dones y los frutos del Espíritu Santo, las ocho bienaventuranzas, etc.²²⁰ Eso, sin embargo, quizá pudiera parecer rebuscado; por eso nosotros proponemos más bien las cosas más fáciles, p.e., los Sacramentos y los Sacramentales, las indulgencias, los ejercicios de piedad, las obras de misericordia, y otras cosas que el «amor muy ingenioso»²²¹ quizá pueda encontrar. En cuanto a los Sacramentos, los Sacramentales y las indulgencias, aquí solamente advertimos en el orden práctico que el teólogo moralista tiene que considerar aquellas cosas que hemos indicado en torno a esos temas en lo referente a la Teología dogmática. Sobre la Eucaristía especialmente se note aquí que también se tiene que referir lo que diremos de ella posteriormente, donde hablaremos de la Misa y de la Comunión respecto a la vida espiritual. Acerca de los ejercicios de piedad tratan los moralistas donde hablan de la virtud de la religión y de la oración, e.d., del primer precepto del decálogo²²². Es conveniente que los nuestros (Pasionistas) traten allí un poco más ampliamente de las cosas que se refieren a la Pasión, cuales son, p.e., los ejercicios del Vía Crucis y de la Hora Santa, devociones al Corazón de Jesús, la Santa Faz, la Preciosísima Sangre, las Cinco Llagas y los Siete Dolores, los misterios dolorosos del Rosario, las peregrinaciones piadosas, etc.²²³ Por cuanto se refiere a las peregrinaciones, algunos teólogos tratan de ellas como de actos de religión²²⁴. Por lo mismo en las regiones donde se visita con frecuencia algún santuario de la Pasión, conviene que los nuestros (Pasionistas) consideren la cosa también teológicamente²²⁵. Sobre otras devociones arriba enumeradas solamente notamos en relación a la práctica, que es de lo que aquí tratamos, las cosas que antes hemos indicado de un modo especulativo. Del Oficio Divino se tratará donde se hable acerca de la Liturgia; y de la meditación se tratará donde se hable de Teología espiritual. Resta que digamos algo en especial sobre el Vía Crucis, la Hora Santa y las Obras de Misericordia.

28. Las estaciones del Vía Crucis

La Santa Regla impone a nuestros misioneros (Pasionistas) que «no se contenten con exhortar solo a las gentes a que mediten devotamente los misterios de la Vida, Pasión y Muerte de nuestro Señor Jesucristo; denles también oportunas instrucciones»²²⁶. Para este fin, entre otros, un medio muy apto es el ejercicio del Vía Crucis, porque está acomodado a la captación de todos y ha sido altamente recomendado por los Romanos Pontífices, especialmente por Benedicto XIV, «ya que es tanta la fuerza de la Pasión, de la Cruz y de la muerte de Jesucristo, que no se encuentra ningún remedio tan eficaz para curar las llagas de la conciencia..., para purificar la mirada de la mente y para inflamar en el amor divino»²²⁷, «y ninguna práctica, después de los Sacramentos y los actos

litúrgicos, es más útil para nuestras almas, que el devoto ejercicio del Vía Crucis»²²⁸. Por eso el Capítulo General XXXI encomendó dicho ejercicio para que lo promoviesen nuestros misioneros (Pasionistas), según el ejemplo del Fundador²²⁹; lo que de tal modo fue imitado por los nuestros (Pasionistas) de América del Norte, que se conocen las parroquias donde han predicado la santa misión por la frecuencia del ejercicio del Vía Crucis. Los autores exponen el Vía Crucis no solamente según su sentido literal, sino también según su sentido místico y alegórico, entre ellos Venturini²³⁰, Ardito²³¹, Marmion²³², etc. Hacemos mención de la interpretación casi esotérica que propone Cordelier²³³, y que suscita la curiosidad y la erudición más que la piedad y la devoción. Sobre la historia del mismo ejercicio del Vía Crucis volveremos a tratarla en otro lugar.

29. El ejercicio de la Hora Santa

El ejercicio de la Hora Santa, con espíritu de reparación y de amor hacia nuestro Señor Jesucristo en Getsemaní, tuvo origen en la revelación a Santa Margarita Alacoque, cuya práctica piadosa «no solamente aprobó la Iglesia, sino que la enriqueció con copiosas gracias espirituales»²³⁴. De todos es conocido que Santa Gema Galgani frecuentó este mismo ejercicio, con un grandísimo fruto espiritual, como se puede ver en su «Vida». De la Hora Santa tratan muchos libros y autores, p.e., P. Mateo Grawley²³⁵, Pourrat²³⁶, etc.

30. Las obras de misericordia

Los moralistas tratan de las obras de misericordia cuando exponen la caridad hacia el prójimo, y bajo las obras de misericordia se puede comprender también la caridad hacia las almas del Purgatorio²³⁷. Además enseñó, p.e., la Beata Bautista Varani que Cristo en su Pasión, y especialmente en Getsemaní, sobrellevó mentalmente las molestias y todos los dolores de su Cuerpo Místico que se sufren en esta vida y en el Purgatorio, de tal modo que en este sentido se puede interpretar la profecía de Isaías: «En verdad él soportó nuestras enfermedades y llevó sobre sí nuestros dolores»²³⁸. Lo mismo enseñan Pacciucchelli²³⁹, Pinto²⁴⁰, Nieremberg²⁴¹, Cornelio a Lapide²⁴², el cual dice: «pues todos los dolores que toleraron o toleran los elegidos pasaron por aquella sagrada Humanidad»; y por lo mismo así podemos interpretar aquello de Cristo: «cuantas veces hicisteis esto a mis hermanos más pequeños, a mí me lo hicisteis»²⁴³. Será de provecho enseñar doctrina a los nuestros (Pasionistas), para que ellos propongan la compasión hacia Jesús Paciente como motivo de compasión hacia el prójimo.

31. Parenética de la Pasión

Ahora pasamos a la parte principal del estudio práctico de la Pasión, e.d., a la doctrina parenética de la Pasión, o sea, a la Pasión como documento, estímulo y ejemplar de la vida espiritual, ya sea ascética, ya sea mística. De aquí que llamemos parénesis de la Pasión, dicho brevemente, a la relación de la misma con la Teología espiritual, que los nuestros (Pasionistas) deben aprender según el decreto XVI del Capítulo General XXXI. Se puede tratar de la parte que ocupa la Pasión de Cristo en la vida ascética y mística, sea de un modo histórico o de un modo doctrinal. Bajo el primer

aspecto trata de ella la historia que llaman de la espiritualidad, que es una parte de la historia de la Iglesia; pero bajo el otro aspecto queremos abordarla aquí, para proporcionar a los profesores y estudiantes de Teología ascética y mística algunas indicaciones y normas. Adelantamos que por lo común se desarrolla en la psicología subjetiva, evocativa, y -como dicen- estructural²⁴⁴ de la vida interior, o cuando se trata de los grados de la oración activa y pasiva, y de la parte que tienen en ella las facultades del alma, la gracia, los dones, etc. Es un estudio, en verdad, necesario y común en todas las escuelas, del cual, sin embargo, no trataremos aquí. Intentamos hablar de la psicología objetiva de la vida interior, es decir, de su curso y argumento, que puede asumir varios aspectos peculiares, según las distintas escuelas «de espiritualidad», p. e. la Benedictina, o la Dominicana, la Franciscana, la Ignaciana, la Sulpiciana, la Salesiana, la Oratoriana, etc.²⁴⁵ Las escuelas que hemos mencionado se pueden definir como «un conjunto o recopilación de doctrinas, sentencias, ejercicios piadosos e instituciones, que el Fundador dejó en herencia a aquellos que siguen su egregia senda, y constituyen la porción de su posteridad espiritual»²⁴⁶. Las predichas escuelas no se adjudican para sí mismas el monopolio de la espiritualidad, sino que constituyen varios aspectos del objeto riquísimo e inexhausto de la doctrina cristiana, y las distintas vías acomodadas a las diversas condiciones de vida y de ánimo, con los cuales se alcanza la perfección cristiana. Entre estas sendas de espiritualidad media la misma relación íntima y analogía que entre las virtudes morales²⁴⁷, en fuerza de la cual el que cultiva perfectamente una, sigue también las demás. Por lo cual insistiendo especialmente en una, y con los medios relativos, no excluimos las otras, sino más bien las suponemos. Ahora bien, nosotros tratamos de hablar de la espiritualidad de la Pasión, que ciertamente siempre existió en la Iglesia, pero cuyo abanderado brillante fue San Pablo de la Cruz, que como herencia espiritual nos transmitió el oficio de alimentarla y fomentarla en la Iglesia. De esa espiritualidad trataremos más ampliamente. Sobre todo en tanto en cuanto la vida interior depende del esfuerzo humano ayudado de la divina gracia. Y en esto hay que adelantar que también en los grados más altos de la vida interior infusa o pasiva, cuya razón no se encuentra en nuestro poder, se constatan intervalos activos, en torno a los cuales se dan muchas recomendaciones que los maestros espirituales nos proponen²⁴⁸. Así Santa Teresa en las Sextas Moradas (del Castillo Interior) que responden a la unión extática y al matrimonio, nos recomienda la consideración de la Pasión, «porque yo sé» -dice- «que esto no te ha de impedir una oración más subida». Otro tanto enseñaba nuestro Santo Legislador (Pablo de la Cruz), como aparece abundantemente en su vida y en su epistolario. Así, pues, cuando tratamos de la espiritualidad de la Pasión, dirigimos nuestra atención a la parte activa, que precede y acompaña a la pasiva. La pasiva, sin embargo, responde por lo general al objeto de la otra, como comprobamos en la vida de los Santos, puesto que Dios se acomoda de tal modo a las disposiciones de cada uno, que se podría aplicar aquí, salvadas las diferencias, aquel axioma: «todo lo que se recibe, se recibe al modo del que lo recibe». Lo que también insinúa Santa Teresa²⁴⁹ a propósito de las llagas de San Francisco (un don pasivo), argumentando desde su devoción activa hacia la Pasión de Cristo.

32. La espiritualidad de la Pasión

Así, pues, expongamos brevemente los principios de la espiritualidad de la Pasión²⁵⁰. Omitiendo deliberadamente las controversias en torno a la distinción entre la ascética y

la mística, nos referiremos a ambas con la única nomenclatura de «Teología de la vida espiritual o de la perfección cristiana»²⁵¹. Esta perfección, según el parecer de los doctores consiste en la caridad, e indirectamente comporta la plenitud de las otras virtudes²⁵²; dicha perfección es el fin de cualquiera espiritualidad, y, atendidas las consecuencias del pecado original, se puede expresar con estas palabras de San Pablo: «despojándoos del hombre viejo con sus acciones, revestíos de Nuestro Señor Jesucristo, del hombre nuevo, que fue creado según Dios en justicia y santidad verdaderas, sabiendo que el hombre viejo fue al mismo tiempo crucificado, de modo que los que viven ya no vivan para sí, sino para aquél que por ellos ha muerto»²⁵³. Así tenemos dos elementos esenciales de la perfección cristiana de los viandantes, el amor y el sacrificio, la primacía de los cuales -no en el orden ontológico o de dignidad, en el cual la caridad sobresale fácilmente-, sino en el orden cronológico y práctico, todavía los autores discuten²⁵⁴. Sea como sea, lo cierto es que los dos elementos se compenetrán mutuamente y deben unirse, puesto que en esta vida no puede existir el amor sin el sacrificio ni el sacrificio sin el amor²⁵⁵. Es más, en proporción directa, las dos cosas se relacionan mutuamente, sea porque el sacrificio es expresión y estímulo del amor²⁵⁶, sea porque «la libertad del pecado y la servidumbre de la justicia» (las cuales comportan la caridad, según la opinión de Santo Tomás)²⁵⁷, conllevan la mortificación y el ejercicio de las virtudes respectivamente. De donde viene el axioma: «Tanto adelantarás cuanta violencia te hagas»²⁵⁸. Como esto es lo constitutivo de la perfección cristiana, hay que ver con qué medios se pueda tomar la Pasión de Cristo para conseguir dicha perfección.

33. La devoción a la Pasión

Ahora bien, el primer medio será una devoción especial hacia Cristo Paciente. La devoción aquí la tomamos no en el sentido propio de los teólogos²⁵⁹, sino en el sentido en el que los escritores de materias espirituales emplean este término. «Se tiene, pues, una devoción especial, cuando -sea por la natural inclinación, índole, tendencia o por unas ciertas asociaciones con la historia íntima del alma o por el impulso de la gracia divina-, nos sentimos fuertemente atraídos sea hacia los misterios peculiares de la vida del Señor, sea hacia algunos atributos de Dios, sea hacia determinados ángeles y santos, más que a otros»²⁶⁰, de tal modo que tengan una parte especial en nuestra vida espiritual. En este sentido se expresan los mejores escritores de la latinidad: «la devoción es el empeño y la voluntad con la cual nos dedicamos y como que nos consagramos a algo». El estudio, pues, en el segundo sentido, es el que indicamos al comienzo de esta carta²⁶¹. Por lo mismo por devoción hacia Cristo Paciente entendemos el afán y la voluntad con que le atribuimos a él un lugar especial en nuestra vida interior, tenida también cuenta de las devociones afines que hemos indicado anteriormente en los números 13-20. He aquí cuál es primer medio de la espiritualidad de la Pasión²⁶².

34. Imitación de Jesús Paciente

El segundo es proponerse imitar a Jesucristo²⁶³, cuya «vida entera fue, en verdad, cruz y martirio»²⁶⁴, pero que resplandecen el amor y el sacrificio en sumo grado en su Pasión, como acicate el más eficaz, «la idea más eminente de todas las virtudes, y el ejemplar más preclaro de la perfección»²⁶⁵. Así como él «nos amó y se entregó a sí

mismo por nosotros como ofrenda y víctima para Dios en olor de suavidad»²⁶⁶, así tenemos que hacer nosotros con él. Esto lo recomiendan frecuentemente tanto los Padres como los escritores antiguos, que llaman a Cristo la regla, el ejemplar que se ha de imitar, revestir, etc.²⁶⁷; así es como San Juan de la Cruz, el Doctor místico, deseaba «padecer y ser despreciado», para imitar de este modo mejor a Cristo Paciente²⁶⁸.

35. Incorporación a Cristo Paciente

El medio tercero será la aplicación de la doctrina del Cuerpo Místico de Jesucristo con el mismo espíritu con el que San Bernardo decía: «Que se avergüence el miembro que se sienta delicado bajo una cabeza coronada de espinas. No es grande un miembro si no padece con la cabeza, con la cual ha de ser glorificado, la cabeza no se encuentra en el reino sin los miembros; si los miembros fuesen conformes a sí mismos y en coherencia con su cabeza, conformes en las costumbres, y coherentes en la fe»²⁶⁹. Así, pues, tenemos que revestirnos de Cristo²⁷⁰, incluso tenemos que ser «Cristos realizados»²⁷¹, esto es, «encarnados en él, para que seamos en él Cristo»²⁷²; no solamente por la obra que opera («ex opere operato») por el Bautismo, sino también por la obra del que obra («ex opere operantis») por el modo de la vida (el Cristiano es otro Cristo); y se seguirá entre nosotros y Cristo Paciente aquella como «comunicación de idiomas», de la cual hablan los autores²⁷³.

36. La meditación sobre Cristo Paciente

Al cuarto medio pertenece nuestra oración mental, especialmente la que se realiza sobre la Pasión del Señor, como enseñan casi todos los escritores de temas espirituales: «los que se alejan de la Pasión, se alejan de la oración»²⁷⁴; «la devoción de la Pasión de Cristo es la mejor línea de reserva de unión con Dios»²⁷⁵. La Pasión de Jesucristo, según una cierta opinión de San Anselmo, es a modo del pan, que se toma con cualquier alimento; esto se refiere al pan diario y al alimento y al viático²⁷⁶, «La Pasión de Cristo es el fundamento y el paso necesario para la contemplación de la elevadísima Divinidad»²⁷⁷. «Nunca he encontrado un alma santa contemplativa (aunque tuve costumbre de encontrarme con muchas) cuyo método ordinario de orar y contemplar no sea el de pensar en la vida, Pasión, virtudes, misterio y ejemplos del Hombre Dios»²⁷⁸.

«Todos deben empezar, continuar y concluir con la meditación de la Pasión, hasta que Dios los eleve a la contemplación de las cosas sobrenaturales (de modo pasivo). Todos, tengo que decir, aunque sean innumerables las almas que se aventajen mucho en otras meditaciones, sin embargo nunca dejan la meditación de la Pasión, de la cual nos proviene todo bien y nos provendrá siempre»²⁷⁹. Aun cuando «en la espiritualidad Ignaciana» la consideración de la Pasión se asigne a la vía iluminativa²⁸⁰, sin embargo esa misma consideración es muy útil a las tres vías²⁸¹, y especialmente a la vía unitiva, cuya causa y fin primario es el amor: «Así Dios amó al mundo»²⁸², «Caminad en el amor como Cristo nos amó y se entregó a sí mismo por nosotros»²⁸³. Por cuya razón, así como Santo Tomás enseña que el amor es el primer motivo de la Pasión²⁸⁴, así mantiene que la Pasión es el motivo más eficaz para suscitar nuestro amor²⁸⁵. De donde San Francisco de Sales finaliza su tratado sobre el amor de Dios con un capítulo que titula: «Que el Calvario es la verdadera academia del amor»; allí enseña que es vacío y peligroso todo amor que no esté fundado en la Pasión del Salvador²⁸⁶. Del mismo modo

San Pablo de la Cruz enseña que el alma succiona leche y miel del Divino Amor²⁸⁷. Es más, la devoción máxima a Jesús Crucificado pertenece al supremo grado de unión que los viandantes puedan conseguir, y al cual llaman los autores «transformante»²⁸⁸ por su semejanza interna y a veces externa²⁸⁹, y el deseo del alma de que de sí, como de Jesús, se pueda decir: «¡mi amor está crucificado!»²⁹⁰

37. La Eucaristía y la Pasión

El quinto medio consiste en la devoción eucarística, en el sentido anteriormente explicado, donde tratamos de la Teología dogmática, e.d., fundada en la Pasión. Como se puede decir que «en Cristo Crucificado se contiene toda la religión»²⁹¹, así Santo Tomás afirma, hablando de la Misa, «que en este sacramento se encierra todo el misterio de nuestra salvación»²⁹². El Altar y el Calvario se consideran como símbolos en el primero y en el segundo grado²⁹³; el primero representa, pues, al segundo; el segundo, en verdad, representa toda la religión y el misterio de nuestra salvación. El sacrificio del altar esencialmente es la renovación y representación del sacrificio de la Cruz²⁹⁴. Litúrgicamente es, pues, la alegoría de toda la Pasión, o, como dice el P. Faber: «la Misa externamente es una cierta especie del drama de la Pasión, internamente, sin embargo, es el idéntico sacrificio, renovado de un modo incruento»²⁹⁵. Por lo cual la devoción hacia el sacrificio de la Misa debe fundamentarse en la devoción hacia la Pasión²⁹⁶. En cuanto a la Comunión, ya hemos dicho anteriormente que por ella «comemos a Cristo Crucificado», como es la opinión de San Agustín, lo que debemos hacer no solo sacramentalmente, sino también -por decirlo así-, intelectualmente, a la vez «que recordamos atentamente los beneficios de la Pasión y de la Redención, lo cual es comer espiritualmente el Cuerpo de Cristo y beber su sangre en memoria de él»²⁹⁷. En este mismo sentido escribe ampliamente P. de la Taille sobre «desde la comunión hacia Cristo, por la contemplación y por la Eucaristía», dos elementos que siempre han vinculado los Padres especialmente San Clemente²⁹⁸, y en el mismo sentido habla Guillermo de San Teodorico: «De su carne (de Cristo) suministra a nuestras almas una admirable alimentación, la cual entonces tomamos con nuestras gargantas ávidas cuando (simultáneamente) recogemos dulcemente cuantas cosas hizo por nosotros o padeció Cristo, y las escondemos en el seno de la memoria»²⁹⁹. Así la Comunión también acelera la unión transformante en virtud del que obra («ex opere operantis») ³⁰⁰, por lo cual uno puede decir: «Estoy crucificado con Cristo; vivo yo, pero no soy yo, sino que Cristo vive en mí, el que me amó y se entregó a sí mismo por mí»³⁰¹. Por fin, en cuanto respecta a la vida sacramental de Cristo Señor y a su permanencia entre nosotros bajo el velo místico de las especies, a la cual el P. Faber se refiere como objeto propio de la devoción particular hacia el Santísimo Sacramento³⁰², el mismo autor habla «del espíritu del Santísimo Sacramento», y al mismo asimila en parte el espíritu del Calvario, e.d., el espíritu de amor y sacrificio, que es la causa del ascetismo y el ejemplar de la mística unión con Dios; y al mismo tiempo enseña que Jesucristo se muestra en este Sacramento como excelente norma de cualquier condición o estado, en relación a la vida espiritual»³⁰³. Por lo cual en eso se contiene de modo eminente el ejemplar de nuestro espíritu, e.d., en sus varios elementos de pobreza, soledad, oración, caridad y apostolado, como expusimos en el Retiro de esta Comunidad, tenido en el último jueves Santo³⁰⁴. Además en el sacramento del altar Cristo de tal manera prosigue místicamente su Pasión que, cierto obispo, aprobando una obra anónima³⁰⁵, no dudó en hablar «de los misterios dolorosos de la Pasión eucarística»; y el P. Faber³⁰⁶ refiere los

ejemplos de apariciones en las que Jesús se muestra como víctima, o golpeado por los azotes, o coronado de espinas, o llevando la Cruz al Calvario³⁰⁷. Estas cosas que hemos recordado son suficientes para que cada uno entienda que la Eucaristía como sacrificio, como sacramento y presencia en el tabernáculo, es medio el más eficaz del espíritu y de la espiritualidad de los Pasionistas.

38. Otros tres recursos de la espiritualidad

Como sexto recurso proponemos la devoción a la Virgen Dolorosa, de la cual también se puede afirmar que «toda su vida fue cruz y martirio», y ante cuya visión interior siempre se representaba la Pasión del Hijo, como enseñan los autores³⁰⁸, de tal modo que con razón podamos considerarla como prototipo de los militantes de la Pasión, cuyo hábito fue la primera en vestir cuando se apareció al Fundador; y con razón -aunque subordinadamente- se le puede aplicar lo que dijimos de Cristo Paciente en relación a la espiritualidad (nn. 32, 33, 35), atendiendo también a la razón dogmática de la Compasión de la Santísima Virgen expuesta en el n. 20³⁰⁹.

El séptimo medio consiste en nuestra devoción a los ángeles³¹⁰ y los santos, anteponiendo aquéllos que tuvieron una especial relación con la Pasión.

El octavo medio es que regulemos nuestra vida intelectual según el sentido y el espíritu de la Pasión³¹¹.

39. El apostolado de la Pasión

El medio noveno es el apostolado de la Cruz, e.d., el celo por promover la Pasión del Señor, celo que proviene de la plenitud de la vida interior, «no como fin, sino como efecto»³¹²; pues, según la opinión de los autores, el fin de los Institutos de vida mixta no es el apostolado, al cual como que se le someta la contemplación, sino lo contrario, «la religión mixta refleja principalmente la contemplación como un fruto que aparece al exterior»³¹³; de tal modo, no obstante, que la vida espiritual, «como que alimenta el apostolado, y del apostolado se puede nutrir», como en otra parte hemos insinuado³¹⁴. Pero de esto volveremos a tratar con ocasión de la Sagrada Elocuencia, y allí más ampliamente se indicará por qué razón «el Crucifijo sea el principio del apostolado y el arma de los apóstoles»³¹⁵.

40. La espiritualidad del Apóstol San Pablo

Por cuanto ya hemos expuesto la doctrina de la espiritualidad de la Pasión, no parece ajeno, sino más bien necesario, explicar brevemente la correspondiente doctrina de cada uno de los dos Pablos: Pablo de Tarso y Pablo de Ovada. Ambos tendrían que ser apellidados «de la Cruz»; aunque no coinciden en el nombre, ciertamente sí en el espíritu y en el afecto. Los autores han tratado modernamente con amplitud de la doctrina del Apóstol Pablo, y por cuanto la Pasión ocupa en ella un lugar destacado, es necesario que los nuestros (Pasionistas) no ignoren lo que se expone en este argumento. Pero es más bien un deber y oficio del profesor de Sagrada Escritura más que del de

Teología, tratar en la escuela de este capítulo de la doctrina, lo cual por lo mismo se debe referir al programa exegético, que en otro lugar hemos mencionado, aunque figure aquí, ya que pertenece al estudio parenético de la Pasión. «San Pablo pertenece de un modo eminente a la familia de los Santos que tuvieron una especial devoción a la Pasión del Salvador».³¹⁶ Pues él mismo «refiere todas las cosas al Calvario, y del Calvario hace derivar todo»³¹⁷; «el Calvario es el objeto más empleado en su meditación; allí contempla al Salvador realizando la obra de nuestra restauración y completando con sus méritos tal tarea de asociación. Allí, finalmente, se ve el misterio de nuestra asociación a su Cuerpo Místico, por la gracia, la fe, el Bautismo, las virtudes, los carismas y los Sacramentos»³¹⁸. Por lo mismo rechaza gloriarse si no es en la Cruz de Nuestro Señor Jesucristo; principalmente confiesa que él conoce a Jesucristo, y a éste Crucificado. Por las palabras con que hemos expuesto anteriormente el fin de la perfección cristiana, se deduce que imitar o revestirse de Jesucristo -en la opinión de San Pablo- se puede reducir a un doble esfuerzo, en el cual está el doble aspecto de la vida cristiana: estar crucificado y morir con Cristo, y resucitar con Cristo. He aquí el resumen de toda la vida, y la expresión suprema de la imitación de Cristo³¹⁹. Este doble momento de la vida espiritual se puede considerar, sea en relación a la justificación, sea en relación a la perfección. Bajo el primer aspecto se completa por el Bautismo en virtud de la obra realizada («ex opere operato»): «consepultados en el Bautismo, en el cual también resucitasteis por la fe»³²⁰. «Los que estáis bautizados en Cristo, os habéis revestido de Jesucristo»³²¹. Bajo otro aspecto individual se realiza con el trabajo personal y con el esfuerzo, en virtud de la obra del que la realiza («ex opere operantis»): «si habéis resucitado con Cristo, buscad las cosas de arriba, interesaos por las cosas de arriba; mortificad, pues, vuestros miembros»³²². «Estáis sepultados con él por el Bautismo, en la muerte; como Cristo resucitó de los muertos, caminemos en la novedad de la vida... Plantados en semejanza de su muerte... porque nuestro hombre viejo ha sido crucificado a la vez»³²³, «llevando siempre la mortificación de Jesús en nuestro cuerpo, para que también se manifieste la vida de Jesús en nuestros cuerpos»³²⁴. «Revestíos de nuestro Señor Jesucristo y no os toméis solicitud de la carne»³²⁵. «Los que son de Cristo han crucificado su carne»³²⁶. «El amor de Cristo dominaba de tal modo en el Apóstol Pablo que nunca se saciaba de pronunciar su nombre. Todas las cosas las contemplaba en «Cristo Jesús»; y toda la religión cristiana, por cuanto a él se refiere, no es sino la vida en Cristo Jesús, mediante la configuración con sus dolores y virtudes»³²⁷. Su mentalidad y parecer familiar era que la Iglesia en la tierra no tiene que llevar otros signos de gloria que los estigmas de la Pasión de Jesús, manifestando así su muerte³²⁸ y sus llagas³²⁹, participando en sus padecimientos³³⁰, y uniéndose a sus dolores³³¹. También «la Eucaristía, según el parecer de Pablo, es la comunión con la Pasión del Señor»³³²; pero esta unión debe crecer de tal modo que se pueda decir: «Estoy crucificado con Cristo en la Cruz: vivo, pero no soy yo quien vive, sino que vive en mí Cristo»³³³. Finalmente el apostolado es también la brillante manifestación del amor de Pablo a Cristo Crucificado: «pues nosotros predicamos a Cristo Crucificado»³³⁴. Lo que llevamos dicho hasta aquí evidencia claramente en qué medida la espiritualidad de San Pablo rezuma la Pasión, y expresa el espíritu de los Pasionistas, y qué digna sea de ser explorada más profundamente por parte de nuestros profesores y nuestros estudiantes. Si un cierto autor niega que «San Pablo reduce toda la doctrina del espíritu al conocimiento e imitación de Jesucristo»³³⁵, esto se puede admitir, a lo más, por cuanto la devoción a la Pasión no es fin, sino medio -ciertamente de la máxima importancia, aunque no exclusivo-, de la perfección que como se sabe, consiste en la unión con Dios por medio de la caridad³³⁶.

41. La espiritualidad de San Pablo de la Cruz

Ahora digamos algo de San Pablo de la Cruz, el cual más que de nombre, fue «de la Cruz» en espíritu y en afecto. En esto tenemos una materia tan abundante y a nosotros tan familiar, que casi parece imposible y superfluo redactar un resumen. Remitimos, pues, a los que deseen mucho más, a las cartas de San Pablo de la Cruz³³⁷, y a la vida de él escrita por San Vicente María Strambi³³⁸. Aquí ceñimos nuestra disertación solamente a establecer una concordancia del ejemplo y de la doctrina de San Pablo de la Cruz con lo que anteriormente expusimos en torno a la espiritualidad de la Pasión (nn. 32-39). Por lo que atañe a la misma perfección, el amor y la mortificación, a los que respectivamente se deben referir la oración, la pobreza y la soledad, brillan principalmente en su vida y en las Constituciones por él redactadas.³³⁹ Por lo que se refiere a los medios: 1º) Ya desde el capítulo primero de las Reglas, él recomienda la devoción a la Pasión; y en los siguientes la menciona frecuentísimamente; 2º) Propone a Jesús Paciente como nuestro ejemplar: «manifiesten las virtudes de Cristo y vivan su espíritu»³⁴⁰; 3º) Pone la Pasión como objeto principal de nuestra oración: «de donde toda perfección religiosa y santidad saca especialísimamente enseñanza e incremento»³⁴¹; 4º) Nos recomienda singularísima devoción a la Santísima Eucaristía, e.d., a la Misa³⁴², a la Sagrada Comunión³⁴³ y a las visitas a Jesús en el Sagrario³⁴⁴; 5º) Inculca una devoción especial a la Virgen Dolorosa³⁴⁵; 6º) por fin, nos prescribe el apostolado de la Pasión³⁴⁶.

A él, pues, con toda justicia y razón nos podemos dirigir con la Iglesia: «aprendiste la sabiduría en las llagas de Cristo, has sido confortado en tus trabajos por la sangre de Cristo, conduces a las gentes a la penitencia por la Pasión de Cristo»³⁴⁷. La sabiduría: ciertamente significa la más alta vida mística³⁴⁸; los trabajos significan lo que el otro Pablo decía: «completo aquello que falta a la Pasión de Cristo»³⁴⁹; gentes que son conducidas finalmente a la penitencia: indican el fervor y el celo del apostolado³⁵⁰. He aquí, pues, sumariamente la espiritualidad de la Pasión según los principios tanto por parte de la naturaleza de la cosa, como por parte de la doctrina de San Pablo Apóstol y de San Pablo de la Cruz.

42. Patrología de la Pasión

Ahora tenemos que pasar a la parte del programa que se refiere a los Padres de la Iglesia. El estudio de la Patrística -como lo llaman- está restringido necesariamente dentro del tiempo del curso formal; se le circunscribe a los principios más generales y a las nociones que parecen tener mayor importancia, ya sea en el aspecto dogmático, moral y parenético, ya sea en relación a algún fin particular. De ahí que será necesario dirigir con especial raciocinio el ánimo y la mente de los estudiantes a la Patrología pasiológica, si nos es lícito emplear este término, e.d., centrar la atención en los Padres que más sobresalen en este tema. Para esa finalidad ayudará la consulta de algunos índices de Patrología, como, p.e., Migne³⁵¹, o la Biblioteca Máxima de los Padres antiguos³⁵². También ofrecen indicaciones preciosas Klietsch³⁵³, Fonck³⁵⁴, etc. Finalmente, a falta de otros libros, puede proporcionar una utilidad no despreciable el Promptuario del P. Sefarín³⁵⁵, «realizado» -como él mismo dice- con los solos textos de

los Santos Padres que yo mismo procuré, con la máxima diligencia, extractar de las mismas obras, que nunca se recomendarán lo suficiente»³⁵⁶.

43. La pasión en la Liturgia

También en la Sagrada Liturgia la Pasión de Cristo tiene una parte máxima, y especialmente en la liturgia diaria de la Misa, que no solamente renueva esencialmente el sacrificio de la Cruz, sino también representa alegóricamente la tragedia de la Pasión, ya sea en sus partes dispuestas ordenadamente, ya sea en las vestiduras sagradas del sacerdote, el cual como que se reviste de Jesús Paciente para celebrar el sacrificio del altar³⁵⁷. En el Oficio Divino la piedad ingeniosa de los mayores también introdujo la Pasión, y casi la entretejió con él, dividiendo la misma Pasión en siete escenas, según las siete partes del Oficio diurno, que se nos relatan en unos versículos mnemotécnicos: «En los Maitines atan a Cristo, el cual expía los pecados; en Prima se le llena de salivazos; en Tercia se da la causa de la muerte; en Sexta es crucificado; en Nona es hendido su costado; en Vísperas es bajado de la Cruz; en Completas es puesto en el sepulcro. Estos son los siete episodios por los cuales cantamos las Horas». Con una semejante mentalidad dividió la Pasión Ludulfo de Sajonia según las Horas canónicas, en la Vida de nuestro Señor Jesucristo, de cuya lectura muchísimos Santos (S. Francisco de Sales, Santa Juana Francisca de Chantal, Santa Teresa, Santa María Magdalena de Pazzi, etc.)³⁵⁸ extrajeron un estímulo para el amor de Jesucristo Paciente³⁵⁹. Lo mismo hizo Gersón en sus «Siete Horas de Pasión», en las cuales se encuentra aquella piedad en fuerza de la cual el ilustre Canciller predicó dos veces de la Pasión de Cristo durante 24 horas ininterrumpidamente³⁶⁰.

San Buenaventura, en su obra: «Alabanza a la Santa Cruz» («Laudismus SS. Crucis») ya recomendaba el uso que arriba hemos mencionado: «Recuerda, piadoso hermano, - siete veces en el día, - la Pasión del Señor; - si amas y honras la Pasión, - recítala a ciertas horas, - poniendo en ello interés; - Hora Prima, Maitines, - Tercia, Sexta, Vísperas, - Nona, Completas». También al Beato Domingo le placía mucho aquella costumbre, y diversos autores explican el modo de acomodarse a ella³⁶¹. Un principio análogo se encuentra en las oraciones que han de recitar los Hermanos Coadjutores Pasionistas durante el rezo del Oficio Divino, de acuerdo a las prescripciones de la Regla³⁶².

En cuanto a la Pasión considerada en el orden de las fiestas, hay que notar primeramente el siguiente texto de una carta de San Pablo de la Cruz: «Por la primera lección del tomo I del P. Gregorio de Jesús y María conocerás los textos latinos de los Santos Padres que demuestran que las solemnidades sagradas tuvieron origen en la Pasión de Jesucristo»³⁶³. Se trata de una obra italiana en tres volúmenes traducida al latín en dos volúmenes; lleva por título: «Divinidad e inocencia de Nuestro Señor Jesucristo, manifestada en su Pasión» («Divinitas atque Innocentia D.N.J.C in sua Passione manifestata») ³⁶⁴. El lugar al que alude San Pablo de la Cruz en su carta es el siguiente: «Según atestigua San Agustín, la Pasión de Cristo es la causa de todas las fiestas. Y Santo Tomás y casi todos los teólogos indican que esa fue la causa formal y meritoria de todas las fiestas. De donde no sin razón pienso que ninguna fiesta, tanto en el cielo como en la tierra, se celebra que no incluya la Pasión de Cristo Señor y no dimane de ella. Por esto provechosamente nos advierte Orígenes: «Dios tiene sus

festividades; la festividad de nuestro Salvador es representarse a sí mismo la Pasión. Por esta razón escribió Pablo: cuantas veces hiciereis esto, anunciaréis la muerte del Señor, o representaréis -como glosa San Anselmo; pues como testifica el Angélico, el sacrificio sacrosanto es la mismísima representación de la Pasión de Cristo»³⁶⁵. En cuanto a las fiestas particulares de la Pasión y de la Virgen Dolorosa, pueden consultarse diversos repertorios de fiestas³⁶⁶. En esta materia la liturgia de la Semana Santa merece una atención particular³⁶⁷. Finalmente en relación a la Pasión en la Liturgia es de suma importancia lo que se contiene en el Ritual y el Pontifical Romano.

44. La Pasión en la historia

La importancia y excelencia de la historia eclesiástica aparece bastante clara por cuanto se incluye entre las asignaturas primarias del curso teológico³⁶⁸. Pero para que esa misma disciplina sagrada se aprenda más fácilmente debe cada uno considerar, según enseña la experiencia, la evolución de los sucesos bajo algún aspecto particular, que esté de acuerdo con su vida y profesión. Por lo cual nos ayudará estudiar la historia teniendo en cuenta a Jesús Paciente: «en todo y por todo Cristo Crucificado». Esto se ha de entender, como seguidamente explicaremos, ya sea de la continuación de la Pasión, ya de sus efectos históricos.

45. La Mística continuación de la Pasión

Dice San León: «La Pasión del Señor se continúa hasta el fin del mundo; y él mismo es honrado en sus Santos, él mismo es alimentado en los pobres, él mismo es vestido, y así en todos los que por causa de la justicia toleran las adversidades, él mismo padece con ellos»³⁶⁹. Pío XI, en la encíclica «Misericordissimus Redemptor», enseña: «La Pasión de Cristo se renueva y en cierto modo se continúa y se cumple en su cuerpo Místico que es la Iglesia... Lo que ciertamente el mismo Señor Jesús se dignó declarar a Pablo cuando respiraba amenazas contra los discípulos: «Yo soy Jesús a quien tú persigues»³⁷⁰. La Pasión de Cristo, según el parecer de San Pablo³⁷¹, se completa en el martirio, en las tribulaciones, en las penitencias y en el ascetismo de los miembros de su Cuerpo Místico³⁷², y esto es un excelente ejemplo de lo que es la comunicación de idiomas entre Cristo y sus miembros místicos. Por lo mismo esta continuación de la Pasión de Cristo será para nosotros la razón sintética de la historia de la Iglesia, y como la filosofía de la historia, e incluso la teología.

46. Desarrollo de la devoción a la Pasión

Además tenemos que considerar las «hazañas de Dios por la Cruz», o los múltiples efectos de la Pasión en la historia, y el origen de nuestra devoción, el desarrollo y manifestaciones, que indicábamos anteriormente en el esquema del presente programa, y acerca de las cuales ahora tenemos que aclarar algo brevemente.

En cuanto se refiere al origen de la devoción a la Pasión: «el pensamiento de la Cruz evidentemente fue la meditación habitual de los discípulos que habían visto a Jesús cuando moría. Pero aquél fue un tiempo de lucha más que de meditación, y así un cierto

pagano dijo ante Minucio Félix³⁷³: «ya no hay que adorar las cruces sino soportarlas»³⁷⁴. De aquí que durante muchos siglos toda la religión estaba puesta en la devoción a la Pasión, en cuyo sentido dice Gretser: «La religión cristiana no es otra cosa que la religión de la Cruz y del Crucifijo»³⁷⁵. Pero en cuanto devoción particular se extendió especialmente en la llamada Edad Media, y entonces recibió un auge máximo, de tal modo que «la extraordinaria novedad y un incomparable mérito de la Edad Media fue el inflamado empeño de ánimo que pusieron en la humanidad dolorosa de Jesucristo, y como una pasión en torno a la pasión del Salvador»³⁷⁶. Un semejante origen tienen, en parte, las peregrinaciones piadosas a los lugares de Tierra Santa, de donde se derivaron aquellas famosas expediciones llamadas Cruzadas, las cuales sobresalen especialmente como manifestaciones hacia la Pasión de Cristo³⁷⁷. Para incremento de tal devoción ayudó mucho la doctrina y la institución de los Franciscanos y de los Dominicos, los cuales -como dice un historiador-, hicieron que «toda Europa llorase por las llagas de Cristo»³⁷⁸. Un autor reciente se impuso la tarea de trazar la historia de la devoción a la Pasión desde la Edad Media en adelante³⁷⁹. Se pueden también consultar las obras de Pourrat³⁸⁰, Bremond³⁸¹, Tanqueray³⁸², Saudreau³⁸³, Grabman³⁸⁴.

En cuanto a la devoción hacia la Virgen Dolorosa se pueden usar algunos autores particulares, entre los cuales se encuentran Morini³⁸⁵, Meregalli³⁸⁶, Pourrat³⁸⁷. En cuanto a otras devociones afines, de las cuales hemos hablado parcialmente en la parte dogmática, sirven muy bien las obras allí citadas.

47. La Pasión en la Hagiografía

El desarrollo de la devoción a la Pasión se constata principalmente en la vida de los Santos; por lo mismo debemos indagar sus huellas en la historia, especialmente de aquellos que florecieron por sus estigmas, revelaciones, y otros títulos semejantes en relación a la Pasión del Señor y de la Virgen Madre Dolorosa. Acerca de lo cual se pueden consultar con utilidad Thiepolo³⁸⁸, el P. Serafín³⁸⁹, Pourrat³⁹⁰, Hoppenot³⁹¹, Quaresmio³⁹², Imberg-Gourdeyre³⁹³.

48. Los instrumentos de la Pasión

Interesa mucho conocer la historia de los instrumentos de la Redención humana; esto para todos los cristianos, pero sobre todo para los miembros de la Congregación de la Pasión. Será menester añadir noticias más amplias a las pocas indicaciones que se encuentran en los manuales de Historia eclesiástica, y que cada uno puede sacar de libros especiales o monografías, entre las cuales se pueden señalar las de Rohault de Fleury³⁹⁴, Ollivier³⁹⁵, Fridlich-Martin³⁹⁶, Van Steenkiste³⁹⁷, Eschbach³⁹⁸, Noguier de Malijar³⁹⁹, Thiepolo⁴⁰⁰, Anguissola⁴⁰¹, Beyerlinck⁴⁰², Niequet⁴⁰³.

49. Ejercicios piadosos en honor de la Pasión

La historia de los ejercicios piadosos que tienen relación con la Pasión, y de los cuales hicimos mención en la parte moral, es referida muy sumariamente en los libros

que tratan de ellos bajo el aspecto de la piedad. Para la historia del Vía Crucis se pueden añadir los tratados del P. Ignacio Beaufays⁴⁰⁴, Thurston-Boudinhon⁴⁰⁵, P. Ubaldi de Alençon⁴⁰⁶, y *otras obras allí mismo aducidas. En relación a lo cual es bueno notar aquí*, aunque sea de paso, que se pensó también en una «Vía de la Pasión», subdividida en «Vía de la cautividad» y «Vía Crucis»; esta segunda parte comprende las estaciones acostumbradas del Vía Crucis. La «Vía de la Pasión» enumera también catorce estaciones: I. Sudor de Sangre; II. Prendimientos de Cristo; III. Paso del Cedrón; IV. Ante Anás; V. Ante Caifás; VI. Negaciones de Pedro; VII. Cristo en la cárcel; VIII. Ante Pilato; IX. Ante Herodes; X. Pospuesto a Barrabás; XI. Flagelación; XII. Coronación de espinas; XIII. La Escala Santa; XIV. El Ecce Homo⁴⁰⁷.

50. Asociaciones de la Pasión

Las Asociaciones, Confraternidades, Institutos y Órdenes que tienen como titular sea la Pasión, sea la Virgen Dolorosa, son más numerosas de lo que en este programa se puede enumerar. Además de nuestra Archicofradía, existen otras muchas, llamadas del Santísimo Crucifijo o con otros títulos semejantes⁴⁰⁸, como la que celebra este año (1930) un siglo, fundada en Paray-le Monial con el título de Hora Santa. Pero será suficiente conocer entre éstas las que han sido instituidas en la respectiva región propia. En cuanto a las Órdenes y Congregaciones se puede consultar el Diccionario histórico de las Órdenes⁴⁰⁹, Fontana⁴¹⁰, etc.

51. Milagros y Santuarios de la Pasión

Los autores antiguos refieren milagros y prodigios que se atribuyen a la Pasión; entre estos autores se encuentran especialmente Quaresmio⁴¹¹, Astolfi⁴¹², Cala⁴¹³, Gretser⁴¹⁴, Beyerlinck⁴¹⁵, Pico de Mirandola⁴¹⁶. Con estos milagros con frecuencia se conectan los santuarios de la Pasión, como, p.e., aquel muy reciente de Limpas. Sobre éstos también será suficiente que los nuestros (Pasionistas) conozcan el origen de aquellos más frecuentados en la respectiva región, como son en Roma: el santuario de la Escala Santa⁴¹⁷, la Basílica de la Santa Cruz de Jerusalén⁴¹⁸, el Santuario del Santísimo Crucifijo de la Cárcel Mamertina⁴¹⁹, el pequeño santuario del Santísimo Crucifijo junto a San Marcelo⁴²⁰. En Italia: los santuarios de Varallo⁴²¹, de Como⁴²², de Mogliano⁴²³, de Nemi⁴²⁴, de Lucca⁴²⁵, etc. Gozan de una celebridad universal el santuario del Santísimo Crucifijo de Limpas, y las estaciones extraordinarias de Lourdes, de Betharam, de Czestochowa, para hacer mención solamente de las más conocidas. Merece la pena también recordar aquí el Vía Crucis que fue erigido en nuestra iglesia de Louisville (Kentucky), cuyas 14 estaciones, esculpidas en tamaño natural, forman otros tantos altares.

52. La Pasión en las Misiones

En nuestros días se trata mucho de las misiones, o sea de esas expediciones sagradas que se dirigen sea a los fieles, sea a los infieles. De las primeras tratan ampliamente las Constituciones de la Congregación de la Pasión, y se encuentran muchas referencias en la vida y en las cartas de San Pablo de la Cruz. De las mismas se trata en particular en

los estudios de Sagrada Elocuencia. Aquí sea suficiente indicar que hay que tratar históricamente del origen y del empleo de la Cruz en la Misión, acerca de lo cual se encuentran muchas noticias en Hoppenot⁴²⁶. En cuanto a las misiones entre infieles todos saben cuánto las recomienda el Sumo Pontífice Pío XI, a quien Dios conserve durante mucho tiempo, y cuánto las estimó San Pablo de la Cruz. En realidad la tarea de las misiones consiste principalmente en «la predicación de la Cruz y del Crucificado», y ya en la época del mártir San Justino, se medía la extensión de la propagación de la fe por la invocación de Jesús Crucificado⁴²⁷. Esto indica claramente el símbolo que como distintivo emplea la Sagrada Congregación de la Propagación de la Fe, e. d. una cruz rodeada de rayos sobre la cima del orbe terráqueo «para que como es uno el sacrificio para cada víctima (de la cruz y del altar), así único sea el reino de todas las gentes»⁴²⁸. De los triunfos de la Cruz en las misiones tienen mucho los historiadores y Hoppenot⁴²⁹. ¿Por ventura hemos de callar en lo referente a nuestros misioneros? ¡Salud, anunciadores de la Pasión, gloria y honor de la Congregación de la Pasión, que sembráis con duro trabajo y regáis ya con sangre generosa! ¡Salud, hermanos carísimos y desiderabilísimos, gozo y corona nuestra! ¡Permaneced así en el Señor, queridísimos!»⁴³⁰

53. Las Leyendas de la Pasión

En torno a la Pasión también circulan algunas historias apócrifas o leyendas, que será de provecho conocer, sea «como poesía de la historia»⁴³¹, sea como «expresiones de la vida interior y de la tendencia espiritual»⁴³², incluso como estímulo y argumento del arte. Bajo este último aspecto se debe notar principalmente la Leyenda de la Cruz, recordada por Giacomo di Varagine en su «Leyenda Aurea»⁴³³, la cual inspiró las pinturas de Pedro della Francesca, de Arezzo⁴³⁴ y de Angelo Gaddi, de Florencia⁴³⁵. Asimismo la leyenda llamada popularmente del Santo Grial («Sangraal» = Sangreal = Sanguis realis = Sangre Real), esto es, el cáliz que Cristo usó en la última Cena, y que José de Arimatea empleó para recoger la sangre del Costado de Cristo; de esta historia novelesca muchos poetas y escritores sacaron su inspiración, especialmente en Francia, Inglaterra y Alemania; entre estos autores dignos de memoria hay que recordar a Wagner, por su famoso drama musical «Parsifal»⁴³⁶.

54. La Pasión en las artes figurativas

De las leyendas como fuentes de inspiración de las artes, pasaremos a las mismas artes. La aplicación de la Pasión a las artes está tan patente que se puede decir que es la esencia y el alma del arte religioso⁴³⁷, y se podría formar una asignatura particular, o al menos debería de obtener el principal lugar en el curso de arqueología y arte sagrado, que se imparte en los seminarios mayores⁴³⁸. Como entre nosotros no se acostumbra a hacer así, y por lo demás la materia es muy afín a la historia⁴³⁹, será conveniente que de esa materia exponga algo el profesor de Historia eclesiástica, según se propone en algunos de los manuales de historia más divulgados.

Atendiendo a los fines latréuticos, hermenéutico y litúrgico del arte sagrado⁴⁴⁰, el profesor tendrá cuidado de que los estudiantes aprendan de modo adecuado tanto el desarrollo de las representaciones del Santísimo Crucifijo, empezando por las figuras de las catacumbas hasta las imágenes del tiempo actual, tanto en las obras más perfectas de

la pintura, escultura, de los mosaicos y de las vidrieras que tienen relación con la Pasión, como especialmente en lo referente al Vía Crucis y a la imagen de la Piedad.

Así en realidad se desarrollará una egregia senda por la historia, que está suscrita por los nombres distinguidos que más acreedores son a la fama en el arte, como el Beato Angélico, Aubert, Barberi, Blake, Bourriche, Canova, Ciseri, Cisterna, Delaroche, Dietrich, Donatelli, Dupre, Durero (Dürer), Fugel, Giotto, Goya, Holbein, Lazerges, Le Brun, Maccari, Mantegna, Mastroianni, Memling, Miguel Ángel, Morgari, Munkacsy, Murillo, Overbeck, Perugino, Pogliaghi, Poussin, Rafael, Raffl, Rembrandt, Reni, Ribera, Rubens, Rude, Scheffer, Schoen, Steinle, Tiépolo, Tissot, Tiziano, Van Dyke, Velázquez, Venusti, Von Oer, Wante, Zick, Zurbarán, etc., cuyas obras se encuentran reseñadas en Michel⁴⁴¹, Dayot⁴⁴², Argenville⁴⁴³ y en las enciclopedias mayores, bajo los nombres respectivos, que hemos aducido por orden alfabético más que cronológico o valorativo.

55. Las imágenes alegóricas

Las imágenes alegóricas tienen en el arte figurativo un lugar ciertamente subordinado, pero que nosotros no debemos descuidar; estas imágenes expresan de un modo apropiado la doctrina religiosa y ascética sobre la Cruz y el Crucifijo. Es digna de mención aquella ideada por San Buenaventura, «el árbol de la vida de Cristo», expuesta en la obrita titulada «El madero de la vida» («Lignum vitae»); también los diversos Crucifijos alegóricos que expresan la lira, el lagar místico, la fuente de los sacramentos, etc.⁴⁴⁴ Asimismo aquellas que se contienen en la obra titulada «Vía Crucis real» («Regia Via Crucis»), Amberes 1728, cuyo autor es el P. Benedicto Aeften, O.S.B., y en la obrita que lleva por título «Pequeño santuario del corazón» («Sacellum Cordis»), cuyo autor es Le Gall⁴⁴⁵. En nuestros días son dignas de elogio por su habilidad las ilustraciones que están en la obra titulada «El alma en la escuela del Divino Maestro»⁴⁴⁶ y también las imágenes que expresan un paralelismo entre la Misa y la Pasión, en los libros que están destinados a fomentar la piedad popular⁴⁴⁷.

56. La Pasión en la arquitectura

La arquitectura también canta la alabanza a la Pasión, sea en la estructura en forma de Cruz de muchas iglesias «para denotar que nosotros debemos de seguir al Crucificado»⁴⁴⁸, sea en la inclinación de la bóveda en el medio de las Basílicas, para expresar simbólicamente aquello del evangelio: «E inclinada la cabeza entregó el espíritu»⁴⁴⁹. En cuanto a las esculturas y figuras que expresan la Pasión, en los pórticos, en los capiteles, en los ornamentos, en las ventanas, se puede consultar Bréhier⁴⁵⁰, Male⁴⁵¹, etc.

57. La Pasión en los poetas

La Pasión de Cristo, además, fue la fuente principal de inspiración poética; lo que se demuestra por las obras de los antiguos, entre los cuales es conveniente nombrar el drama «Cristo Paciente» atribuido a San Gregorio Nazianzeno, los himnos de Aurelio

Prudencio, Lactancio, Fortunato, Claudio Mamerto, y las ingeniosísimas poesías de Rabano Mauro⁴⁵². Asimismo los cantos rítmicos de la Edad Media compuestos por San Bernardo, San Buenaventura, Lanspergio, Tomás de Kempis⁴⁵³. Existen también composiciones poéticas elegantes y recientes, escritas en diversas lenguas, entre las cuales hemos de hacer una mención particular de aquellos poemas antiquísimos en forma de Cruz, debidos a Botrel, Bayle, etc.⁴⁵⁴

58. La Pasión como drama sagrado

El arte dramático también encontró en la Pasión del Señor un tema muy adaptable para sus fines y de una importancia no mediana. Un exégeta moderno⁴⁵⁵ dividió la Pasión en cuatro actos, que a su vez se subdividían en once escenas. Esta tragedia divina se desarrolló en la Edad Media y comenzó a divulgarse también en Roma, donde se representaba en el anfiteatro Flavio⁴⁵⁶. También en tiempos más recientes, y en nuestros mismos días, el pueblo se deleita grandemente con las mismas cosas, como sucede hoy en Oberammergau, donde la Pasión se representa cada diez años⁴⁵⁷. Tratan de ella bajo el aspecto histórico Cantú⁴⁵⁸, Ollivier⁴⁵⁹, Schroeder⁴⁶⁰, y el P. Estanislao de la Virgen Dolorosa⁴⁶¹.

59. Los símbolos de la Pasión

También se presenta la ocasión aquí de decir algo acerca de los símbolos de la Pasión, los cuales han surgido sea por imitación, sea por conveniencia. El empleo de tales símbolos hay que derivarlo o bien de la disciplina del arcano en la época de las persecuciones, o bien del gusto natural que aportan los símbolos; como dice San Agustín: «Las cosas que se nos insinúan de modo figurado nos deleitan más, nos honran más, nos mueven más, y encienden más el amor que si se nos propusiesen de un modo descarnado, sin las semejanzas de las cosas sacralizadas»⁴⁶². Por la primera causa la Pasión de Cristo se representaba simbólicamente en las Catacumbas⁴⁶³; por la otra causa en cambio, cuantísimos símbolos de la Cruz se han ideado, ya sea en el arte (como el yugo, la balanza, el árbol, la nave, etc.), ya sea en la naturaleza (como las constelaciones, las aves, las plantas, en las cuales la más conocida es la Pasionaria)⁴⁶⁴. En cuanto a las flores, Dowling habla de la «flora de la Pasión», que va señalando cada uno de los peldaños de la Pasión, desde Getsemaní hasta el Calvario⁴⁶⁵.

60. Los símbolos en la numismática y en la heráldica

En cuanto a la expresión simbólica de la Pasión en las monedas, no se puede ignorar que de ella trataron los autores antiguos como Gretser⁴⁶⁶, Justo Lipsius⁴⁶⁷. De la Cruz y de la Pasión en los escudos y en las banderas tratan ampliamente, aunque bajo el aspecto de la devoción, los autores siguientes: Quaresmio⁴⁶⁸ y Lyra⁴⁶⁹. A los símbolos de la Pasión, en concreto: de la Cruz, de los clavos, de la columna, de la corona de espinas, de las llagas, que se encuentran en el arte de la heráldica, y de los cuales los autores anteriormente mencionados disertan, se pueden añadir los dichos o sentencias, p.e., «por la Cruz a la luz», «gozando por el camino de la Cruz»⁴⁷⁰, etc.

61. Onomástica y toponimia

La onomástica de la Pasión, o la costumbre de tomar un nombre de la Pasión, y para llamar a «islas, ciudades, villas, aldeas, alturas, defensas, plazas, puertos de mar y puertas de las ciudades, cimas, familias»⁴⁷¹, etc., también constituye una derivación de la Pasión en la historia, que es conveniente indicar a los investigadores de la Pasión. Lo mismo se ha de decir del reloj de la Pasión, con el cual se indica no solamente la práctica que se encuentra expuesta en muchos libros con el mismo nombre, para honrar y meditar los diferentes momentos de la Pasión, siguiendo las horas en que sucedieron, sino también algunos relojes solares, en los que los brazos de la Cruz son la aguja y el plano, mientras el sol se mueve de oriente a poniente. El inventor de éstos fue Clavio, S. J.⁴⁷² La exposición técnica y espiritual es transmitida por Lyra⁴⁷³, quien demuestra claramente que «este reloj lo ideó el amor muy ingenioso del Crucificado, cuyo reloj suele ser empleado por el estaurófilo que puede contemplarlo asiduamente y lo puede tener a mano para imitarlo»⁴⁷⁴.

62. Bibliografía de la Pasión

Concluimos esta parte del programa abordando brevemente la bibliografía de la Pasión. Sucede no raramente que los eclesiásticos, aun aquellos que están constituidos en dignidad, como, p.e., en otro tiempo aquí en Roma el Emo. Card. Mercier -de feliz memoria-, nos consulten y pidan el parecer sobre los libros que ofrecen mayor garantía en torno a la Pasión, del Señor. Y ¿quién mejor que los Pasionistas deberían prestar un tal servicio? Es necesario, pues, que cada profesor de la Congregación de la Pasión, en su respectiva asignatura, trate brevemente de la bibliografía de la Pasión. Será incumbencia del profesor de Historia Eclesiástica confeccionar una breve síntesis de la bibliografía de obras que hayan sido escritas, ya sea en latín, ya en la lengua nacional, siguiendo un orden semejante a éste: obras de historia, de exégesis, de ascética, de oratoria, obras de miscelánea y revistas.

63. Compendio alegórico de la historia

Para completar finalmente el oficio del maestro de historia, aunque sea brevemente, como el pintor Aubert pintó «la comitiva de la Virgen», e.d., los Patriarcas, los Profetas, los Apóstoles, los Mártires, los Confesores, y las Vírgenes, que se dirigen en larga fila hacia el trono de la Reina⁴⁷⁵, así el profesor de Historia Eclesiástica debe figurarse la comitiva del Crucificado, e.d., la extraordinaria e ininterrumpida columna de los Santos, de los Misioneros, de los Artífices y de los Escritores, que procede del Calvario a lo largo de los siglos, y continúa, completa, imita, predica y glorifica la Pasión de Cristo. Lo que también expresó con concisión, desde nuestro punto de vista, el distinguido artista Conti, pintando las figuras simbólicas de la Exégesis, de Teología, de la Mística, de la Historia, del Arte y de la Elocuencia, que asisten todas unidas a la Liturgia de la Cruz.

64. La Pasión en la música sagrada

Ya hemos tratado de la Pasión en las Artes, y hemos omitido intencionadamente la música, para tratar de ella aparte. Todos saben con cuánto encarecimiento encomendaron el aprendizaje de la música los Sumos Pontífices, y señaladamente Pío X -de feliz memoria-, y el Papa Pío XI, gloriosamente reinante, incluso lo han preceptuado. En relación a esto sea suficiente recordar las Cartas de la Sagrada Congregación de Religiosos, del día 18 de febrero de 1927⁴⁷⁶, y la Constitución Apostólica «La Santidad del Culto Divino» («Divini cultus sanctiorem»), del día 20 de diciembre de 1928⁴⁷⁷. En dicha Constitución se prescribe a los alumnos de ambos cleros el ejercicio, aunque sea breve, pero casi diario, del canto gregoriano y las lecciones de música sagrada, comenzando desde las escuelas primarias, y continuando después en el alumnado y en el bachillerato, de tal modo que en el curso de los estudios teológicos se pueda alcanzar el nivel superior de esa asignatura que verdaderamente se puede llamar la estética de la melodía gregoriana, y del arte musical polifónico y del órgano, cuya asignatura el clero tiene que conocer en alto grado. Además las mejores obras de los músicos de la Pasión de Cristo, sean gregorianas o sean polifónicas, ofrecen un argumento validísimo para aplicar y explicar la estética, sin excluir algunas Misas, como subraya Sertillanges a propósito de la «Misa en D», de Beethoven⁴⁷⁸. Hemos tocado una materia muy amplia, de la cual, sin embargo, hemos encontrado una bibliografía escasa. Algunas enciclopedias, a este propósito, tratan de dicho tema⁴⁷⁹, así como la breve monografía de Stanghetti⁴⁸⁰, que cita allí algunos autores. Sin embargo también la historia, en lo tocante a la música de la Pasión, además de los cantos litúrgicos, registra obras de hombres famosos, entre los cuales se pueden recordar: San Alfonso, Aresti, Bach, Beethoven, Caldara, Capocci, Dubois, Gounod, Habets, Haller, Handel, Hartmann, Haydn, Jomelli, Listz, Mattei, Mendelsohn, Mozart, Paisiello, Palestrina, Perosi, Perti, Planchet, Rossini, Rubinstein, Schubert, Schutz, Telemann, Verdi, etc., cuyas obras se constatan bajo los nombres respectivos en las enciclopedias y en los autores Choron y Fayolle⁴⁸¹, Lacal⁴⁸², Marcillac⁴⁸³, Bedeschi⁴⁸⁴, etc.

65. La Pasión y la elocuencia sagrada

Finalmente hay que hablar del profesor de Sagrada Elocuencia, cuyo deber es enseñar a los jóvenes sacerdotes el modo de emplear en la predicación lo que han aprendido en los estudios de las otras asignaturas referentes a la Pasión, para que la ciencia sea realmente eficaz, según el dicho de Bacon⁴⁸⁵, y cada uno de nuestros misioneros «se presente como, obrero irreprochable, que trata con corrección la palabra de la verdad»⁴⁸⁶. El Catecismo Romano encomienda encarecidamente al clero secular la predicación de la Pasión, cuando dice: «Cuán diligentemente el párroco deba procurar que los fieles rememoren la Pasión del Señor, lo repite el Apóstol, el cual testimoniaba que no quería saber otra cosa que a Jesucristo y a éste Crucificado. Por lo cual en este tema se ha de emplear todo el afán y trabajo, para que se aclare lo más posible, y los fieles se inflamen con la memoria de tal beneficio, y se conviertan todos a la contemplación del amor y bondad de Dios. En este punto, pues, se apoya toda la religión y la fe cristiana como en un fundamento, puesto el cual, todo el resto de las cosas están sólidamente establecidas»⁴⁸⁷. Con cuanta mayor razón esto nos pertenece a nosotros que hemos hecho voto de promover la devoción a la Pasión, y «a los que ha sido concedida esta gracia, la de anunciar a los gentiles las riquezas de Cristo, imposibles de rastrear, y la de iluminar a todos, dando a conocer cuál sea la economía

del misterio, escondido desde el origen de los siglos en Dios, que es el Cristo a quien nosotros anunciamos»⁴⁸⁸.

Al profesor de Sagrada Elocuencia pertenece proponer este capítulo de la doctrina a nuestros sacerdotes, explicándoles lo que hizo y enseñó San Pablo de la Cruz⁴⁸⁹, y más aún San Pablo Apóstol⁴⁹⁰, demostrando simultáneamente que -de acuerdo a lo que hemos descrito en relación a cada uno de los temas- «todos los principios de la predicación sagrada, y todas las verdades que constituyen el depósito de la doctrina sagrada, emanan de Cristo Crucificado»⁴⁹¹. También indicará las fuentes de las cuales se pueden entresacar los argumentos para predicar la Pasión de Cristo, como hemos indicado anteriormente (n. 42), en especial los Santos Padres, p.e., Mansi⁴⁹², Houdry⁴⁹³, Combefis⁴⁹⁴, San Bernardino de Sena⁴⁹⁵, Schoupe⁴⁹⁶, Van Steenkiste⁴⁹⁷, Aliberch⁴⁹⁸, Pinto⁴⁹⁹ y otros autores competentes en el propio idioma. Además debe enseñar a los alumnos el modo de predicar la Pasión del Señor según el método de nuestra propia Congregación, y encender sus ánimos para el deber que la Iglesia de Dios nos requiere y que ha sido sancionado por un voto⁵⁰⁰ que ha de ser santamente cumplido, para que sean dignos «predicadores del sacramento de la piedad, que se ha manifestado en la carne, se ha justificado en el espíritu, se apareció a los ángeles, ha sido predicado a los gentiles, se ha creído en el mundo, y fue asumido en la gloria»⁵⁰¹.

Procurará, por fin, que tenga conocido y asumido que la eficacia de nuestro apostolado depende totalmente del fervor de la vida interior: «cuanto más arde, más ilumina», según el dicho de un cierto Instituto moderno⁵⁰².

66. Resumen del programa

Tenéis, pues, lo que queríamos proponer en torno al estudio intelectual de la Pasión, y es lo que hemos pretendido aclarar, y lo compendiamos ahora en el esquema siguiente:

Introducción	Año del Noviciado	Diatessaron de la Pasión (5)
Estudio Sintético	Curso filosófico	Historia de la Pasión de Ntro. Sr. Jesucristo y la Compasión de la Santísima Virgen (6)
Estudio Analítico (7-10)	Curso Teológico	Exégesis de la Pasión La Pasión en la Teología dogmática (12-25) La Pasión en la Teología moral (26-30) La Pasión en la Teología espiritual (31-41) La Pasión en la Patrología (42) La Pasión en la Liturgia (43) La Pasión en la Historia (44-63) La Pasión en la Música sagrada (64)
	Año de	

67. Los medios para promover el estudio

Aunque hemos propuesto solamente en las líneas iniciales el programa de este estudio, a cualquiera le resulta claro cuán amplio es, en verdad, y cuán necesario sería una manual competente para que se llevase a cabo en nuestros centros de estudio.

Mientras tanto, pues, que esté dentro del corazón de cada uno de nuestros profesores cumplir lo mejor que pueda su oficio, tomando los libros que arriba hemos aducido y otros que tuviese a mano. Aprovechando, además, la oportunidad actual, y para llevar a efecto lo que determinó la anterior Curia General⁵⁰³, exhortamos a nuestros profesores -bajo la dependencia de los Superiores inmediatos- a que escriban sus clases, según el programa que anteriormente hemos delineado. Dichas lecciones se podrían editar en alguna de nuestras revistas, o bien aparte y pagando los gastos la Congregación, si se creyese oportuno para bien de la misma. Así se irá formando poco a poco una colección de diversas monografías, que se podrían tomar como partes o capítulos de la «Suma de la Pasión», un manual de la futura escuela de Pasiología, que en algún tiempo -si Dios quiere- se ha de establecer sea en Monte Argentaro, sea en Betania, para que en ella los sacerdotes escogidos se preparen para impartir el magisterio de la Pasión, ¡en cuya ciencia vivificante tendríamos que adquirir el Doctorado todos nosotros! Entretanto encomendamos con toda energía que -según el Decreto XV del último Capítulo General- «en todas las casas de la Congregación se establezca una biblioteca de los libros editados tanto por los miembros de la Congregación, como de los libros que traten de la Pasión de Cristo». Que esto sea tomado como tarea primordial por nuestros profesores, y los que escriben en revistas, que procuren adquirir cualquier libro de la Pasión que hayan visto o hayan conocido.

68. Nos tenemos que entusiasmar con el estudio de la Pasión

¿Qué más? La Pasión de Cristo debe ser nuestra «pasión», para emplear las palabras de un autor piadoso, que antes he citado⁵⁰⁴; es decir, el afán, la devoción, el amor deben inspirar nuestros pensamientos, deben informar nuestras acciones, y deben constituir la razón de nuestra vida y la idea motriz, de tal modo que podamos afirmar: «¡La Pasión de Cristo nos apremia!»

Y éste es el tercer significado y fuerza del vocablo «estudio», según hemos anotado al comienzo de esta carta. Para que se entienda la importancia y la fuerza correctamente, no podemos menos de referirnos a lo que escribió un antiguo autor franciscano para recomendar este estudio, cuando explicaba las palabras de Ezequiel: «he aquí un libro escrito por dentro y por fuera, y en él había escritas lamentaciones, poemas y ayes, y me alimentó de aquel volumen, y me dijo: vete y habla a los hijos de Israel»⁵⁰⁵. Aquel volumen lo consideró como una alegoría de Cristo Crucificado, el cual verdaderamente los Santos tuvieron como su libro⁵⁰⁶, y el mártir San Ignacio le llamaba su biblioteca⁵⁰⁷. El mismo autor exhorta a sus compañeros para que se alimenten de él, «a fin de que sean testigos y contempladores especiales e imitadores, y predicadores con la palabra y el ejemplo, anunciadores y representantes de la Santa Pasión de Cristo y de su

Santísima Madre», y esto: por las siguientes razones: 1ª) Por la devoción singular del propio fundador a la Pasión de Cristo; 2ª) Por la misión especial que se ha confiado a la Orden, de promover la misma devoción a la Pasión en la Iglesia; 3ª) Por la misma nomenclatura de la Orden y el hábito que visten; 4ª) y finalmente, por el emblema con el que se distingue la Orden Franciscana del resto de las Ordenes⁵⁰⁸.

Ahora bien, si tales razones se afirma que tienen valor para los hijos de San Francisco de Asís, las mismas razones e incluso más, valen para los hijos de San Pablo de la Cruz, por cuanto éstos se consagran especial e íntegramente al amor y predicación de Jesús Paciente, e incluso tienen un fundador, una misión, un nombre, un emblema, y además un voto para predicar a Jesús Paciente. Nos debemos, pues, de alimentar de aquel volumen, para que «nuestro pecho se haga una biblioteca de Cristo», según lo que dijo San Jerónimo⁵⁰⁹. «Come de este volumen»⁵¹⁰, «alimentándote de Jesucristo Crucificado», para usar una expresión de San Agustín⁵¹¹, y empleando todo el esfuerzo en el triple estudio de la Pasión, tal como hasta ahora hemos explicado.

69. Se debe de tener un gran celo por la Pasión

Esto es lo que significa la cuarta acepción, que hemos descrito en el comienzo de esta carta, en cuanto que el estudio es «una ocupación asidua del ánimo y un deseo vehemente aplicado a alguna cosa, que se hace con gran empeño»⁵¹². En este sentido prometemos «el afán de promover según nuestras fuerzas en los corazones de los fieles la devoción a la Pasión del Señor, según las Reglas y Constituciones»⁵¹³. Se debe de notar el término «afán» («studium»), al cual responden en los lugares paralelos: «con fuerza, afanosamente»⁵¹⁴, «tratarán de», «este bien han de promover con afán», «desempeñen su esfuerzo»⁵¹⁵. También hay que subrayar las siguientes palabras: «según las Reglas y Constituciones», con las cuales concuerdan los lugares paralelos: «según el modo como se expresa en las Constituciones, se dediquen a los ejercicios acostumbrados en el propio Instituto»⁵¹⁶. Tales cosas hay que entenderlas ya sea del método de predicación prescrita, sea de la dependencia de nuestros ministerios respecto al espíritu triple de oración, pobreza y soledad, así como «de los ejercicios espirituales que son tan importantes y que deben preceder y acompañar, recordando que todos los hermanos se dedican a ellos en la soledad de las casas de nuestro Instituto con gran interés y asiduamente. Este afán lo deben proseguir según sus fuerzas en el ministerio»⁵¹⁷. Nuestro espíritu ha de ser simultáneamente cartujo y apostólico, según conscientemente se expresa en el programa de nuestro alumnado australiano⁵¹⁸, es decir, eremítico y misionero, como expusimos abundantemente en otra carta nuestra⁵¹⁹.

70. Conclusión y aplicación del programa

Como dice San Agustín, nuestro discurso «ya se ha hecho más largo de lo que queríamos»⁵²⁰, por lo mismo ponemos fin a él, no porque falte materia para proseguir, sino porque su abundancia nos desborda; de la misma «nunca puede ser suficiente lo que se diga», como escribe San León Magno: «¿Cuál, entre las obras todas de Dios, deleita y supera así a la contemplación de nuestra mente, como la Pasión del Salvador?» Sucumba, pues, la debilidad humana a la gloria de Dios, y se encuentre siempre

impotente para explicar las obras de su misericordia. Trabajemos con el sentido, nos adhiramos con el ingenio, que nos falte la expresión»⁵²¹.

Terminamos esta carta con algún mandato y con unas palabras de augurio. Para que se lleve a realización el programa que antes hemos explicado, determinamos, con el consejo de nuestra Curia, ya desde el comienzo del próximo año escolástico: 1º) Que todos los estudiantes del curso filosófico comiencen el estudio de la Pasión como hemos explicado arriba, tomando algún manual histórico de la Pasión, aprobado y propuesto por la Curia Provincial; 2º) Que en el curso teológico y en el curso de Sagrada Elocuencia, de aquí en adelante se proponga el estudio de la Pasión según las normas directrices que hemos propuesto anteriormente en cuanto a cada una de las materias del mismo curso; 3º) Que en los exámenes anuales siempre tenga su lugar la Pasiología, según las cuestiones que proponga cada uno de los profesores. A los estudiantes se les deben dar notas según el nivel que hayan tenido, como se hace con las otras asignaturas.

71. Augurio final

De aquí en adelante sucederá -lo que pedimos con ardientes deseos- que nuestra Congregación aumente más y más tanto en número como en la eficiencia de sus miembros, de tal modo que cada uno de nuestros religiosos esté lleno y compenetrado de los afectos de San Bernardo cuando confesaba, hablando de la Cruz y de la Pasión: «Llamé sabiduría a la meditación de estas cosas. Estas cosas tengo frecuentemente en la boca, como sabéis vosotros, y estas cosas las tengo siempre en el corazón, como lo sabe Dios. Esta es mi más sublime filosofía: conocer a Jesús y a éste Crucificado. Esta sea tu comida y tu bebida, tu dulzura y tu consuelo, tu miel y tu anhelo, tu lectura y tu meditación, tu oración y tu contemplación, vida, muerte y resurrección tuya»⁵²².

En cuyo augurio, con todo nuestro corazón, imploramos las celestiales bendiciones para todos los religiosos, y especialmente para los jóvenes que están dedicados al estudio y sus profesores, para que todos «juntamente cultivemos con piadoso afecto de devoción la Pasión de Jesucristo y seamos capaces de imprimirla en el corazón del pueblo con consejos y ejemplos»⁵²³.

Roma, Solemne Conmemoración de la Pasión de Jesucristo, 25 de febrero de 1930.

LEÓN DEL SAGRADO CORAZÓN DE JESÚS
Prepósito General

PEDRO DE LA PRECIOSÍSIMA SANGRE
Secretario

NOTAS

1. Antífona de I Vísperas de la fiesta de San Pablo de la Cruz.- 2. II Cor 5, 15.- 3. Ef 6, 7- 4. Bolletino, 1926, pp. 100ss.- 5. Bolletino, 1928, p. 78.- 6. San León, Sermón VIII de la Pasión.- 7. Imitación de Cristo, Lib. II, cap. XII.- 8. Bossuet, Précis d'un Sermon pour l'exaltation de la Croix.- 9. Gretser, De Cruce Christi, t. III, lib. II, c. I.- 10. Gorla, Considerazioni fondamentali sulla Passione, p. 28.- 11. Schoupe, Adjumenta Oratoris sacri, XLII.- 12. Constantini, Il Crocifisso nell'arte, p. 167.- 13. San Pablo de la Cruz, Lettere, I, p. 558.- 14. Pinto, Christus Crucifixus, t. I, p. 64.- 15. Pinto, Op. cit. t. I, p. 87, 64; Cf. S. Thomas, in I Corinthios, c. I, Lect. III.- 16. I Cor 2, 2.- 17. Hadrianus Lyraeus, De Imitatione Christi patientis, p. 352.- 18. Cf. Cicerón.- 19. Cf. Forcellini.- 20. Cf. Cicerón.- 21. Cf. Forcellini.- 22. Mir, Historia de la Pasión, Introducción.- 23. «Something of everything and everything of something», Ecclesiastical Review, Agosto, 1929, p. 128.- 24. Fonk, Mysteria Passionis Christi, p. 10.- 25. Thiepolo, Le Considerazioni della Passione di Nostro Signore Gesù Cristo.- 26. Canon 565, § 3.- 27. Del día 27 de agosto de 1910.- 28. Vermeersch, I, 663; Balmes, Les Religieux a voeux simples, p. 127; Matthaeus a Coronata, I, p. 711, nota 1.- 29. Regla, 53.- 30. Lohmann-Cathrein, Vita Domini Nostri Jesu Christi e quatuor Evangeliiis; Weber, Quatuor Evangelia in Unum; Filion, Synopsis evangelica; Mechineau, Vita Domini Nostri Jesu Christi e textibus quatuor Evangeliorum.- 31. El Evangelio de la Pasión, Barcelona, 1918.- 32. Cf. «The Story of the Passion as told in the Church Hymns, Catholic World vol. 71, p. 46.- 33. De Doctrina Christiana, Lib. II, c. VIII y IX.- 34. P. E. Ollivier, La Passion, essai historique, que se encuentra en francés, italiano, español, inglés, etc.; Martín, La Passion au point de vue historique et archéologique; Mir, Historia de la Pasión; Arthur Devine, C. P., History of the Passion, etc.- 35. The foot of the Cross, Cap. 1, sec. 9; Cap. IX, sec. 5; Cf. de Ponte, Meditationes, Pars IV, med. I, punct. 8; med. XX, punct. 3.- 36. P. e., Beata Baptista Varani, De Dolore mentali Christi, Act. Sant. die 31 Martii (de cuyas obras se encuentran ediciones en diversas lenguas: italiana: I dolori mentali di Gesù, Florencia 1923; francesa: Les anciennes éditions du Combat Spirituel (cf. en italiano: Il combattimento spirituale, c. 51); inglesa: True Devotion to the Passion, The Ambrosden Press, Londres 1924; P. Serafín, Promptuarium super Passione, p. 447.- 37. Las Glorias de María.- 38. Op. cit.- 39. 2 Sermons sur la Compassion de la S. Vierge.- 40. Op. cit.- 41. Op. cit.- 42. L'anima Cristiana incamminata alla compass. dei dolori di Maria, etc.- 43. Benson, Christ in the Church, Preface.- 44. Cf. Catalogue, The Sacred Passion Library, Passionist Monastery, Dunkirk, Estados Unidos de América.- 45. Vigouroux, Manuel Biblique.- 46. Idem, Ibid.- 47. Pinto, Christus Crucifixus, Lib. I (por todo él).- 48. S. Hieronymus, Prooemium in Isaiam.- 49. Gregorius a Iesu et Maria, Divinitas D. N. J. C in sua Passione, Lect. I.- 50. Op. cit.- 51. Van Steenkiste, Evangelium sec. Matthaeum, p. 1.188.- 52. Maas, Christ in Type and Prophecy.- 53. P. Cuthbertus, Op. cit.- 54. S. Joannes Chrysostomus, Apud Pinto, Op. cit., t. I, p. 13.- 55. Cf. P. Gaspare, C. P., Disputa fra un Cattolico ed un Ebreo, p. 421.- 56. Van Steenkiste, Op. cit. 57. Groenen, Het Lyden en Sterven van O. H. J. C.- 58. Fonck, Op. cit.- 59. Van Steenkiste, Op. cit.- 60. Groenen, Op. cit.- 61. Fonck, Op. cit.- 62. Bover, J. M., De Getsemaní al Calvario.- 63. Martín, Archéologie de la Passion.- 64. Tissot, Vie de N. S. J. C.- 65. Coulomb, Le Calvaire et Jérusalem.- 66. B. Meisterman, Historica, theologica et moralis Terrae Sanctae Elucidatio.- 67. Friedlieb, Archeologie der Leidensgeschichte O. H. J. C.- 68. J. Lipsius, De Cruce, Libri tres.- 69. Salvador, Jesús Christ et sa doctrine.- 70. Stapfer, Le jugement de Jésus.- 71. Chauvin, Il processo di Gesù Cristo.- 72. Rosadi, Il Processo di

Gesù.- 73. Hoffman, Le proces de J. C.- 74. Leman, Valeur de l'assemblée qui condanna Jésus Christ.- 75. Dupin, Jésus devant Caïphe et Pilate.- 76. Chaussay, Histoire de la Passion, Tom. II.- 77. Mir, Op. cit., Introducci3n.- 78. Mir, Op. cit.- 79. Mir, Ibid.- 80. Perroy, La Salita al Calvario.- 81. Benson, Christ in the Church.- 82. Schoupe, Adjumenta Oratoris S., XLII, III.- 83. Mir, Op. cit. 84. Van Steenkiste, Op. cit., p. 1301.- 85. Mechineau, Vita D. N. J. C.; Vita praecipuorum amicorum Domini, p. 81.- 86. Monsabre, L'Ame de Jésus dans la Passion.- 87. Chauvin, Op. cit.- 88. Cascioli, I Romani nel pretorio e sul Calvario.- 89. Chaussay, Op. cit.- 90. Serafín, Judas Iscariote – Su vida.- 91. S. Thomas Summa, III, q. 46-51.- 92. Suárez, Disp. XXXIII-XLI.- 93. Billuart, De Mysteriis Christi, Diss. IX.- 94. Jansens, De Deo Homine, sectio III.- 95. Cf. S. Thomas, Summa, III, q. 22 et q. 48, a.3; Suárez, Disp. XLVI-XLVII; Salmanticenses, Disp. XXXI; Pesch, De Verbo Incarnato, Pars. II, sect. IV, art. I; Franzelin, De Verbo Incarnato, Sect. IV, c. II.- 96. S. Thomas, Summa, III, q. 8.- 97. Suárez, Disp. XXIII.- 98. Salmanticenses, Disp. XVI.- 99. Anger, La Doctrine du Corps Mystique de J. C, París 1929.- 100. Pinto, Op. cit., I, p. 121-242.- 101. Prat, La théologie de S. Paul, I, p. 359; II, p. 387.- 102. Duperray, Le Christ dans la vie chrétienne, d'après St. Paul, p. 49 et passim.- 103. Marmion, Le Christ Vie de l'ame, I, V- 104. Tanquerey, Dogmes générateurs de Piété, ch. II.- 105. K. Adam, Das Wesen des Katholizismus, ed. 5, c. III.- 106. S. Augustinus, De Unitate Ecclesiae, 4.- 107. Ef. 1, 22-23.- 108. Ef. 5, 30.- 109. Rom 12, 5.- 110. Pinto, Op. cit., T. 1, p. 20.- 111. Himno de San Gabriel, a I Vísperas.- 112. Pinto, Op. cit., I, p. 303-414.- 113. La Civiltá Cattolica, Marzo 1925.- 114. Angelicum, Marzo 1927.- 115. Zanchetta, La regalita di Cristo; Cf. Epistola Pii PP. XI ad Card. Van Rossum, Bolletino 1926, p. 161.- 116. Cf. S. Thomas, Summa, Pars III, q. 59.- 117. S. Alphonsus, De Novissimis, de extremo iudicio, VI, 25.- 118. Tanquerey, Synopsis Theologiae Dogmaticae, T. II, n. 1223.- 119. Tanquerey, Op. cit.- 120. «paraysienne», Cf. Bremond, Historie Litt. du sentiment religieux en France, III, p. 655.- 121. Bainvel, La dévotion au S. Coeur de Jésus, 1917, p. 130-131; Cf. Boulay, Vie du B. Eudes, livre III, chap. VII; Cf. Officium pro Festo SS. Cordis Iesu, Lect. IV., V- 122. P. Grou, Le Coeur de Jésus et son intérieur; L'intérieur de Jésus et de Marie, París 1909, p. 366-370; Bremond, Op. cit., p. 629-664; Pourrat, La spiritualité chrétienne, III, p. 586-596.- 123. Plus, La Folie de la Croix, p. 29; Cf. Bremond, Op. cit., III, p. 536ss.- 124. Summarium pro Intraductione, 246; Cf. Lettere, III, p. 602-604.- 125. P. Faber, Bethlehem, ChaVII.- 126. Imitatio Christi, II, 12.- 127. Thomas a Jesu, I travagli di Gesù, escrito en portugués y después traducido a casi todas las lenguas europeas; Cf. Pourrat, Op. cit., III, p. 183ss.- 128. Bolandistas, el día 4 de febrero.- 129. Cf. Le Divin Crucifié, Revue de la Sainte Face, 1911, p. 39; Ollivier, La Passion, p. 520.- 130. Le Divin Crucifié, Revue de la Sainte Face, 1911, p. 5; Colgotha, 1917, p. 333.- 131. Le Divin Crucifié, ut supra, p. 7. 8.- 132. Eccles. 1926.- 133. Epist. 70 ad Furiam.- 134. Cf. Chaffanjon, Le Crucifix, ch. IV: Le visage du Crucifix.- 135. Arrighini, O. P., Ecce Homo, p. 143-186.- 136. Le Crucifix, 5 edic. (esta edici3n la aquí empleada), p. 19-27.- 137. Menzel, Chris-tliche Symbolik, Vorr., p. III.- 138. Cf. Holweck, Calendarium liturgicum festorum, etc., The Dolphin Press, Filadelfia 1925.- 139. Van Steenkiste, Evangelium secundum Matthaëum, p. 1066, 1302ss.; Cf. Le divin Crucifié, passim; Colgotha, 1914, p. 134 y 1917, passim.- 140. Foucault, The Holy Face of Jesus.- 141. Janvier Noted Sanctuaries of the Holy Face.- 142. Glueckselig, Christus-archaologie und seinen wahren Ebenbilde.- 143. Calmet, Dissertatio de forma Jesu Christi.- 144. Groenen, Op. cit., p. 441-443.- 145. Janssens, De Deo Homine, p. 49.- 146. Venturini, Vía Crucis, Staz. VI; Cf. Decr. S. Cf., 4 Maii 1892.- 147. Faber, The Precious Blood, VI.- 148. Faber, Loc. cit.- 149. Vincenzo M.

Strambi, Il Mese di Luglio cons. al Prez. Sangue.- 150. Mazzola, Le Grandezze del div. Sangue.- 151. Janssens, Op. cit., p. 49.- 152. P. Serafín, Promptuarium, p. 368.- 153. Cf. Pourrat, La Spiritualité Chrétienne, Table analytique, voc. «plaies».- 154. Quaresmius, De SS. D. N. J. C. Quinque Vulneribus, Tom. V.- 155. Casalicchio, Stimoli all'amore delle SS. me Piaghe.- 156. Auriemma, Stanza delle anime nelle Piaghe di Gesù.- 157. S. Bernardus, Sermo 6 in Canticum:.- 158. Saint Jure, Le livre des élus, ch. VIII.- 159. Janssens, De Deo Homine.- 160. P. Sefarín, Promptuarium, p. 371.- 161. Petavius, I. XV, 7-10.- 162. Gretser, De Cruce, Libri V.- 163. Billuart, De incarnatione, Diss. XXIII, art. IV.- 164. Marcus Vigerius Card., De excellentia Instrumentorum Dominicæ Passionis.- 165. P. Seraphim, Promptuarium, p. 471.- 166. P. Faber, The Precious Blood, Ch. VI.- 167. P. Faber, The Precious Blood, Ibid; y: Growth in Holiness, Ch. XXII; Cf. Buathier, Le Sacrifice, 8ième ed., p. 90.- 168. Sal. 30, 11.- 169. S. Bonaventura, Liber Sententiarum, d. 48, dub. 4.- 170. Eadmeri Mon., De Excellentia Virginis Mariae, c. 9.- 171. Pius IX, Bulla Ineffabilis.- 172. Pius X, Encyclica Ad diem illum.- 173. Col 1, 24.- 174. S. Bernardinus Senensis, Quadrag. de Evangelio aeterno, Sermo X, a.3, c.3.- 175. P. Faber, The Foot of the Cross, Ch. IX.- 176. Card. Lépicier, Tractatus de Beata Virgine Maria, ed. 4^a, Pars II, Cap. II, art. II.- 177. Meregalli, L'Addolorata nel Dogma, nella divozione, nella liturgia, etc.- 178. Campana, Maria nel dogma cattolico, p. 142-166.- 179. P. Seraphim, Promptuarium, p. 375. 392. 614.- 180. Tanquerey, Synopsis Theologiae Dogmaticae, De Deo Redemptore, 1115.- 181. Jn 1, 16.- 182. Sess. VI, c. 7.- 183. Ibidem, c. 16.- 184. P. Chardon, Cf. P., La Croix de Jésus, ou les affinités de la grâce et de la Croix, Tome 1, Ch. II.- 185. Cf. Janvier, La Passion de N. S. J. C. et la Morale, VIII, Le Rale de la Passion dans la vie de la grâce; Pohle-Preuss, Grace, p. II; Suárez, De Cratia, Proleg. III, c. II; Nieremberg, Della preziosità della Crazia, Lib. 1, c. XVI.- 186. S. Thomas, Summa, III, q. LXII, a. 5.- 187. S. Thomas, Summa, III, q. LX, a. 3.- 188. Billuart, De Sacramentis in comm., Diss. 1, art. II.- 189. Hugon, De Sacramentis in commune, p. 15ss.- 190. Billot, De Ecclesiae Sacramentis, p. 26.- 191. Van Noort, De Sacramentis, p. 8.- 192. Pesch, De Sacramentis in genere, p. 8.- 193. Haine, Theologia Moralis, II, De virtute Sacramentorum.- 194. Trident. Sess. XXII, c.I.- 195. Anger, La doctrine du Corps mystique de J. C., 1929, p. 157; Cf. M. de la Taille, Mysterium fidei, Praefatio, et passim.- 196. S. Thomas, Summa, III, p. 83, a.1; Cf. Marmion, Le Christ vie de l'ame, II, VII.- 197. Cf. Billuart, De Almo Euch. Sacr., Diss. VIII, art. II; Hugon, De SS. Euchar., q. 9, art. 1; Billot, De Sacrificio Missae, thes 54; Van Noort, De Sanctissima Eucharistia, cap. III; Pesch, De Eucharistia, Sect. III, art. II; De la Taille, Mysterium Fidei, Lib. II; Gihl, Das heilige Messopfer dogmatisch und ascetisch erklart.- 198. Cf. Anger, Op. cit., p. 157.- 199. Billuart, Loc. cit., Diss. VIII, art. 3, petes 4.- 200. Lev 2, 4. 7-6, 8.- 201. Pinto, Op. cit., 1, lib. V, tito 3, Loc. 7.- 202. De la Taille, Op. cit., elucid. XX.- 203. S. Augustinus, In Ps. 100, n. 9.- 204. S. Augustinus, In Ps. 33, serm. 2, n. 10.- 205. De la Taille, Op. cit.- 206. S. Leo, Sermo 7 in Nativitate Apostolorum Petri et Pauli.- 207. Cf. Pruemmer, Manuale Theologiae Moralis, III, 89.- 208. Cf. Sertillanges, L'Eglise, Lib. II, II, ch. 1.- 209. Cf. Hugon, De sacramentis in commune, q. 6, art. III, V; Van Noort, De sacramentis, n. 154; Sertillanges, L'Eglise, L. III, II, ch. VII.- 210. Tanquerey, De Deo Redemptore, n. 1283; Sertillanges, L'Eglise, loc. cit. Gretser, De Cruce Christi, T. III, 1. III; Bosius, Crux triumphans et gloriosa, Lib. VI; Van Steenkiste, In Matthaeum, p. 109; y la obra anónima: Richesses insouptconnées du Signe de la Croix, La Croisade, 11, Rue Dupin, París.- 211. Sertillanges, L'Englise, I. III, II, ch. IX.- 212. Pesch, De Sacramento Poenitentiae, 462ss.- 213. Cf. Pesch, Loc. cit.; Anger, Op. cit., p. 356; K. Adam, Op. cit., c. VIII.- 214. Pruemmer, Manuale Theologiae Moralis, 1, 2.- 215.

Janvier, *La Passion de N. S. J. C. et la morale chrétienne*, Preface.- 216. Scalabonius, *Moralia in Passionem D. N. J. C.*, Ravenna 1620.- 217. Van Steenkiste, *Op. cit.*, p. 1597.- 218. *Catechismus Romanus*, Pars I, c. V.- 219. Cf. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, II, p. 277.- 220. Iacobus Mediolanensis, *Stimulus amoris*, P. I, cc. v-x.- 221. Regla, 132.- 222. Haine, *Theologia Moralis*, I, p. 355.- 223. Cf. Thiepolo, *Op. cit.*, Tratt. II.- 224. Haine, *Theologia Moralis*, I, p. 359; Beyerlinck, *Magnum Theatrum vitae humanae*, T. VI, p. 174s.- 225. Cf. *Catholic Encyclopaedia*, voc. *Pilgrimages*; *Encicl. ESPASA*, voc. *Peregrinación*; *Kirchenlexicon*, voc. *Wallfahren*.- 226. Regla, 191.- 227. Benedictus XIV, *Breve «Cum tanta»*.- 228. Marmion, *Le Christ dans ses mystères*, XIV, 1.- 229. *Lettere*, III, p. 141.- 230. Venturini, *Vía Crucis esposta e meditata*.- 231. Ardito, *La Vía Dolorosa*.- 232. Marmion, *Loc. cit.*- 233. Cordelier, *The Path of the Eternal Wisdom - a Mystical Commentary on the Way of the Cross*.- 234. Pius XI, *Acta Apostolicae sedis*, XX, p. 173.- 235. P. Matthaeus Grawley, *Ora santa*.- 236. Pourrat, *La spiritualité Chrétienne*, VI, p. 409; Cf. también *Lettre Pastorale de l'Evêque d'Autun*, 4 nov. 1929.- 237. Cf. *The sign*, Nov. 1929, p. 226.- 238. Is 53, 4.- 239. Pacciucchelli, *Discordi sopra la Passione*, Lib. II, Disc. IX, 10.-240. Pinto, *Op. cit.*, II, p. 279.- 241. Nieremberg, *Prodigio del divino Amore*, Lib. IV, c. 1.- 242. Cornelius a Lapide, *In Isaiam*, LIII, 4.- 243. Mt. 25, 40.- 244. Cf. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*.- 245. Cf. *Écoles de Spiritualité*. *La Pensée Catholique*, Liege; Tanquerey, *Précis de Théologie ascétique et mystique*; liste chronologique des auteurs; Saudreau, *La piété à travers les âges*, ch. XL.- 246. *Écoles de spiritualité*, p. 28; Picart, *Tout au Divin Amour*, ed. 1927, p. 24 (trad. italiana, p. 60).- 247. Cf. p.e. Pruemmer, *Manuale Theologiae Moralis*, T, 464-466; Haine, *Theologia Moralis*, I, 285.- 248. Cf. Baker, *S. Sophia*, 3 trat., sec. 4, c. I, 9, c. III, 1; S. Paolo della Croce, *Lettere*, passim; Cf. *Antonianum*, a. IV, p. 447-449.- 249. S. Teresa, *Vida*, c. XXII.- 250. Cf. Chardon, *Op. cit.*; Garrigou-Lagrange, *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus*; Bremond, *Op. cit.*, VIII, p. 1-77; P. Bened. Aefsten, O.S.B., *La regia Via della Croce*, Génova 1884.- 251. Cf. Tanquerey, *Op. cit.*; Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne*; Naval, *Op. cit.*, Schrijvers, *Les principes de la vie spirituelle*.- 252. Cf. Naval, *Op. cit.*, p. 20 y los autores citados; Garrigou-Lagrange, *Op. cit.*, p. 170; Passerini, *De statibus hominis*, en II, II, q. 184, 1, p. 20, n. 8.- 253. Col. 3, 9; Rom 13, 14; Ef 4, 6; Rom 6, 6; II Cor 5, 15.- 254. Cf. Tanquerey, *Op. cit.*, nn. 328-334; Heerinckx, *Antonianum*, 1929, p. 445.- 255. Cf. Buathier, *Le sacrifice dans le Dogme catholique et dans la vie chrétienne*.- 256. Tanquerey, *Précis*, 1475; Naval, *Op. cit.*, p. 46.- 257. S. Thomas, *summa*, II, II, q. 83, a. 4.- 258. *Imitatio Christi*, 1, 25.- 259. S. Thomas, *summa*, II, II, q. 82; Pruemmer, *Op. cit.*, II, 328ss; Bucceroni, *Institutiones Theologiae Moralis*, n. 451.- 260. P. Faber, *The Blessed sacrament*, L. II, s. I.- 261. Forcellini, O. c.- 262. Cf. P. Robertus, *Aurifodina*, voc. *Passio Christi*.- 263. Cf. Tanquerey, *Op. cit.*, p. 136ss; S. Tomas, *Summa*, III, q. 46, a. 3 corp.; Lyraeus, *Op. cit.*, p. 354s; Schrijvers, *Op. cit.*, p. 72ss; Pinto, *Op. cit.* I, p. 242ss; Marmion, *Christ Vie de l'âme*, I, II; S. Bellarminus, *De Septem Verbis*, epist. dedicat.; Joret, *Par J. C. N. S.*, p. 157ss; Crozier, *Excelsior* p. 22ss; *De Imitatione Christi*, I, 25, 6.- 264. *De Imitatione Christi*, II, 12.- 265. S. Bellarminus, *Loc. cit.*; S. Paolo della Croce, *Lettere*, 1, 615.- 266. Ef 5, 2.- 267. Cf. Roüet de Journal, *Enchiridion asceticum*, Index alph. voc. *Christus*.- 268. Cf. Hoorneart, *L'âme ardente de St. Jean de la Croix*, p. 116; Baruzi, *St. Jean de la Croix et le problème dell'expérience mystique*, p. 564.- 269. S. Bernardus, *Sermo V in Festo Omnium Sanctorum*, *Sermo II de Quadr.*-*Sermo de sex tribu*.- 270. Gal 3, 27; Rom 13, 14.- 271. Plus, *In Cristo Gesù*, p. 10.- 272. S. Augustinus, *In Psalmum XXVI*, *Enarr.* II, 2.- 273. Cf. Prat, *Théologie de S. Paul*, II, p. 22-23.- 274. S. Isidorus, II Cor, c. 12, n. 9.- 275. Taulerus, *Sermo pro Dominica IX post Trinitatem*.- 276. S. Anselmus,

Liber meditationis, cap. V.- 277. Blossius, Institutiones spirituales, c. VI.- 278. De la Reguera, Praxis Theologiae Mysticae, Lib. IV, c. VI, XVIII.- 279. Sta. Teresa, Vida, c. XIII; S. Albertus Magnus, De Adhaerendo Deo, c. II; S. Paolo della Croce, Lettere, I, 256; II, 810; III, 146, etc.- 280. De la Puente, Meditaciones, P. IV, Introduc.; De la Reguera, Op. cit. L. II, quest. II; García, Exercitatorium, caps. 47, 53, 57, 59.- 281. Cf. F. Bernardino di S. Angelo, Albero della scienza, p. 54ss; Kroust, Medit., Pars III, med. II; Thiepolo, Op. cit., etc.- 282. Jn 3, 16.- 283. Ef 5, 2.- 284. S. Thomas, Summa, III, q. 46, a. 3, in corp.- 285. S. Thomas, Summa, II, II, q. 82, a. III ad 2.- 286. Cf. Hedley, A Retreat, XV; Thiepolo, Op. cit., p. 108ss; Julian of Norwich, Revelations of Divine Love.- 287. S. Paolo della Croce, Lettere, III, p. 366.- 288. Tanquerey, Précis, 1469ss; Naval, Op. cit., p. 255.- 289. Sta. Teresa, Moradas, Castillo Interior, Mansión VII, c. IV; Pourrat, Op. cit. III, p. 374; Hoppenot, Op. cit., p. 275ss; Tanquerey, Op. cit., p. 1091; Naval, Op. cit., p. 257; Garrigou-Lagrange, Op. cit., p. 320.- 290. S. Ignatius M., Ad Romanos.- 291. Schouppe, Op. cit., XLII.- 292. S. Thomas, Summa, II, q. 83, a. 3, corp.- 293. Cf. Leblanc D'Ambonne, Langage symbolique de la Bible, p. 206.- 294. Cf. S. Thomas, Summa, III, q. 79, a. 7; Hedley-Rondiere, La Sainte Eucharistie, ch. IX.- 295. P. Faber, The Blessed Sacrament, I, II, sec. II.- 296. Cf. Hedley, Op. cit., p. 168; Lyraeus, Op. cit., p. 355; S. Franciscus Salesius, (Migne), Oeuvres, III, p. 1295; Card. Bona, De Sacrificio Missae, cap. V; Andreis, The Christian at Mass; Bolletino, 1926, p. 105ss.- 297. S. Augustinus, Epistola ad Fratres de Monte Dei, c. X, n. 30.- 298. P. de la Taille, Mysterium Fidei, p. 280.- 299. De la Taille, Loc. cit.- 300. Cf. Tanquerey, Précis, p. 280.- 301. Gal. 2, 19-20.- 302. P. Faber, Op. cit., I, II, sect. 1.- 303. P. Faber, Op. cit., Loc. cit.- 304. Cf. Esser-jackson, The Anchorite in the Tabernacle, passim.- 305. Anónimo, La Passion renouvelée dans l'Eucharistie, Avignon, Aubanel, 1863.- 306. P. Faber, Loc. cit.- 307. Cf. P. Matt=Crawley Ora Santa, par. II, VII: La Passione di N. S. a Gerusalemme, sull'altare, nelle anime; Sandigliano, Calvario e Tabernacolo, la prima e la seconda Passione di Gesù; Ucello, Riflessioni eucaristiche sulla Passione di N. S. G. C.- 308. P. Faber, Op. cit., cap. II (que en la Edad Media se significaba de un modo ciertamente rudo, pero con propiedad, con las estatuas abiertas a modo de tríptico, que cerradas representaban a la Sma. Virgen, y abiertas la Pasión del Señor); Cf. A. Fabre, Pages d'Art chrétien, p. 336- 341.- 309. Cf. Tanquerey, Précis de Théologie Ascétique et mystique, n. 155ss; L'Addolorata, Mater Dolorosa nell'ascetica, Nov. 1929ss; Meregalli, Op. cit.; P. Faber, The Foot of the Cross; P. Luca, Il Pianto della Vergine.- 310. Hoppenot, Op. cit., pp. 233-242.- 311. Cf. Garrigou-Lagrange, Op. cit., p. 628.- 312. Garrigou-Lagrange, Op. cit., p. 625; Tanquerey, Précis, n. 1478.- 313. Passerini, In II, II, q. 188, a. 6; Cf. Garrigou-Lagrange, Op. cit., p. 624; Salmanticenses, Cursus Theologicus. De Statu Religioso in communi, Disp. II, Dub. III; Bolletino, 1927, p. 233ss.- 314. Bolletino, 1927, p. 238.- 315. Hoppenot, Op. cit., p. 259-268.- 316. Pourrat, La Spiritualité Chrétienne, I, p. 48.- 317. The Ecclesiastical Review, Agosto 1929, p. 122.- 318. Prat, Etudes, 1900, p. 220.- 319. Duperray, Le Christ dans la Vie chrétienne selon S. Paul, p. 138ss.- 320. Col 2, 12.- 321. Gal 3, 27.- 322. Col 3, 1. 5.- 323. Rom 4, 4-6.- 324. II Cor 4, 10.- 325. Rom 13, 14.- 326. Gal 5, 24.- 327. Christus, 1916, p. 1009.- 328. II Cor 4, 10.- 329. Gal 6, 17.- 330. II Cor 1, 5.- 331. Fil 3, 10.- 332. Duperray, Op. cit., p. 154.- 333. Gal 2, 19-20.- 334. 1 Cor 123.- 335. Duperray, Op. cit., p. 272.- 336. Cf. Tanquerey, Précis de théologie ascétique et mystique, Append. p. 4ss; Duguet, Spiegazione del Mistero della Passione, par. II, c. VIII, VI; Vonier, The Christian Mind, chap. VII, VIII, XVI; Prat, Théologie de S. Paul, I, p. 359ss; II, 415ss. 562ss.- 337. S. Paolo della Croce, Lettere, Indice, Voc. Passione.- 338. Cf. también P.

Ioachim, C. P., Quant à nous, Ch. II, III, VI; P. Patrizio, Lo Spirito del Passionista, Caps. XXII, XXVIII.- 339. Cf. Regla 3, 10, 34, 43, 44, 89, 121, 124, 125, 164, 190, 238, 290.- 340. Regla, 44.- 341. Regla, 170, 221.- 342. Regla, 163, 164, 197.- 343. Regla, 173.- 344. Regla, 172.- 345. Regla, 165, 174.- 346. Regla, 3, 4, 80, 127-132, 191, 294, 299.- 347. Antífona a II Vísperas de la fiesta de San Pablo de la Cruz.- 348. Cf. Garrigou-Lagrange, Op. cit., p. 379ss.- 349. Col. 1, 24.- 350. Cf. Tanquerey, Précis, n. 1478; Garrigou-Lagrange, L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus, Tome II, chap. III.- 351. Migne, Patrología Latina, tomo II, Indices: de Christo, XIX, de Christi Passione; Tom. IV, Indices: poematum de J.C., de cruce; Migne, Patrologia Craeca: Indices: methodicus, p. 158, in Passionem Christi.- 352. Tom. I: Index generalis, sub voce: «Passio».- 353. Klietsch, Passio D. N. J. C. ex mente Patrum.- 354. Fonck, Mystéria Passionis Christi, p. 10.- 355. P. Seraphim, Promptuarium, Pars IV.- 356. P. Seraphim, Promptuarium, p. X.- 357. Cf. los autores antes citados, donde se trata de la Misa; Benedictus XIV, De Missae Sacrificio, Lib. I, c. X, 3: los cuales citan otros autores.- 358. Cf. Pourrat, Op. cit. III, 372.- 359. Plus, La folie de la Croix, p. 80.- 360. Plus, Op. cit., p. 81.- 361. P. Luca, Vita del P. Domenico della Madre di Dio, cap. VII; Cf. Bacuez, L'Office divin au point de vue de la piété, p. 25ss.- 362. Regla, 165.- 363. S. Paolo della Croce, Lettere, IV, p. 324.- 364. Gregorius a Jesu et Maria, Divinitas atque Innocentia D. N. J. C. in sua Passione manifestata, Génova 1698.- 365. Gregorius a Jesu et Maria, Op. cit., Lect. I.- 366. P. e. The Catholic Encyclopedia, sub voc. Passion Offices; Calendarium Liturgicum Festorum Dei et Dei Matris, Holweck, Filadelfia: es un repertorio muy completo de las fiestas; Benedictus XIV, De Festis D. N. J. C. et B. Mariae Virginis.- 367. Bertocchi, La Passione di Gesù... nelle cerimonie della Chiesa.- 368. Canon 1366, 3; Micheletti, Constitutiones Seminariorum, art. 609.- 369. S. Leo, Sermo 7, 5.- 370. Acta Apostolicae Sedis, 1928, p. 174.- 371. Col 1, 24.- 372. Cf. Cassianus, Lib. IV de Institutionibus, Cap. 34, 35; S. Bellarminus, De septem Verbis, epístola dedicat; B. Battista Varani, Op. cit.; Anger, Doctrine du corps mystique, pp. 399-403; Mugnier, Souffrance et Rédemption, p. 18; Naval, Theologie Ascetique et Mystique, n. 46.- 373. Octavius, n. 12.- 374. Plus, La Folie de la Croix, p. 22.- 375. Gretser, De Cruce Christi, T. IIII, lib. II, c. I.- 376. Plus, Op. cit., p. 21; Male, L'art religieux du XIII siècle, 6^a ed., p. 223.- 377. Cf. Michaud, Storia delle Crociate; Quaresmius, Terrae Sanctae Elucidatio, Tom. II; Gretser, Op. cit., Tom. III.- 378. Male, L'art religieux à la fin du Moyen Âge en France, p. 383.- 379. Plus, Op. cit.- 380. La Spiritualité Chrétienne, vol. II, Table Analytique, voc. Passion, Plaies, Chemin de la Croix.- 381. Bremond, Op. cit., II, p. 167; VII, p. 325ss.- 382. Tanquerey, Précis de Théologie, etc., p. XXIXss.- 383. Saudreau, La piété a travers les âges.- 384. Grabman, Mittelalterliches Geistesleben; Cf. también Catholic Encyclopedia, sub. voc. «Passion».- 385. Morini, Origini del culto dell'Addolorata; Cf. también op. an. La devozione alla Vergine Addolorata nell'Ordine del Serviti.- 386. Meregalli, Op. cit.- 387. Pourrat, Op. cit., II.- 388. Thiepolo, Op. cit., tr. XIV.- 389. P. Seraphim, Op. cit., Supplement.- 390. Pourrat, Op. cit., II, ind., bajo la voz «Stigmates».- 391. Hoppenot, Op. cit., Lib. IV, cap. VIII, Les Saints stigmatisés, cap. IX, Les Saints crucifiés.- 392. Quaresmius, De Quinque Vuln., T. V, p. 197.- 393. Imbert-Gourdeyre, Lista storica e litania del serví di Dio stigmatizzati; Cf. también Revue Divin Crucifié, 1913-1914. Les Saints crucifiés, passim; Il Crocifisso, Golgotha, Revue de la Passion, passim, etc.- 394. Fleury, Mémoire sur les instruments de la Passion de N. S. J. C.- 395. Ollivier, La Passion, Append.- 396. Friedlieb-Martin, Archéologie de la Passion.- 397. Van Steenkiste, Op. cit., pp. 1606-1621.- 398. Eschbach, Le Saint Suaire de Turín.- 399. Malijar, Le S. Suaire de Turin.- 400. Thiepolo, Op. cit., Trat. XV- 401. Anguissola, Gli

istrumenti che servirono alla Passione di G. C. - 402. Beyerlinck, Op. cit., Índice general, bajo la palabra «Christus».- 403. Nicquet, *Historia et mysterium Tituli S. Crucis*; y otros muchos en Rohault de Fleury; Cf. «Divin Crocifisso», 1928, p. 93.- 404. P. Ignatius Beaugays, *Dévotion au Chemin de la Croix, exposé historique*.- 405. Thurston-Boudinhon, *Etude historique sur le Chemin de la Croix*.- 406. P. Ubaldi de Alençon, *Le Chemin de la Croix dans l'histoire, etc.*- 407. Cf. La revista *O Calvario*, n. XXVII.- 408. Cf. Hoppenot, Op. cit., p. 330.- 409. *Dictionarium Historicum Ordinum*, en el término: *Crux, Passio, Pretiosissimae Sanguinis*.- 410. Fontana, *Storia degli Ordini e delle Congregazioni*, t. VIII.- 411. Quaresmius, *De Quinque Vulneribus*, T. V, Lib. III, T. 1, p. 61; *Elucidationes Terrae Sanctae*, II, pp. 17-26.- 412. Astolfi, *Miracoli della S. Croce*, Venecia 1609.- 413. Cala, *Memorie storiche dell'apparizione della Croce*, Nápoles 1661.- 414. Gretser, *De Cruce Christi*, T. III.- 415. Beyerlinck, *Magnum theatrum vitae humanae*, bajo el vocablo «Cruz».- 416. Picus de Mirandola, *Staurosticho*.- 417. Cf. P. Stanislao dell'Addolarata, *Sancta Sanctorum e la Scala Santa*.- 418. Piazza, *Eortologio, Stazione a S. Croce in Gerusalemme*.- 419. Piatti, *Carcere Mamertino e il Santuario del SS. Crocifisso*.- 420. Piazza, Op. cit., *Stazione a S. Marcello*.- 421. *Lectiones S. Caroli Borromaei, Breviarium Romanum*, 4 Nov.; Galloni, *Sacro Monte di Varallo*.- 422. Grandi, *Il Santissimo Crocifisso di Como*.- 423. Cornezzani-Quadrini, *Santissimo Crocifisso di Mogliano*.- 424. Giuliano, «Santuario del Santissimo Crocifisso di Nemi».- 425. Guerra, *Storia del Volto Santo di Lucca*.- 426. Hoppenot, Op. cit., p. 51 y p. 359ss.- 427. S. Justinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone; Grammatica, Geografia Ecclesiastica, Introd.*, p. 11.- 428. S. Leo Magnus, *Sermo 8 de Passione*; Cf. *Teologia Missionaria - Atti della VII Settimana di studi missionari*, p. 214.- 429. Hoppenot, Op. cit., p. 100-126.- 430. Fil 4, 1.- 431. Zecchini, *Verso l'altare del mondo*, p. 53.- 432. Levasti, *Introduzione alla «Legenda Aurea»*; p. VIII.- 433. Jacobus de Voragine, *Legenda Aurea*, c. 64.- 434. Falciani, *Arezzo e i suoi monumenti*.- 435. Bertarelli, *Italia Centrale*, II, p. 107; *Il Divin Crocifisso*, 1928, p. 124.- 436. Cf. Dunlop. *History of Fiction: L'Encyclopédie Larousse; The Catholic Encyclopedia*, en el voc. *Grail*; *Enciclopedia Espasa*, bajo la voz *Grial*; *Kirchenlexicon*, bajo la voz *Gral*; Tennyson, *The Holy Grail*; Gozzano, *Il Cavaliere del Graal*; Brehier, *L'art chrétien*, p. 232; Male, *L'art religieux du XIIIe. siecle*, 6a ed., p. 223. Hemos pasado por alto otras leyendas de menor importancia: para ellas se puede consultar Longellow, *The Crossbill*; *Il Divin Crocifisso*, 1928, p. 179; *Il Pettiroso*; *Allevato, Leggende Nazarene*, p. 30. 39, etc.- 437. Male, Op. cit., p. 222.- 438. Cf. *Ordinamento dei Seminari, della Sacra Congregazione dei Seminari e delle Università degli studi*, 1920, p. 28.- 439. Cf. Micheletti, *Constitutiones Seminariorum*, art. 635.- 440. Constantini, *Nozioni d'arte sacra per il Clero*.- 441. Michel, *Histoire de l'Art*.- 442. Dayot, *Histoire générale de la peinture*.- 443. Argenville, *Vies des fameux sculpteurs, avec la description de leurs oeuvres*; Cf. A. Fabre, *Pages d'art chrétien*, p. 292-315; Costantini, *Il Crocifisso nell'arte*; Hoppenot, *Le Crucifix dans l'art*; Sandberg, *La Croce dipinta Italiana e l'iconografia della Passione*; Rosi, Rosi, *L'arte Italiana*; *Civiltà Cattolica*, 1921, III, p. 228ss; Brehier, *L'art chrétien*; *Les épisodes de la Passion dans la sculpture Romane d'Auvergne*; y varias enciclopedias arriba citadas; asimismo varios artículos en revistas de la Congregación Pasionista: *El Crocifisso*; *Il divin Crocifisso*; *El Pasionario*; *The Sign*; *Golgotha*; *La Revue de la Passion*; *The Cross*; *Kruis en Liefde*.- 444. Cf. Pinto, Op. cit., 1, p. 22; Hoppenot, Op. cit., p. 198.- 445. Le Gall, *L'oratoire du Coeur Paris 1682*; Cf. Bremond, Op. cit., VII, p. 321-373.- 446. *L'anima alla scuola del divin Maestro*, Venecia 1927.- 447. Cf. *La Messa illustrata*, ed. Calzone.- 448. Durandus *Mimatensis, Rationale*, Lib. 1, c. 1; Pinto, Op. cit., p. 213.- 449. Viollet-Le Duc,

Dictionnaire d'architecture, bajo el voc. «axe»; Hoppenot, Op. cit., p. 92; Huysmans, La Cathédrale, p. 94. 125, passim; Kirchenlexicon, bajo el voc. «Kreuz».- 450. Brehier, L'art chrétien, p. 232. 253. 412, passim.- 451. Male, Op. cit.- 452. Rabano Mauro, De Laudibus Sanctae Crucis.- 453. Cf. las obras de estos autores.- 454. Cf. Hoppenot, Op. cit., p. 221; Gretser, Op. cit., III, lib. IV: Hymnodia SS. Patrum, Venecia 1646; Monti, Antologia Nazarena; Toschi, Antico dramma sacro italiano; De Bussy, La Passion, apéndices; Bremond, Op. cit., 1, p. 347; Chevalier, Repertorium hymnologicum; Gregori, Le Glorie della Croce, p. 385.- 455. Van Steenkiste, In Matthaeum, p. 859.- 456. Cf. Adinolfi, Roma nell'Età di mezzo, 1, p. 379ss.- 457. Cf. Rev. de la Passion, 1930, p. 15.- 458. Cantu, Storia universale, epoca VI, c. X.- 459. Ollivier, La Passione, apéndice K.- 460. Schroeder, Oberammergau.- 461. P. Stanislaus a Virgine Perdolente, Guida al dramma sacro dello stadio di Torino. Se puede consultar también las Enciclopedias: Espasa, bajo el voc. «Pasión», dramas; Catholic, Passion plays; Herders, Konversationslexicon, Passionspiele, y bajo los mismos vocablos Meyers, Konversationslexicon; asimismo Le divin Crucifié, 1914, p. 53 y 72.- 462. S. Augustinus, Epistola LV, Cap. XI.- 463. Cf. Cantú, Archeología e Belle Arti, cap. X, 2ss; Hoppenot, Op. cit., p. 129; Costantini, Op. cit., p. 58, etc.- 464. Boiteux, Les symboles de la Croix; Justus Lipsius, Op. cit., Lib. 1, c. IX; Bosius, Crux triumphans et gloriosa, Lib. II et V; Quaresmius, De Quinque Vulneribus, t. I, Lib. II.- 465. Dowling, Essay upon the flora sacra, en: «The Flora of the sacred Nativity»; Londres 1900.- 466. Gretser Op. cit., t. III, Lib. I.- 467. Justus Lipsius, De Cruce, Lib. III, c. XV.- 468. Quaresmius, Terrae Sanctae Elucidatio, t. I; Cf. Índice bajo el voc. «crux» y «stemma».- 469. Lyraeus, De imitatione Jesu Patientis, p. 361ss.- 470. Cf. Golgotha, 1930, p. 3.- 471. Lyraeus, De Imitatione Jesu Patientis, p. 371.- 472. Clavius, S. J., Gnominae, Lib. IV. c. 2.- 473. Lyraeus, Op. cit., p. 343ss.- 474. Lyraeus, Op. cit.- 475. Calvet, Le Cortege de la Vierge.- 476. Bolletino, 1928, p. 258.- 477. Bolletino, 1929, p. 97.- 478. Sertillanges, L'Eglise, L. III, II, II.- 479. Espasa, bajo la voz «Pasión»; The Catholic, bajo la voz «Passionmusic»; Meyers, Konversationslexicon, bajo la voz «Passionsmusik»; Cf. Brenet, Dictionnaire pratique et historique de la Musique, bajo la voz «Passion».- 480. Stanghetti, La Passione di N. S. C. C. nella Musica.- 481. Choron-Fayolee, Dictionnaire historique des musiciens.- 482. Lacal, Diccionario de la música, técnico, histórico, biográfico.- 483. Marcillac, Histoire de la musique et des musiciens, depuis l'ère chrétienne jusqu'à nos jours, en Italie, en Allemagne, en France.- 484. Bedeschi, Prontuario biogrà-fico dei più illustri musicisti, italiani e stranieri.- 485. Baconis, Meditationes Sacrae.- 486. II Tim 2, 15; Cf. S. Paolo della Croce, Lettere, IV, p. 361.- 487. Catechismus Romanus, P. I, c. V.- 488. Ef. 3, 8. 9; Col. 1, 27-28.- 489. S. Paolo della Croce, Lettere, Índice alfabético, bajo la voz «Passione».- 490. Col. 2, 3.15; 3, 10-11; Heb 12, 23; Gal 6, 14; I Cor 2, 2.5.30.- 491. Baragnon, Le Crucifix, Retraite Sacerdotal, Préface.- 492. Mansi, Bibliotheca praedicatorum, t. III, Tract. LIX-LXVII (que fueron publicados separadamente por Jourdain, con el título Aerarium Divini Amoris, París 1892.- 493. Houdry, Bibliotheca concionatoria, t. I: Mystera Domini.- 494. Combefis, Bibliotheca Patrum concionatoria, t. III.- 495. S. Bernardinus Senensis, Opera omnia, t. 1, p. 236ss; t. II, p. 246ss.- 496. Schoupe, Adumenta Oratoris Sacri, XLII.- 497. Van Steenkiste, Op. cit., p. 1693.- 498. Aliberch, Breviarium predicabile, Bibliotheca concionatoris, ex Breviario Romano, índice bajo la voz «Christus».- 499. Pinto, Christus Crucifixus..., in usum concionatorum.- 500. Regla, 127; Cf. S. Paolo della Croce, Lettere, II, p. 273-274; 842; Bolletino, 1926, p. 108.- 501. 1 Tim 3, 16; Cf. P. Stanislao dell'Addolorata, Il Missionario Passionista, c. XVI; P. Cajetanus, Practische Handleiding, p. 251; P. Ignazio del Costato di Gesu, Istituzioni di Eloquenza,

Part. II, art. 3 y 4; P. Seraphin, *Préceptes d'Eloquence*, Append. 12-38; P. Mauricio, *Tratado de Elocuencia Sagrada*, p. 341-365; P. Alessio, *Precetti d'Eloquenza*, p. 67; P. Patrizio, *Spirito del passionista*, cap. 28; *Proceedings of the first Passionist Missionary Congress*, p. 70.- 502. Cf. *Bolletino*, 1927, p. 238; Garrigou-Lagrange, *Op. cit.*, p. 624ss.- 503. Del dia 1 de marzo de 1921.- 504. Plus, *La folie de la Croix*, p. 21.- 505. *Ez* 2, 1-2.- 506. Hoppenot, *Op. cit.*, p. 243.- 507. S. Ignatius, *Epistola ad Philadepphios*, Cf. *Il Crocifisso*, Nov. 1929, p. 330.- 508. Quaresmius, *De Jesu Christi Quinque Vulneribus*, t. V, p. 219-232, *passim*.- 509. S. Hieronymus, *Ad Heliodorum*.- 510. S. Hieronymus, *Ezech. 1*, *cit.*.- 511. S. Augustinus, *In Psalmum 33*, *Serm. II*, n. 10.- 512. Forcellini.- 513. *Regla*, 82.- 514. Forcellini.- 515. *Regla*, 132.- 516. *Regla*, 80, 190.- 517. *Regla*, 196, 197.- 518. *Prospectus of the Preparatory College of the Passionists in Australia*, p. 6.- 519. *Bolletino*, 1927, p. 225ss.- 520. S. Augustinus, *De Doctrina Christiana*, *Lib. IV*, c. 31.- 521. S. Leo Magnus, *Sermo III de Passione Domini*.- 522. S. Bernardus, *Sermo 43 in Canticum*; *Formula hon. vitae*.- 523. *Oratio Octavae Sol. Commem. Passionis*.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

NB. Siendo inmensa la bibliografía sobre la Pasión, en el presente ÍNDICE GENERAL solo se recoge la producción pasiológica de la Congregación de la Pasión, a la cual pertenece la Pasiología como una *Teología particular de la Pasión*.

A) Siglas (ver la lista de siglas en página 9)

B) Repertorios

1. En primer lugar mencionamos la CARTA DEL P. LEÓN KIERKELS, C. P. sobre el estudio de la Pasión. Tirada aparte de la Tipografía Agostiniana, Roma, 1934, 64 pp. Traducción española del P. Luis Díez Merino. *Boletín Staurós* (español). XI, 1989. La Carta contiene una bibliografía muy completa de la Pasión de Cristo en su tiempo.
2. THE SACRED PASSION Library, Dunkirk Passionist Monastery, 1917, 37 pp.
3. SELECTED BIBLIOGRAPHY of the Passion, Detroit, St. Pauls Monastery, 1941, 112 pp.
4. PASSIOLOGICA. REPERTORIUM BIBLIOGRAPHICUM PASSIONIS D.N.J.C. *Passiologicum de Diepenbeek*, Contiene los títulos de los años 1953-58.
5. La *Bibliotheca Passionis. 1961*. Passiologicum de WEEZEMBEK-OPPEM, Catalogus Primus cura A. J. SMET, C.P., et A. DE ROCCKER, c.p. exaratus.
6. Para la bibliografía de las publicaciones recientes ver STAURÓS BIBLIOGRAPHIE, con volúmenes bienales desde 1975.
7. VANGELO DELLA PASSIONE. Schede bibliografiche, (1975-1983). Serie de subsidios pasiológicos fundada por el P. Adriano di Bonaventura, con la ayuda de Flavio Toniolo.

C) BIBLIOGRAFÍA

1- Pasión

AGUIRRE, E., *Pasiología*. Notas escolares. Tafalla-Villarreal de Urrechua, 1948-1952. Apuntes de los alumnos. (Pro manuscrito)

ANSELMI, M., *La passiologia del prologo di S. Giovanni*, SapCr VII, Roma 1992, n. 3, (I Parte) 173-194; n. 4, (II Parte) 267-283; VIII, Roma 1993, n. 4, (III Parte) 197-209.

Id. *Intelligenza dela croce*, BollStau (1982) nn. 3-4.

Id. *La memoria della Passione di Cristo e il progetto Cristiano di vita*. SapCr 1 (1986) 3 59 -71.

ARTOLA, A. M., *Introducción a la Pasiología*, 1ª. Edición. Villarreal de Urrechua, 1962-1963. 2ª. edición, Lima 2006. (Pro manuscrito).

Id. *Il Vangelo della Passione Secondo S. Matteo*. Saggio sulla storiografia neotestamentaria come Memoria Passionis. Pontificium Athenaeum «Antonianum». Schola Theologiae Crucis. CISP - Roma / Anno Accademico 1978-1979, I semestre.

Id. *La Passione di Cristo secondo Giovanni*: CISP. Roma, Roma 1978, (Pro manuscrito)

Id. *Curso de Pasiología. La morfocrítica del Evangelio de la Pasión*. Chosica, 2001. (Pro manuscrito).

Id. *Curso de Pasiología, I - Historia de la Pasión*, Chosica, 2002. (Pro manuscrito).

Id. *Curso de Pasiología, II - La vivencia de la Pasión*, La Molina-Lima, 2002. (Pro manuscrito).

Id. *Curso de Pasiología III - Historia crítica de la Pasión*, Chosica, 2003. (Pro manuscrito).

Id. *Curso de Pasiología. La Pasión en la Biblia, 1 – El Antiguo Testamento*, La Molina-Lima, 2003. (Pro manuscrito).

Id. *Pasiología. La experiencia de la Pasión en la Congregación*. Cristo Rey-Lima, 2004. (Pro manuscrito).

Id. *Curso de Pasiología - El Proceso de Cristo*. Chosica, 2005.

Id. *Curso de Pasiología, I - La Historia de la Pasión. Del Domingo de Ramos hasta la Resurrección*. Cristo Rey-Lima 2006 (Pro manuscrito).

Id. *Curso de Pasiología - Introducción a la Pasiología*. Chosica, 2006 (Pro manuscrito).

Id. *Curso Completo de Pasiología*. Parte I. Introducción, e Historia de la Pasión. Lima, 2007 (Pro manuscrito).

Id. *Curso Completo de Pasiología*. Vol. I Historia de la Pasión. Segunda edición. Retiro-Noviciado «El Calvario», Chosica-Lima 1012.

BASILIO DE SAN PABLO, *Manual de Historia de la Pasión de Cristo*, Editorial Stvdivm, Madrid 1968.

Id. *El Misterio de Nuestra Redención*, Stvdivm, Madrid 1957.

- Id. *Clave sacrificial de la redención. Estudio comparativo de las dos estructuras de la soteriología a luz del Concilio Vaticano II*, Obra editada por el P. Bernardo Monsegú, CP. Madrid, Stvdivm, 1975.
- Id. *Jerarquía entre los elementos de mérito, satisfacción, sacrificio y corredención, en la cooperación de María a nuestra reparación*, en «Estudios Marianos», 2 (1943), pp. 271-317. *El elemento penal en la satisfacción de Jesucristo*, SemEspT, Madrid, 1943.
- Id. *La Iglesia formalmente ofrenda en el Sacrificio de la Misa*, ib., 1946.
- Id. *El Doctor Juan Rivière, teólogo de la Redención*, ib., 1949, «RevEspT» (1956), pp. 79-103.
- Id. *Irenismo en Soteriología. Un caso típico de relativismo dogmático*, en SemEspT, Madrid, 1952, pp. 455- 503. C.S.I.C.
- Id. *Un intento por compaginar la doctrina kenótica con las definiciones del Calcedonense a la luz de la Encíclica «Sempiternus Rex»*, en SemEspT, Madrid, 1953, pp. 627- 679. C.S.I.C.
- Id. *Si nuestros textos de Soteriología responden a las necesidades de la Teología*, en SemEspT, Madrid, 1954, pp. 475- 510. C.S.I.C.
- Id. *Hacia una Soteriología antropocéntrica*, en SemEspT, Madrid, 1955, pp. 449-483. C.S.I.C.
- Id. *Esbozo de una Soteriología humanista* en «Miscelánea Comillas; Collectanea Theologica. Al Padre J. M. Salaverri en el cincuentenario de su vida religiosa». Univ. Pontif. de Comillas, Santander, 1960, pp. 43, 3-459.
- Id. *El silencio del Vaticano II sobre la satisfacción de Cristo*, RENOVATIO 3 (198) 195-234.

BIALAS, M. *La meditazione della Passione di Gesù*. SapCr 5 (1990) 211-277.

Id. *La partecipazione alla passione di Gesù*. SapCr 5 (1990) 285-297.

BRETON, St., *Leçons sur la Redemption*, Roma. s.a. (Pro manuscripto).

Id. *Sufrimiento y trascendencia* en BStTC.2, 22- 40.

Id. *Vers une théologie de la Passion*, Clamart, 1979.

Id. *Le Verbe et la Croix*, Paris 1981.

Id. *Il significato della sofferenza umana*. Traducción del P. Cherubino Satriani para STAUROS de Pescara.

Id. *La Passion du Christ et sa vertu*, Rome, 1991.

Id. *La Passion du Christ aujourd'hui. Esquisse d'une théorie de son actualisation*, en CULTURE ET FOI n. 68-69 (1979) 45-57.

Id. *Il Miserere di Georges Rouault e la Passione di Cristo*, in QUARTA BIENNALE D'ARTE SACRA, Stauros Internazionale, 1990, 15-19.

Id. *Pour une petite histoire de la théologie de la Croix*. Louvain, 1986.

Id *Para una pequeña historia de la teología de la cruz* (1ª Parte) en BStTC, 12, 1987, pp. 3-28; (2ª Parte) en BStTC, 13, 1987, pp. 3-29; (3ª Parte) en BStTC, 14, 1987 pp. 3-16.

Id. *La Gloria de la Cruz*. en BStTC., 41, 2004.

BROVETTO, C., S. *Bernardo di Chiaravalle esperto della passione di Gesù*. SapCr 6 (1991)95-107.

BUIONI, M., *Passione di Cristo, Passione del mondo*. Un'interpretazione della Passione per una prassi de liberazione, SapCr 1997 N. 247.

COLLU, M., *Il discorso della Croce: Analisi esegetico-teologica di 1Cor 1, 18-31* Gerusalemme, 2003.

CHICO CANO, M., *Textos de la Patrística sobre la Cruz* en BStTC., 17, 1992, pp. 11-24.

DEVINE, Arthur, *History of the Passion*, London, 1890

DI BERNARDO, F., *Partecipazione mistica della Passione di Gesù*. SapCr 7 (1992) 3-13.

DÍEZ MERINO, L., *La crucifixione nella letteratura ebraica antica*, LA SAPIENZA DELLA CROCE, Congr1, (1975) pp. 61-68.

Id. *La crucifixión en la antigua literatura hebrea*, EE 51(1976), 5-27.

Id. *La crucifixione nella letteratura ebraica antica*, Congr 1(1975) 161-168.

Id. *El suplicio de la cruz en la literatura judía intertestamental* LIBER ANNUUS XXV (1976) 231-120.

Id. *Proyecto actual sobre los evangelios de la pasión* en BStTC, 8, 1987, pp. 23-28.

Id. *Maggioni Bruno. I racconti evangelici della Passione*, SapCr 12(1997) 56-59.

GARCÍA MACHO, P., *Palabra y Palabras desde la Cruz «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»* en BStTC 36, 2001. pp. 69-885.

GERMANUS a Sacro Corde (Bacciochi) *Passionis Domini nostri Iesu Christi praelectiones historicae ad usum scholarum redactae*. Tres vols. Romae, ex typographia augustiniana. 1933-35.

GORMAN, R., *The Last Hours of Jesus*, 1960.

IZCO, B. (ver BASILIO de San Pablo).

LANCI, G. M., *Appunti di Passiologia*. Madonna della Stella, 1957, pp. 110. Seconda edizione. La storia della Passione e Morte di Gesù Cristo. Recanati, 1964, pp. 179. Añade las profecías del AT. (Pro manuscripto).

LAUWERIER, O., *Het bitter lijden van onzen Heer Jezus Christus en het geestelijk leven*. Geschidung bijdragen. En el Vol. I, ofrece la espiritualidad de la Pasión desde los

Evangelios hasta el siglo XIV. El II Vol. continúa desde 1300 a 1550. Pro manuscrito. Mook, 1937.

LIPPI, A., *Nel seno del Padre (Gv 1, 18). Teologia del Padre della Croce.* SapCr 3 (1988) n. 1/9-26

Id. *El libro «La passion du Christ et les philosophies» y el desarrollo posterior de la Teología de la Cruz.* en BStTC. 41-2004, pp. 41-57.

Id. *Algunos aspectos de la Pasión de Jesús en S. Pablo de la Cruz* en BStTC 21-1994, pp. 8 -39.

Id. «*La Croce nella Trinità*». *La Theologia crucis di Hans Urs von Balthasar* SapCr 1995, n. 137

LIZARRALDE, J., *Crucificado por nosotros.* BStTC 36, 2001, pp. 57-68.

LOPEZ DE LAMA, Mons. Jesús, *Apuntes de Pasiología*, Mieres, 1956. (Pro manuscrito).

LUPO, A. M., *La sete, l'acqua e lo spirito. Studio esegetico e teologico sulla connessione dei termini negli scritti giovannei*, PUG, Roma, 2003.

MARTÍN, FAUSTO (JOSÉ), *De doloris Passionis Christi magnitudine.* Angelicum, 1931 (Inédito).

MAURO, C., *Cristo Crocifisso, Icona della carità* SapCr 7 (1992)165-171.

MIER, F., *LA PASION. I - La Hora del Huerto, 1993. II - La Hora del Proceso, 1992. III - La Hora de Cruz, 1993.*

Id. *Trilogía de la Pasión: Pasión de Dios, Pasión de Cristo, Pasión del Hombre*, Publicaciones Claretianas, Madrid, 1993, 300.

Id. *Hora Cero. Relato autobiográfico de la Pasión de Jesucristo*, San Pablo, Madrid, 1994 (2a.) pp. 236.

Id. *Fecundidades de la Cruz resucitadora. El Árbol de la Vida*, Edicep, Valencia, 1995, pp. 194.

Id. *Teología de la Cruz. Trípticos de las riquezas de la Pasión*, San Pablo, Madrid, 1996, pp. 350.

Id. *Memorias de Jesús*, Edibesa, Madrid, 1998, pp. 426.

MODESTUS a Sancto Stanislao, *Summa Passionis D .N. J. C. ex Authenticis Operibus d. Thomae Aquinatis ad unguem Deprompta* Romae, 1932. 2ª ed. 1950.

MONSEGÚ, B., *El y su Pasión*, El Pasionario, Madrid, 1968.

Id. *L'efficacia oggettiva della passione nel sacrificio di Cristo secondo Basilio di san Paolo della Croce.* En LA SAPIENZA DELLA CROCE (I, pp. 32-321).

NERONE, C. *Politica e passione di Cristo.* Congr1 (1975) III 298-309.

NOVOA PASCUAL, L., *Cruz y resurrección: identidad dialéctica del misterio pascual en BStTC* 8, 1987, pp. 23-28.

Id. *Martirio y Memoria de la Pasión en BStTC*. n 19, 1993, pp. 5-26

Id. *La Pasión de Cristo vivida hoy en la cruz de los hombres*, BStTC, 8, 1985. pp. 29-45.

Id. *La patrística sobre la cruz en BStTC* 17, 1992, pp.3-10.

Id. *La cruz como criterio de conocimiento y hermenéutica teológica. LECCIÓN INAUGURAL DEL CURSO ACADÉMICO 1990-1991 (Primera parte)* pp. En BStTC 15, 1992, pp 1-42; (Segunda parte) en BStTC 16, 1992, pp. 3-37.

OSWALD, L., Ver LAUWERIER.

PÉREZ GORDO, A., *Gli annunci dell passione* Cong 1 (1975) I 106-125

Id. *La Pasión según San Juan (I)*, en BStTC, 29, 1998, pp. 11-20. *La Pasión según S. Juan (II)*, ibíd. 30, 1998, pp. 17-36.

Id. *La cruz interpretada por S. Pablo (I)* en BStTC. 26, 1996, pp. 31-44. *La cruz interpretada por San Pablo (II). Las fiestas de Israel tipo de las nuevas realidades*. Ibid., 27, 1997, pp. 17-45.

QUINTERO, J. L., *Decir tu Nombre, narrar tu Presencia: «Dios anonadado y narrado en Jesús»*. BStTC n. 44-45 (2005-2006) pp. 129-144.

Id. *Aspectos teológicos de la «Memoria Passionis» en la obra del P Stanislas Breton cp* en BStTC 41-2004, pp. 11-39.

Id. *Revelación de Dios en el Crucificado* en BStTC 38-2002, pp.19-36.

Id. *Una narración, origen de Vida. Breve ensayo de teología narrativa a partir de los relatos de la Pasión* en BStTC 36-2001, pp. 49-58.

Id. *Dimensiones de la Teología de la Cruz desde la Pasión de Jesús, El Cristo* en BStTC, 32-2002, pp. 37-56

RACINELLI, D., *Appunti di Passiologia*, 1950 (Pro manuscrito)

RINALDI, B., *La presenza della croce nelle principali lettere di S. Paolo*, Edizioni «Fonti Vive», 1972.

Id. *Le quattro dimensioni del mistero pasquale. Per un aggiornamento biblico-conciliare della teologia e della pastorale*, Ancora, 1968.

Id. *La passione di Cristo, nostra passione*, 1998.

SCIARRETTA, G., *Contributi ecclesiologici. LA CROCE E LA CHIESA nella teologia di S. Paolo*. Officium Libri Catholici, Roma, 1952.

SENIOR, D., *Escatología e soteriología nella passione secondo Matteo*, Cong 1 (1975) I 95-105.

Id. *Narrative According to Matthew*, Lovaina 1975.

Id. *The Passion of Jesus in the Gospel of Mark*, 1987, 2 ed.

Id. *The Passion of Jesus in the Gospel of Matthew*, 1989.

Id. *The Passion of Jesus in the Gospel of Luke*, 1989.

Id. *The Passion of Jesus in the Gospel of John*. 1991.

Id. *The Passion of Jesus Christ*, New Jersey, 1997.

SERAPHIM a Sacro Corde Jesu, *Réflexions pieuses sur la Passion de Jésus-Christ pur en faciliter la méditation aux fidèles*, en très volumes, Tournai 1849, edición corregida en 1863.1851, con traducción flamenca en 1851

Id., *Ordo historicus Passionis D. N. J. C. concinnatus ex textu evangelico ac redimitus aurea Sanctorum corona Patrum, adjecta insuper appendice pro coronide. Opus perutile iis sancti Evangelii praeconibus qui dominicae Passionis devotionem in fidelium cordibus praeparare peroptant*. Cura et studio R. P. SERAPHIM a Corde Jesu, Passionistae. Tornaci (in Belgio) apud Viduam Vandenbrouck.1866. Este texto sirvió de base al P. Arthur Devine, C.P., en su libro *History of the Passion*, London, 1890, como lo explica en la p. xvi, pero tomado de la edición del Promptuarium.

Id., *Promptuarium Ecclesiasticum super Passione Christi Domini ex Scriptura ed Patribus. Opus in quatuor parte divisum. perutile iis sancti Evangelii praeconibus qui Dominicae Passionis devotionem in fidelium cordibus excitare peroptant*. Cura et studio R. P. SERAPHIM a Corde Jesu, Passionistae. Parisiis apud P. – M. Laroche, Bibliopolam, Via Vulgo Bonaparte, 66. Lipsiae apud L. A. Kittler, mandatarium. Via Vulgo Querstrasse, 34. H. Casterman, Episcopatus Tornacen, typographus MDCCCLXIX.

Id., *Le Homme-Dieu souffrant, ou la Divinité de Jésus-Christ resplendissant dans ses opprobres et les tourments de la Passion*, Paris-Leipzig-Tournai, 1875.

SILVETTI, T., *Appunti dei Passiologia*, 1940 (Pro manuscripto)

STRAMBI, San Vicente María, *Dei tesori che abbiamo in Gesù Cristo*. Opera del Ven. Servo di Dio Monsignore Vincenzo Strambi della Congregazione dei Passionisti, Vescovo di Macerata e Tolentino. Primera edición, en tres tomos, Macerata, 1805.

STUHLMUELLER, C., *Creative Redemption in Deutero-Isaiah*. ANALECTA BIBLICA, N. 43. Roma 1970.

TACCONE, F., (ed.) *Quale volto di Dio rivela il volto del Crocifisso?* Edizioni OCD, Roma 2006.

Id. *La visione del Dio invisibile nel volto del Crocifisso*, Edizioni OCD, Roma, 2008.

TONIOLO, F., *Marthe Robin mistica del Crocifisso*, SapCr 9 (1994) 4, 55-65.

ZILONKA, P., «Il grido dell'abbandono» nell'esegesi e nella teología Romano-cattoliche del secolo XX. *Solidarieta e fiducia nella venuta del Regno*. Cong 2 (1984) I 250-265.

2- Cruz

- ALUNNO, L.**, *Tullia Saggin. Una mistica della croce del nostro tempo*. SapCr 10 (1995) 181-193.
- AHERN, B.**, *La maturità cristiana e la croce*. Cong 1 (1975) II 9-17.
- AMODIO, D.**, *Il mistero della Croce in Padre Pio da Pietrelcina* SapCr 2 (1987) 249-256.
- ANSELMI, M.**, *Traduzione culturale del Messaggio della Croce*, SapCr 5 (1990) 253-268.
- BASILIO DE S. PABLO**, *La Cruz... ¿con qué la sustituiréis?*, que le ocupó los años 1916-1925, ver «El Pasionario», n. 3, pp. 69-71 (1916); n. 7 (1916), pp. 202-206; n. 8 (1916), pp. 236-241; n. 9 (1916), pp. 261-265; n. 10 (1916) pp. 339-343; año 1917, pp. 17-20; 39-41; 71-73; 169-171; 242-245; 275-277; 302-306; 1918, pp. 103-106; 187-191; 257-260; 422-428; 1919, pp. 44-48; 204-207; 266-269; 333-337; 1920, pp. 11-15; 251-256; 512-516; 1921, pp. 48-52; 166-171; 338-342; 448-455; 1922, pp. 167-171, 453-456; 1923, pp. 12-16; 52-55; 137-139; 211-216; 330-335; 450-453; 1924, pp. 163-171; 292-297; 368-374; 1925, pp. 51-56; 167-172. *Aspectos dogmáticos de la Pasión*, ver «El Pasionario» (1928), pp. 323-325; 363-366; 403-407; 443-446; (1929), pp. 7-10; 54-57; 106-111; 150-55; 247-250; 291-294; 342-345; 387-389; 435-438; 483-488; 531-534 *El misterio de la Redención en San Agustín*, ver. «El Pasionario», marzo de 1930 a enero de 1933. *La devoción a la Pasión de Cristo*. Estudio ascético-teológico en 18 capítulos. «El Pasionario», de febrero de 1933 a febrero de 1944. *Actualidad social de la Pasión de Cristo*. (De 1944 a 1950).
- BERRY, Th.**, *La Sapienza della Croce in relazione alla creazione e il suo ruolo nella riconciliazione dei popoli e delle culture*. SapCr 10 (1995) n. 29.
- BRETON, St.**, Id. *La Croce sulla Città*, BollStau, 1981.
- BROVETTO, C.**, *La croce: icona della Chiesa nel secolo XX* SapCr 1 (1986) 1 71-89.
- DE SANCTIS, G.**, *La parabola della croce nella missione popolare di oggi*. Cong 1 (1975) III 476-479.
- GIL REDONDO, H.**, *L'esigenza dell'attuale teología della croce*. SapCr 4 (1989) 3-11.
- GUERRA, F.**, *La forza liberatrice della croce: analisi di Col 2, 14-15* SapCr 4 (1980) n. 2/107-121.
- LIPPI, A.**, *La Sofferenza dell'essere Padre*. SapCr 2 (1987) n. 3/332-336.
- Id. *La mistica della croce nella vita e nell'opera di san Giovanni della Croce*. SapCr 16 (2001), n. 245-262.
- Id. *La Croce nella Trinità*. SapCr 10(1995). n. 137.
- Id. *Bonhoeffer teologo e martire della Ecclesia crucis*. SapCr 12 (1997) 133-150; 229-245.

Id. *La Theologia Crucis luterana e la problemática ermeneutico-epistemológica dell' encíclica Fides et Ratio* SapCr 15 (2000) 261-276.

Id. *Sette, magia e teología della Croce.* SapCr 6 (1991) 25-36.

Id. *L'enciclica Fides et Ratio e la teología della Croce.* SapCr 14 (1999) 3-12.

Id. *Kerigma della Croce e le situazioni essenziali assurde. Contributo alle ricerche per una nuova evangelizzazione* SapCr 6 (1991) 81-94.

Id. *Elezione e Croce .Studio sull' odierno dibattito riguardante l'elezione d'Israele* SapCr8 (1993) 11-28.

Id. *Lutero e la Theologia crucis. In Christo crucifixo est vera theologia* SapCr 10 (1995) 339-357.

NATALE, G., *La Croce di Gesù. L2 arresto di Gesù nel Quarto Vangelo. Una vittoria della Comunione* SapCr 6 (1991) p. 15-24

POMES, F., *La croce e le classi crocefisse*, Congr.1 (1975) III, 273-278.

RINALDI, B., *Ermeneutica della croce degli '80.* SapCr 6 (1991) 53-65

SGREVA, G., *La croce: organo dell' edificazione della Chiesa: Ignazio, Eph IX,1; teología della croce ed ecclsiologia in Ignazio di Antiochia* SapCr 1 (1986)1, 42-56.

ZUBIZARRETA, J. R., *Teología della Croce*, BollStau (1984) nn.1-2.

3-Dolor

BIALAS, M. *La mistica della passione e il superamento della sofferenza in S. Paolo della Croce, fondatore deipassionisti (1694-1775)* SapCr 3 (1988) n. 1/27-42.

BRETON, St., *Sufrimiento y trascendencia* en BStTC.2, 22- 40.

Id. *Il Significado della sofferenza umana, Traducción del P. Cherubino. Satriani C. para STAUROS de Pescara.*

GIL REDONDO, H., *Memoria critica dell'umanità sofferente* SapCr 1996, n. 23

GUERRA, F., *Morte di Cristo e sofferenza dei cristiani nella Prima Lettera di Pietro* SapCr 11 (1996) n. 225

Id. *Esperienza di Dio e sofferenza nella teología di Martin Buber.* SapCr4 (1989) 307-321.

GUERRA, F., *Morte di Cristo e sofferenza dei cristiani nella Prima Lettera di Pietro.* SapCr 1996 n. 225.

NESTI, P. *Il misterio della Croce e sofferenza umana.* SapCr 8 (1993) 3-9.

LIPPI, A., *La rinascita della theologia crucis nel secolo ventesimo. Il Römerbrief di Karl Barth.* SapCr. 1997.

Id. *La croce nel pensiero di Hegel.* SapCr. 13 (1998) 225-244. n. 21.

ODORISSIO, M., *Dalla sofferenza epifanica alla epifanicita della sofferenza* SapCr 8 (1993) 213-223; 311-322.

ZITO, F., *La soferenza nel Santo della Goia* SapCr 1989 n.3, 223-234.

ZUBIZARRETA, J. R., *Cruz, teología y sufrimiento* en BStTC, 4, 1987, pp. 23-28.

4- Filosofía

BRETON, St., *La Passion du Christ et les philosophies*, 1954.

Id. *La Passion du Christ et la réflexion philosophique*, en SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES, 18 (1966) 47-63.

Id. *La Passion du Christ aujourd'hui. Esquisse d'une théorie de son actualisation*, en CULTURE ET FOI n. 68-69 (1979) 45-57.

Id. *Il Miserere di Georges Rouault e la Passione di Cristo*, in QUARTA BIENNALE D'ARTE SACRA, Stauros Internazionale, 1990, 15-19.

Id. *Mystique et esthétique chez Paul de la Croix*, en Marcello MONDAZZI. *La materia e la passione*, San Gabriel, Ed. Stauròs, 1997, 186-190.

Id. *Gesù, il Crocifisso nei filosofi*, SapCr 1988, n. 1, 43-61.

BORDONI, M., *La croce nella struttura epistemológica del sapere teologico*. SapCr. 1989, n. 1/13-29.

BROVETTO, C., *Amore coniugale e sapienza dellacroce* SapCr. 1989 n. 4/281-296 n. 1/43-61

Id. *Etica laica e sapienza della croce*, SapCr n.4/243-256.

DI STEFANO, T., *Teilhard de Chardin: croce nella prospettiva della vita concepita in modo dinamico ed evolutivo* SapCr 11 (1996) 133-156.

LIPPI, A., *L'orizzonte ellenistico e l'orizzonte bíblico- La sofferenza libera della paternità- L'esperienzadellapaternità- Ildolore di Dio e la teología filoso fica.*

Id. *Soren Kierkegaard pensatore e testimonecontro la vanificazione razionale e mondana della Croce*. SapCr 10 (1995) 137-156,

Id. *La croce nel pensiero di Hegel*. SapCr 13 (1998) 225-244.

Id. *Cristianesimo sofferenza e Vita. Una riflessione sul rapporto ambiguo fra Nietzsche e la Croce*, SapCr 11 (1996) 257-265.

II - ESPIRITUALIDAD DE LA PASIÓN

A- En general

ALONSO, P., *Carisma y Misión de la Congregación de la Pasión al servicio de la Iglesia y del Mundo* en BStTC, 44-45, 2005-2006, pp. 113-128.

ARTOLA, A.M., *El morir de Cristo y su participación mística*, Bilbao, 1990, pp. 257

Id. *San Pablo de la Cruz y la Pasión* en BStTC. 25, 1995, p. 28-39

- Id. *Misterio de la cruz y misterio de la mística*. Reflexiones sobre «El misterio de la Cruz» del P. Lucinio Ruano en BStTC 24, 1995, pp.18-26.
- BIALAS, M.**, *La Pasión de Cristo en San Pablo de la Cruz*. Traducción española del alemán, del P. Pablo García Ed. Sígueme. Salamanca, 1980.
- Id. *Diario espiritual de San Pablo de la Cruz*, Traducción española del alemán, del P. Pablo García Verbo Divino, 1979.
- Id. *Predicamos a Cristo. Crucificado y Resucitado*, Salamanca, 1979. *Participar en el poder de su resurrección. Estudio sobre la presencia de Cristo resucitado en S. Pablo de la Cruz*, Salamanca, 1979
- Id. *La nada y el todo. Meditaciones según el espíritu de San Pablo de la Cruz. (1794-1775)*. Traducción española del alemán, del P. Pablo García, Descréele Bruce, Bilbao, 1996.
- Id. *Pablo Carismático de la Cruz*, Traducción española del alemán, del P. Pablo García Zaragoza, 1980.
- BRETON, St.**, *Mystique de la Passion. Etude sur la doctrine spirituelle de S. Paul de la Croix*, Paris, 1962.
- Id. *La croix du non-être. L'expérience mystique de S. Paul de la Croix*, en «Revue d'Histoire et de Spiritualité» 52 (1976), pp. 429-436.
- Id. *Il silenzio nella spiritualità cristiana e in S. Paolo della Croce*, Roma, 1980. *Ricerche*, 14, pp. 22.
- BRICE**, *In Spirit and Truth*, Cincinnati, 1948.
- BROVETTO, C.**, *Introduzione alla spiritualità di S. Paolo della Croce. Morte mistica e divina natività*, Eco, S. Gabriele (TE) 1955.
- Id. *S. Paolo della Croce e la sua spiritualità della Passione*, en *Tabor*, 1954, pp. 71-90.
- Id. *La vita contemplativa secondo S. Paolo della Croce*, in *La vita contemplativa nella Congregazione della Passione*, Eco, S. Gabriele (TE) 1958, pp. 57-122.
- Id. *Le visioni «intellettual» di S. Paolo della Croce. Loro rilevanza per un'ermeneutica aggiornata*, in *MISTICA E MISTICISMO OGGI*, a cura di T. Zecca, Roma 1979. pp. 440-455.
- Id. *San Paolo della Croce e la mistica dell'abbandono alla divina volontà*, in *Mistica e scienze umane*, Elledici, Napoli 1983, pp. 29-45.
- Id. *San Paolo della Croce e la sua spiritualità passionista*, in *Le grandi scuole di spiritualità cristiana*, a cura di E. Ancili, Roma 1984, pp. 597-620.
- Id. *Un mistico audace: San Paolo della croce*, in *La spiritualità cristiana nell'età moderna*, Boria, Roma 1987, pp. 364-386.
- Id. *Un'epoca di transizione*, in L. Mezzadri e C. Brovetto, *La spiritualità cristiana nell'età moderna*, Boria, Roma 1987, pp. 200-203.

CALABRESE, A., *La via mistica di San Paolo della Croce*, LEV, Città del Vaticano 2001.

Id. *Maestro e Mistico. San Paolo della Croce*, Roma 1993.

CAYETANO del Santo Nombre de María, ver *Rijnders*.

DI BERNARDO, F., *Mystique de la Passion*, en Vol. XIII, col. 312-338.

Id. *La Meditatio Vitae et Passionis Domini nella spiritualità cristiana*, En *Ricerche*, n, 16, Roma, 1980.

GARCÍA MACHO, P., *La Pasión de Jesús y la nuestra*, Sígueme, 3 ed. 2001.

Id. *Nuestra Pasión*, Sígueme, Salamanca, 1985, 212.

GIL, H., *Reflexiones sobre el seguimiento de Jesús Crucificado para las comunidades pasionistas de A. L.*, ERPAL de la CLAP, Medellín, Colombia, 1981, 29.

Id. *El seguimiento de Cristo Crucificado*, en colaboración, Paulinas, México, 1985, 200. «*La memoria de la Pasión de Jesús hace las comunidades pasionistas en A. L.*», ERPAL - CLAP, Cajicá, Colombia, 1986, 125.

Id. *Sentido de la redención en la actual teología de la Cruz* en Varios: «*La Teología de la Cruz desde América Latina*», Paulinas (20. ed.), Colombia, 1988, 144.

Id. Redención total y Pasión de Jesús en Varios: «*Pascua de liberación. Espiritualidad de la Cruz habitada*», PS, Madrid, 1992, pp. 166.

Id. *La espiritualidad pasionista como seguimiento histórico de Jesús Crucificado en A. L.* ERPAL de CLAP, Curitiba, Brasil, 1992, 27. «*Cuadernos pasionistas latinoamericanos*», n. 1, dedicado a *Espiritualidad y Teología de la Cruz*, ERPAL-FORPAL, de CLAP, Caracas, 1999.

HENAU, E., *De Passiemystiek van Paulus ven het Kruis. Structuuranalyse van een Christelijke Ervaring*, Tesis dactiloscrita. Lovaina, 1966.

Id. *The Naked Suffering (nudo patire) in the Mystical Experience of Paul of the Cross*, en *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 43 (1967) pp. 210-221.

LAUWERIER, O. Ver *OSWALD*.

LIPPI, A. *La mistica della Passione in Giovanni Taulero*.1.SapCr 8 (1993) 225-237; 2 SapCr 9 (1994) 1, 43-56.

LIZARRALDE, J., *Fisonomía espiritual de san Pablo de la Cruz, fundador de los pasionistas* en BStTC. 23, 1995, 36-50.

NOVOA, L., *Meditación teológica sobre el sufrimiento*, en BStTC, 3, 1980, 141-162.

Id. *La Cruz como criterio de conocimiento y hermenéutica teológica*, en CRETA (Zaragoza) 1990, 87.

OSWALD, L., *De Mystieke Weg van de H. Paulus van het Kruis (1694-1775)* Ordestichter, Volksprediker en Geestelijke Ledsman, Patres Passionisten. Mook, 1954.

Id. *La personnalité de S. Paul de la Croix*, en *Études Carmélitaines*, XXIII. 1938, pp. 282-286.

POMPILIO, St. L., *L'esperienza mistica della Passione in S. Paolo della Croce*, Roma 1973.

RIJNDERS, C., *Saint Paul de la Croix, maître de la vie spirituelle: Sa doctrine et sa pratique touchant les visions, révélations et extases*. (RAM oct. 1927, pp. 325-392).

Id. *Saint Paul de la Croix, Directeur des âmes. Magnanimité, Confiance et Dilatation de Coeur au service de Dieu*. (RAM IX, 1928) pp. 25-34.

Id. *Esprit et Vertus de St. Paul de la Croix*, Fondateur des Passionistes, Tirlemont, 1950.

Id. *Oraison et ascension mystique de Saint Paul de la Croix*, 1930, p. V. Traducida al español por el P. Gaudencio, *Oración y Ascensión Mística de San pablo de la Cruz*.

Id. *Doctrine de Saint Paul de la Croix sur l'oraison et la mystique*, Louvain, 1932.

ZECCA, T. P., *Santa Gemma Galgani: la mistica passiopatica e la Santa Sindone*, I.Sap: 13 (1998) 365-373. II, SapCr 14(1999),65-70.

ZURMUEHLEM, B., ver *BRICE*.

B- El triángulo pasionista

1-La Memoria de la Pasión

ANSEMI, M., *La Memoria de la Pasión en la perspectiva de la espiritualidad*. BSStP 41 (2004) pp. 59-80.

Id. *Scuola di preghiera. Un itinerario spirituale alla luce della Passione*. 1. SapCr 13 (1998) 150-165. 2, SapCr 13 (1998) 245-257.

ARTOLA, A. M., *La Memoria de la Pasión y el IV Voto de los Pasionistas*. TE 19 (1975) 559-580.

Id. *La Memoria de la Pasión en las Constituciones*. En «LA MEMORIA PASSIONIS» EN LAS CONSTITUCIONES. Estudios de Historia y Espiritualidad Pasionista, n. 39, Roma, 1986, págs. 11-130.

CENTRO FORUM. *Reflexiones sobre la Memoria Passionis*, Roma 2004.

GIORGINI, F., *Promuovere la grata memoria e il culto della Passione di Gesù*, Roma, 1980. *Ricerche*, n. 15, pp.40.

MARTINELLI, G., *La formazione in ce trata sulla «memoria passionis» secondo San Paolo della Croce*,. SapCr 8 (1993) 53-74.

QUINTERO, J. L., *Aspetti teologici della «Memoria Passioinis» nell'opera di P. Stanislas Breton, CP»* en MEMORIA PASSIONIS IN STANISLAS BRETON, Edizioni «Staurós». S. Gabriele, Teramo, 2004, pp. 21-67.

TACCONE, F., (ed.) *Memoria Passionis in Stanilas Breton*, Edizioni Stauròs, San Gabriele (Teramo) 2004.

2- La Pasión en el corazón

ARTOLA, A. M., «*Passio in Cordibus*». La Pasión de Cristo y el corazón nuevo según san Pablo de la Cruz. Roma, 1996. pp. 62.

Id. *La Passione di Cristo e il Cuore Nuovo* secondo S. Paolo della Croce, Ciampino-Roma, 1995, 76 pp.

3- La Muerte Mística

ALONSO, P., *Morte Mistica ovvero olocausto del puro spirito di un'anima religiosa*. Bilbao-Madrid-Zaragoza, 1976.

ALONSO BLANCO, Paolino - ARTOLA Antonio María, *Morte Mistica, ovvero Olocausto del Puro Spirito di un'anima religiosa*. Introduzione al testo del P. Paolino Alonso Blanco. Comento del P. Antonio Artola. Edizioni Staurós, Teologia della Croce, 1979-1980.

ALONSO BLANCO, P. *El martirio cristiano y la doctrina de la Muerte Mística de san Pablo de la Cruz*. En CONGRESO SOBRE LA MUERTE MISTICA SEGÚN SAN PABLO DE LA CRUZ, Zaragoza, 10-12 de sept. De 1980. ConZa, 1981, pp. 257-275.

ARTOLA, A. M., *La Muerte Mística según San Pablo de la Cruz. Texto crítico y síntesis doctrinal*. Universidad de Deusto. Bilbao, 1986, pp. 43-91.

Id. *El camino de la Muerte Mística*. Itinerario espiritual de la M. Soledad Soláun Unamuno, CP. Bilbao, 1996.

Id. *La Muerte Mística*. Introducción crítica con edición facsímil del manuscrito de Bilbao; transcripción del manuscrito de Mamers; más las traducciones... PP. Pasionistas, Deusto-Bilbao, 1980, iv-158 págs.

Id. *Un texto Místico de primer orden: «La Muerte Mística» de San Pablo de la Cruz*. En VS 59 (1978) págs. 189-195.

Id. «*La Muerte Mística» de San Pablo de la Cruz*. Muerte y Resurrección de un escrito. En VS 59 (1979) págs. 170-179.

Id. «*La Muerte Mística» de San Pablo de la Cruz (II)*. En VS 60 (1980), págs. 6-18.

- Id. «*La Muerte Mística*» de San Pablo de la Cruz. (III). *Muerte mística y vida religiosa*. En VS 60 (1980), págs. 241-248.
- Id. *La Muerte Mística en San Gabriel de la Dolorosa*. TE, 33 (1989), págs. 213-233.
- Id. *Muerte Mística Vida Mística, Escuela Mística*. En VS 1992 pp, 419-430.
- Id. *La naturaleza del fenómeno espiritual llamado «Muerte Mística»*, ScriptVict. 31 (1984) 341-367.
- Id. *La Mística Cristopática de San Pablo de la Cruz*. En EE 60 (1985) págs. 135-156.
- Id. *Morte Mistica* en DIZIONARIO DI MISTICA, Libreria Editrice Vaticana, 1998.
- Id. *La «Morte Mistica» di San Paolo della Croce. Volume I. Commento ai paragrafi I-X*. Pontificium Athenaeum «Antonianum», Schola Theologiae Crucis, Roma, 1979-1980.
- Id. *La Muerte Mística según san Pablo de la Cruz*, en ConZa, pp. 20-40.
- Id. *¿De qué muerte se muere en la Muerte Mística?*, en ConZa, pp. 41-56.
- Id. San Pablo de la Cruz «Maestro de la «Muerte Mística». Noviciado Pasionista EL CALVARIO; Chosica-Lima, 2012, pp. 110.
- BIALAS, M.**, *¿Quién es el autor de la «MUERTE MISTICA»*, en ConZa, pp. 8-19.
- BROVETTO, C.**, *Hermenéutica actual de la «Muerte Mística » en el conjunto de la doctrina de san Pablo de la Cruz*, en ConZa, pp. 85-101.
- CHIARI, C.** *La Morte Mistca. Testo e Commento*. Calcinante, 1982, pp. 109.
- DIEZ MERINO, L.**, *Reminiscencias bíblicas en el texto de la Muerte Mística*, ConZa, pp. 37-84.
- Id., TE, 25 (1981) pp. 51-93.
- Id., *Fondamenti biblici della dottrina sopra la «Morte Mistica» in San Paolo della Croce*, Roma, 1984, con una introduzione storica del P. Fabiano Giorgini, pp. 57.

III – HISTORIA

- ARTOLA, A. M.**, *El P. Amadeo Garibaldi (1831-1924) o la apertura de la Congregación al mundo hispánico*, Roma, 1988. Estudios de Historia y Espiritualidad Pasionista, n. 24, 94 págs.
- CAYETANO del Nombre de María (C. Rijnders)**, *Recrutement, formation, gouvernement de religieux*. Méthode et exemples de S. Paul de la Croix, Tirlemont, 1934.
- Id. *Saint Paul de la Croix et l'institut des passionistes*. Tirlemont, 1933.

Id. *Saint Paul de la Croix et la fondation des religieuses passionistes*, Tirlemont, 1933.

Id. *Saint Paul de la Croix, apôtre et missionnaire*, Tirlemont, 1933.

GIORGINI, F., *Regulae et Constitutiones Congregationis SS. Crucis et Passionis D.N.I.C.*, editio critica textuum, curante E Giorgini, Romae, 1958.

Id. *Consuetudines Congregationis SS. Crucis et Passionis D.N.I.C.*, editio critica textuum Dominici, Seraphim, Bernardi, curante F. Giorgini, Romae, 1958.

Id. *Decreti e Raccomandazioni dei capitoli Generali della Congregazione della SS. Croce e Passione di N.S.G.C.*, a cura di F. Giorgini, Roma, 1960.

Id. *La Maremma toscana nel Settecento. Aspetti sociali e religiosi*, Ed. Eco, S. Gabriele dell'Addolorata, 1968 [tesi di laurea in *Storia ecclesiastica* difesa nell'Università Gregoriana nel 1956].

Id. *Fonti storico-biografiche di S. Gabriele dell'Addolorata*, a c. di P. Natale C. R e F. Giorgini C.P., Ed. Eco, S. Gabriele dell'Addolorata, 1969.

Id. *Storia della Congregazione della Passione di Gesù Cristo*, vol. I, *L'epoca del Fondatore (1720 1775)*, Pescara, 1981.

JOACHIM DE L'IMMACULÉE CONCEPTION, *De la Toge à la Bure, Le T. R. P. Jean-Charles de Ste. Anne, Passionsite*. (Monsieur Armand de Pichard de la Tour. Ancien Conseiller à la Cour de Bordeaux. 1830-1913). Tonneins (Lot-et-Garonne) 1916.

H. VAN LAER, *Saint Paul de la Croix et le Saint Siège*, Tipografia «Eco», 1957.

IV- LA PASIÓN EN EL ARTE

AMODEI, T. *La Via Crucis di Domenico Spinosa* SapCr 3 (1988) 235-240.

Id. *La croce coperta di Rainer*, SapCr 1990 321-325.

Id. *Via Crucis vecchie e nuove* SapCr 6 1991 133-137.

Id. *Una raccolta unica: la Passione di Dunkerque* SapCr 7 (1992) 151.

Id. *Un masa crocifissa: la scultura di Ernst Neizvestny* SapCr 6 (1991) 205-209.

Id. *Un Ecce Homo di Oskar Kokolschka*, SapCr 9 (1994) 79-85.

Id. *La Passione, la guerra e Otto Dix*, SapCr 9 (1994) 4 66-73.

Id. *Le immagini della Passione nel Settecento italiano*, SapCr 9 (1994) 2-3,183-188.

Id. *Un Ecce Horno nel Muralismo messicano*, SapCr 10 (1995) 286-293.

Id. *La passione del corpo in cento anni di Biennali*, SapCr 10 (1995) 383-389.

Id. *Croce e spine di S. Sutherland*, SapCr 11 (1996) 189-195.

Id. *I cento crocifissi di William Congdon*, SapCr 14 (1999) 80-87.

Id. *Un Viacrucis di P. Fazzini in S. Giovanni in Laterano*, SapCr 15 (2000) 320-327.

ÍNDICE

<i>Alegoría de la Pasiología</i>	4
SIGLAS Y ABREVIATURAS	9
PRESENTACIÓN	11
PRÓLOGO	13
I FUNDAMENTACIÓN. PASIOPATÍA	15
Capítulo I. LA INFUSIÓN MÍSTICA DE LOS DOLORES DE CRISTO	17
1- La «Mística de la Pasión».....	17
2- El hecho de la infusión.....	18
3- Los dolores de la Pasión.....	20
4- El dolor místico.....	21
5- La dinámica de la infusión	22
6- La causa inductora	25
Capítulo II LA «INTELIGENCIA INFUSA»	27
1- La comprensión pasiocéntrica de la Encarnación.....	27
2- Muerte de Cristo y Pasiopatía	30
3- La exaltación del Crucificado.....	35
4- Una comprensión pasiopática ^º	37
5- Pasiopatía y «Theología crucis»	39
Capítulo III LA MUERTE MÍSTICA	43
1- La parte ascética de la MM	43
2- Lo místico de la MM.....	45
3- La MM como un conmorir con Cristo.....	46
II COMUNICACIÓN Y EXPANSIÓN. UNA CONGREGACIÓN DE LA PASIÓN	49
Capítulo IV COMUNICACIÓN Y EXPANSIÓN	51
1- La paternidad espiritual.....	52
2- La continuidad.....	56
3- La pervivencia suprahistórica de la paternidad	58
Capítulo V LA PASIÓN EN EL CORAZÓN	61

1- La Meditación de la Pasión	61
2- La Sagrada Elocuencia	66
Capítulo VI LAS CONGREGACIONES DE LA PASIÓN	69
1- Las órdenes de la Cruz	69
2- Órdenes de la cruz después de las Cruzadas	70
3- La Congregación pasionista.....	71
4- Los misterios de la Pasión.....	72
5- El ciclo de la Preciosísima Sangre	74
III UNA TAREA. LA PASIOLOGÍA	77
Capítulo VII LA BÚSQUEDA DE LA PROPIA TEOLOGÍA.....	78
1- Los comienzos	78
2.- De la vivencia a la conciencia.....	81
3.- El Rvdmo. P. León Kierkels.....	84
4- La herencia del P. León Kierkels	88
5- Después de la II Guerra Mundial.....	92
6- Decisiones institucionales.....	96
Capítulo VIII PASIÓN DE CRISTO-ESPIRITUALIDAD-HISTORIA.....	99
1- La Espiritualidad Pasionista	100
a- Nociones.....	100
b- Génesis de la espiritualidad pasionista	101
c- Nuevos planteamientos.....	103
<i>a')- Los congresos de estudios.....</i>	<i>104</i>
<i>b')- Los modelos de sistematización</i>	<i>104</i>
<i>c')- El triángulo místico pasionista.....</i>	<i>105</i>
2- La Historia de la Congregación	107
3- Panorámica de la Espiritualidad Pasionista Actual	110
Capítulo IX HACIA LA «SABIDURÍA DE LA CRUZ»	113
1- La fundación «STAURÓS»	113
2- Los Congresos sobre la Sabiduría de la Cruz	115
3- El nuevo impulso.....	118
4- El precio de las nuevas conquistas	121
IV UNA ESPECIALIDAD TEOLÓGICA NUEVA	123
Capítulo X EL OBJETO PROPIO DE LA PASIOLOGÍA	125
I- Las definiciones de la Pasiología	125

2- La crisis de la Soteriología.....	128
3- La Pasiología como una especialidad teológica.....	129
4- La finalidad última del estudio de la Pasión	130
Capítulo XI LA SISTEMÁTICA DE LA CRUZ Y LA MÍSTICA DE LA PASIÓN	133
1- La Teología de la Cruz	133
2- Dolor y pasividad mística.....	135
3- Dos teologías de la Cruz.....	138
Capítulo XII SABIDURÍA DE LA CRUZ Y «PASIOLOGÍA»	139
1- La sabiduría.....	139
2- La sabiduría de la Cruz	142
V EL SISTEMA.....	145
Capítulo XIII DOLOR, MAL Y PASIÓN DE CRISTO	147
1- La Pasión de Cristo como mal	147
a- Infinitud-finitud-dolor	148
b- El mal físico y el mal moral	149
c- La «maldad».....	150
d- El mal del mundo: la muerte	151
2- La superación del dolor como mal humano.....	152
3- Jesús y el mal	153
a- El mal de los dolores personales.....	154
b- El combate contra el pecado del mundo	155
c- La victoria contra el pecado del mundo.....	158
d- El asalto supremo.....	159
e- La victoria sobre el pecado del mundo.....	161
Capítulo XIV MUERTE Y MAL DEL MUNDO	163
1- La Pasión como «realidad» mala	163
2- La muerte «por el bien de todos» (Hb 2, 9)	164
3- La opción por el dolor (Hb 12, 2).....	166
4- La condición humana «pasible».....	167
5- La experiencia de la tentación	168
6- El triunfo de Jesús sobre el mal	170
a- El contexto.....	171
b- Exaltación y muerte	171
7- El misterio del dolor de Cristo.....	172
8- La muerte, sumo dolor y sumo mal para Cristo	173
a- El Señor de la muerte	174

b- La victoria sobre la muerte	176
Capítulo XV PASIÓN DE CRISTO Y «ANGUSTIA DE MUERTE»	181
1- Angustia mortal y sentimiento.....	181
2- El enigma del «sentimiento»	182
3- La Pasión como sentimiento doloroso	183
4- Los sentimientos penosos de la Pasión	184
a- La turbación	185
b- La tristeza	186
c- Tristeza y dualidad interior	190
3- Angustia y sentimiento.....	191
a- La hora del poder de las tinieblas	194
b- El salto de la religación.....	196
Capítulo XVI EL ABANDONO DE LA CRUZ	199
1- En el abandono y mutación de Dios	200
2- La falsa imagen de Dios	201
3- El abandono del maldito.....	202
4- Abandono y desdén de Dios	203
5- El abandono del pecador	205
Capítulo XVII EL ÚLTIMO DOLOR. LA MUERTE EN CRUZ.....	209
1- Un morir único	209
2- La luz de la gloria.....	210
3- Conmorir con Cristo.....	211
EPÍLOGO	213
APÉNDICE DOCUMENTAL	217
CARTA SOBRE LA PROMOCIÓN DEL ESTUDIO DE LA PASIÓN DE NUESTRO SEÑOR JESUCRISTO.....	218
BIBLIOGRAFÍA GENERAL	265
ÍNDICE DE NOMBRES	283