



## TEOLOGIA Y PASTORAL DE LA MORTIFICACION CRISTIANA

GERMAN ROVIRA

SUMARIO: 1. Mortificación y tarea mesiánica de los cristianos. 2. Penitencia y Santo Temor de Dios. 3. Reparación y principio de «sustitución» o «representación». 4. Ascética humana y ascética cristiana. 5. Formas de la mortificación corporal. 6. Constructivismos e individualismos. 7. Conclusión.

Sorprendido por la vida 'ascética' de los gentilhombres que, como su escudero, ocultan con tanta 'dignidad' sus mortificaciones, Lazarillo piensa: «¡Oh, Señor, y cuántos de aquellos debéis vos tener por el mundo derramados, que padecen por la negra que llaman honra lo que por vos no sufrirían!»<sup>1</sup>.

San Agustín, por su parte, jugando con las expresiones 'tradere' y 'traditor', procura explicar el valor de nuestras acciones según el fin de las mismas: «El Padre entregó a Su Hijo; el Hijo se entregó a sí mismo, y Judas le entregó; ¿en qué se diferencia, pues, la entrega del Hijo por el Padre, la propia entrega del Hijo y la 'entrega' del Maestro por el discípulo Judas?... ¿Por qué es Dios el amor y Judas un traidor?»<sup>2</sup>.

La solución de San Agustín en este comentario a la I Epístola de San Juan es en definitiva la misma de San Pablo sobre la auténtica caridad, la única 'virtud eterna' (1 Cor 13, 13); sin ella todas las virtudes y carismas son vanos, y tras la muerte resultarán superfluos. El doble sentido, o mejor dicho, la relación entre cari-

1. *Lazarillo de Tormes*, Tratado tercero, ed. Novelas y Cuentos, Madrid 1967, p. 74.

2. *In Epistolam Johannis ad Parthos* VII, 7; PL 35, 2032 s.

dad, como virtud sobrenatural, y la gracia<sup>3</sup> no hace falta exponerla aquí, ya que éste no es el objeto a analizar. La doctrina de San Pablo nos lleva, sin embargo, a la misma consideración que Juan Pablo II ha desarrollado en su Carta Apostólica 'Salvifici doloris': la alegría de poder padecer con Cristo, por Su gracia, para el bien de muchos; la alegría de conocer el sentido genuino de la mortificación<sup>4</sup>.

## 1. MORTIFICACIÓN Y TAREA MESIÁNICA DE LOS CRISTIANOS

Ya en su primera catequesis considera Cirilo de Jesuralén la liberación de la esclavitud del pecado como fruto, pero también condición, del 'nacer de nuevo' por el bautismo<sup>5</sup>. Para Ildefonso de Toledo la nueva regeneración es aquella «que se da de una beneficiosa filiación divina, por la que los hombres, nacidos para la ira, renacen a la gracia; por la que los hijos de la ira pasan a la adopción de hijos de Dios, y liberados del reino del pecado, son transportados al reino de la gloria de Dios»<sup>6</sup>.

La lucha contra el pecado es, en este 'esfuerzo' por parte de Dios para devolvernos los dones y gracias de la inocencia original, aquello con lo que el hombre debe cooperar en primer lugar. Con razón dice K. Wojtyła que por eso nosotros nos hemos acostumbrado a considerar la santidad en su «aspecto negativo, como la lucha ascética con uno mismo... aunque esta lucha no puede ser nunca el fin, sino únicamente un medio para el fin»<sup>7</sup>.

En este sentido la mortificación es, pues, el medio de lucha del hombre que ha entendido su vocación de cristiano y que, por pertenecer a Cristo, quiere «crucificar su carne con los vicios y pasiones» (Gal 5, 24).

Por otra parte, si el cristiano se pregunta sobre el sentido de la expresión de San Pablo: «cuando llegó la plenitud del tiempo, envió Dios a Su Hijo» (Gal 4, 4), se da cuenta de que su misión es

3. Sobre esto cfr. p. e. F. PRAT, *La Théologie de Saint Paul*, Paris 1920, p. 156 s., y H. SCHLIER, *Über die Liebe*, en: *Die Zeit der Kirche — Exegetische Aufsätze—*, Friburgo 1956, p. 186 ss.

4. Cfr. JUAN PABLO II, *Salvifici doloris* 1.

5. *I Catequesis* 2 ss., así como *I Catequesis mistagógica*, PG 33, 373 s.

6. *De cognitione baptismi* II, en la edición de J. CAMPOS, Madrid 1971, p. 239.

7. K. WOJTYŁA, *Gedanken zur Unbefleckten Empfängnis*, en: G. ROVIRA, *Im Gewande des Heils*, Essen 1980, p. 21.

mantener el testimonio de Jesucristo, el triunfo del Primogénito sobre el enemigo de los hijos de la Iglesia (Apoc 12, 1-17). Ciertamente que esta sentencia permite diversas interpretaciones. Aclararla, sin embargo, diciendo simplemente que la 'plenitud' de esa época, en que nació Jesús de una Virgen, se evidencia porque en ese momento nos llegó el Salvador, equivaldría casi a una tautología.

La Carta o Discurso a Diogneto<sup>8</sup> interpreta la 'plenitud' del tiempo como el momento crucial de la historia, en el que «nuestra maldad llegó a su colmo..., y como no se podía esperar sino castigo..., venido fue el momento... para mostrarnos su clemencia»<sup>9</sup>. Esta explicación parece estar, además, dentro del modo de entender la Redención de San Pablo: la necesidad de restablecer el orden de la creación destruido por el pecado (Ef 1, 10; 1 Cor 15, 12 ss.; Col 1, 16 ss., etc.); en plena consonancia con el Protoevangelio (Gen 3, 15) y nuestra confesión del Credo: 'por nuestra salvación bajó del cielo... y por nuestra causa fue crucificado'<sup>10</sup>.

No cabe duda, por otra parte, que los primeros cristianos, de acuerdo con la enseñanza de los apóstoles, entendieron su elección como una tarea mesiánica (1 Ped 2, 5-9; Apoc 5, 9; Act 4, 24-31; Rom 1, 7; etc.), es decir, como la misión de continuar en el tiempo la obra de la salvación: vencer al pecado, en ellos y en el mundo (1 Ped 2, 11; Apoc 12, 17; Rom 6, 1 ss., etc.). En cierto modo, esto podría expresarse también, diciendo que los primeros cristianos se consideraban como los promotores de la verdadera penitencia, que prepara el triunfo de la gracia (Act 2, 28; 11, 18; Rom 2, 4; 2 Ped 3, 9 s., etc.): el bautismo era el signo de esta conversión<sup>11</sup>.

Entendida así la vocación del cristiano, su vida no puede consis-

---

8. Sobre el autor de esta carta y la posibilidad de que pudiera ser Cuadrado, cfr. p.e. D. RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos*, Madrid 1979, p. 818 ss.

9. *Discurso a Diogneto* IX, 2; en la edición de RUIZ BUENO, o.c., p. 855.

10. Cfr. p.e. N. HOFFMANN, *Herz-Jesu-Frömmigkeit und Sühne. Versuch einer Wesenserhellung im Licht des Prinzips 'Stellvertretung'* en: L. SCHEFFCZYK, *Christus-Glaube und Christusverehrung*, Aschaffenburg 1982, p. 217 ss. (Edición castellana: *Cristología y devoción a Cristo*, Bogotá 1982, p. 186 ss.).

11. Cfr. p.e. H. FELDER, *Das Messiasstum Jesu*, en *Jesus von Nazareth*, Paderborn 1939, p. 229 ss. En la introducción a su historia, Eusebio de Cesarea, haciendo hincapié en la pertenencia de los cristianos al 'pueblo escogido', subraya también esa misión de la Iglesia —cfr. I, 4; PG 20, 765—. Sobre lo mismo también E. KREBS, *Das religionsgeschichtliche Problem des Urchristentums*, en *Biblische Zeitfragen* VI, 4/5, Münster 1913; I. ROHR, *Die Gebeime Offenbarung und die Zukunftserwartungen des Urchristentums*, en *Bibl. Zeit.* IV, 5, Münster 1911; J. E. BELSER, *Die Apostelgeschichte*, en *Bibl. Zeit.* I, 7, Münster 1908, p. 22 ss., y W. KOCH, *Die Taufe im Neuen Testament*, en *Bibl. Zeit.* III, 10, Münster 1910.

tir en otra cosa, sino en imitar a Jesucristo. Para Isidoro de Sevilla, nadie puede gloriarse de tener el nombre de cristiano, si no lo acompaña con hechos: «Cuando el nombre vaya seguido de obras, entonces sí que es un cristiano, porque con sus actos lo está demostrando, al comportarse como se comportó aquel de quien ha tomado el nombre»<sup>12</sup>. Santo Tomás de Aquino expresa lo mismo, considerando que el ser cristiano lleva a 'despreciar todo lo que Cristo venció en la Cruz y desear lo que El deseaba al consumir su sacrificio'<sup>13</sup>. Siguiendo la etimología de San Isidoro, que él aplica al sacrificio eucarístico, se puede decir, sin embargo, que la vida del cristiano es el sacrificio agradable a Dios, porque en unión con Cristo y 'en memoria de la pasión del Señor' convierte en sagrado —*sacrum facit*— todo lo que hace, y lo ofrece a Dios por la conversión de los pecadores<sup>14</sup>.

Este es el fundamento teológico de lo que Mons. Escrivá de Balaguer aconsejaba como norma de la vida espiritual de los hijos de Dios: «para el cristiano corriente, la santidad no consiste en hacer cosas raras, o difíciles, sino justamente en transformar la prosa diaria en endecasílabo, en verso heroico»; o, lo que es lo mismo: «Nos hemos de ocupar de las cosas de la tierra. Tú y yo hemos de tocar todo lo que no sea intrínsecamente malo, pero con todo lo que es bueno o indiferente, sin inconveniente alguno, hay que hacer lo del Rey Midas: convertirlo en oro»<sup>15</sup>. Precisamente en una homilía, durante una Santa Misa celebrada al aire libre: «en un templo singular...; la nave, el campus universitario; el retablo, la biblioteca de la Universidad...», Mons. Escrivá de Balaguer llegaba a esa conclusión del sacrificio, que acabo de insinuar, sirviéndose del ejemplo de la Eucaristía para explicar el quehacer del cristiano<sup>16</sup>.

En este contexto debe entenderse también la doctrina del Cuerpo Místico de Cristo, fuente de la gracia para todos los hombres. Convencidos de esta verdad, los miembros vivos de este Cuerpo quieren padecer con la Cabeza para corredimir con Cristo. El valor de la mortificación depende de este espíritu de sacrificio, de su unión con Cristo, de la imitación de Cristo, ya que, como dice Ma-

12. Cfr. *Etimologías* VII, 14, 3; en la edición de J. Oroz Reta, Madrid 1982, p. 683 (Tomo I).

13. Cfr. *Symboli Apostolorum Expositio, Caput VI*.

14. Cfr. *Etimologías* VI, 19, 38, en la edición citada p. 615.

15. Cfr. S. BERNAL, *Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer*, Madrid 1977, pp. 44-55 y 269.

16. *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, Madrid 1969, §§ 113-115.



cario, el asceta sería, sin ese amor, 'sal sin sabor', 'opaco a la luz'<sup>17</sup>. Animado del amor de Cristo, sin embargo, el cristiano hace suyas las palabras del Apóstol, y se 'goza' de poder padecer por todos los hombres, «cumpliendo en su carne lo que resta a los padecimientos de Cristo en pro de su Cuerpo que es la Iglesia» (Col 1, 24).

## 2. PENITENCIA Y SANTO TEMOR DE DIOS

La necesidad de expiación, e incluso de reparación, por los propios pecados es algo común a casi todas las religiones, un corolario casi inmediato de la virtud de la religión<sup>18</sup>. Utilizando de nuevo otra etimología de San Isidoro, puede decirse que su definición de penitencia cuadra, en principio, con este deseo primario del hombre religioso: «Decimos penitencia —que viene a equivaler a punición—, porque el hombre al hacer penitencia se impone una punición por el mal cometido. Porque los que verdaderamente hacen penitencia lo único que hacen es no dejar impune el mal cometido. Por eso, a los que no se perdonan a sí mismo, los perdona Aquel, cuyo eminente y justo juicio no puede eludir ningún pecador»<sup>19</sup>.

De todas formas, y aunque, como queda dicho, en casi todas las religiones, incluso en las politeístas<sup>20</sup>, el concepto de reparación y expiación no es algo desconocido, la razón, con la que el cristiano las fundamenta, es mucho más sublime. En el mundo pagano la expiación reviste los caracteres de un comercio: *do ut des!* Se trata, sobre todo, de aplacar a las divinidades, de evitar que éstas —agraviadas por la insolencia de los mortales, porque han hecho lo que les molesta— puedan castigar al atrevido con males materiales. Con los sacrificios, ofrecidos a veces ya antes de hacer lo que puede atraer su maldición, la deuda queda saldada. Ciertamente es, por otra parte, que también aquí puede pensarse en un castigo después de la muerte, de modo que con el sacrificio ofrecido en expiación no sólo se pretende eludir la venganza de los dioses, los daños materiales que siguen a su enojo, sino también una condena más o menos eterna. El sacrificio pagano implica, pues, también,

17. Cfr. MACARIO, *Homilias espirituales* 49, 1; PG 34, 813.

18. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, 85, 3 y 4.

19. *Etimologías* VI, 19, 71, o.c., p. 621.

20. Sobre esto la obra de V. CATHREIN, *Die Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit*, 3 Tomos, Friburgo 1914, continúa siendo una de las obras más informativas.

una cierta atrición, y hasta un cierto deseo de desagravio, porque se promete una enmienda.

La atrición no es de por sí algo reprochable, pero para un cristiano es un acto de arrepentimiento en la periferia de la doctrina sobre la Misericordia de Dios, algo imperfecto, un modo inadecuado de entender el temor de Dios. Conviene, pues, analizar brevemente lo que la Revelación nos enseña sobre el Santo Temor de Dios.

Teniendo presente la tan repetida afirmación de la Biblia: «El Temor de Dios es el principio de la Sabiduría» (Sal 110, 10; cfr. también p. e. Job 28, 28 y Eclo 19, 18, entre otros muchos), cabe una consideración, que puede hacernos comprender mejor la verdadera actitud de arrepentimiento: la contrición, que supera, completándola, la atrición. Esta actitud tiene como fundamento el Santo Temor de Dios. Veámoslo en la insinuada consideración.

Después del pecado Adán responde a Dios, cuando Éste le pregunta: «¿Dónde estás?», «Oí tu voz y temí, porque estoy desnudo y me escondí» (Gen 3, 9-10). La escena se nos presenta, en cierto modo, como un juicio o interrogatorio judicial<sup>21</sup>. La respuesta de Adán, en ese caso, no puede delatar una excusa que denuncie ya la desobediencia, que él quiere ocultar. Dios no responde: ¿Por qué temes? El temor de Dios tenía que ser una cualidad, principio de la sabiduría del hombre en estado de gracia original, que ya adornaba a nuestros primeros padres antes de la caída. Adán poseía antes del pecado la inmensa sabiduría de poder determinar el uso de las cosas para dominarlas según la Voluntad de su Creador (Gen 1, 20 ss.); Adán pudo dominar todo lo que Dios le presentaba (Gen 2, 19-20) reconociendo su propia dignidad, su capacidad de dominio. No hace falta insistir aquí cómo en los lenguajes semíticos dar el nombre a una cosa es poder poseerla; denominar es dominar.

El Temor de Dios antes de la caída consiste en la admiración del hombre ante lo creado, viendo con Dios, que todo lo que Él ha hecho es bueno (Gen 1, 10.12-18, etc.). El temor después del pecado es la vergüenza de haber sido engañado, que Adán disimula con la vergüenza de su desnudez. La pregunta de Dios se refiere a ese punto: «¿Quién te ha advertido que estás desnudo?» (Gen 3, 11), y Él mismo le da la explicación: la desobediencia

---

21. Cfr. p.e. G. HORBERG, *Die Genesis*, Freiburg 1908, p. 47 ss.



ha puesto de manifiesto el desorden. En cierto modo se podría decir que el pudor es como la defensa natural del cuerpo, sobre el que el hombre por el pecado ha perdido su dominio, y oponiéndose por eso a ser objeto de exhibición. La falsedad de la conocida expresión de Protágoras: 'el hombre es la medida de todas las cosas', queda ya demostrada en el relato del Génesis. No es, por tanto, el 'temí' lo que delata a Adán, sino su confesión de haber perdido el conocimiento sapiencial de que su propio cuerpo, dominado de acuerdo con la ley de Dios, es algo bueno, del que no podemos avergonzarnos.

El verdadero temor de Dios, el Santo Temor de Dios, como don del Espíritu Santo, era para el hombre en el paraíso algo infundido con la gracia santificante, con la vida natural y sobrenatural, con que Dios creó al hombre. En el 'soplo' de vida, con que Dios creó el alma espiritual (Gen 2, 7), se podría ver un reflejo de la 'espiración' por la que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo. Las primeras palabras del prólogo del Evangelio según San Juan nos permiten establecer esta comparación (Jn 1, 1-4), confirmando que el hombre fue hecho a semejanza, según imagen, de Dios (Gen 1, 26-27). Bien es verdad que San Pablo distingue, comparando al nuevo Adán con el viejo (1 Cor 15, 45 ss.), el hombre por el pecado ha perdido su dominio, oponiéndose por entre el hombre espiritual y el carnal. Pero estas consideraciones de San Pablo no niegan el estado de gracia original del hombre antes del pecado original, y hay que entenderlas de acuerdo con lo que acaba de exponer en los capítulos anteriores (1 Cor 12-14)<sup>22</sup> sobre los dones del Espíritu, 'sobre los que no quiere dejar a sus hermanos en la ignorancia' (1 Cor 12, 1)<sup>23</sup>. Aparte de la distinción entre estos dones, naturales y sobrenaturales, recibidos todos de Dios, no cabe duda que San Pablo une los últimos a la gracia santificante, al amor de Dios, a la caridad. Esta es el fundamento de una vida según la Voluntad del Creador, llena del Santo Temor de Dios, principio de la fe y de la esperanza en esta vida, y de la contemplación admirante,

---

22. Cfr. p.e. O. KUß, *Die Briefe an die Römer, Korinther und Galater*, en *Regensburger Neues Testament VI*, Regensburg 1940, pp. 174-177 y 182 s., así como J. SICKENBERGER, *Die beiden Briefe des Heiligen Paulus an die Korinther...*, en *Die Heilschrift des Neuen Testaments V*, Bonn 1923, p. 47 ss. y 67 ss.; H. SCHLIER, *Über das Hauptanliegen des 1. Briefes an die Korinther y Über die Liebe*, en *Die Zeit der Kirche*, Freiburg 1956, pp. 147-159 y 186-193, y W. REES, *Epístolas a los Corintios*, en: *Verbum Dei*, Barcelona 1962, pp. 206 ss.

23. Cfr. p.e. F. PRAT, *La théologie de Saint Paul*, Paris 1930, pp. 150 ss.

respetuosa, en el amor, por toda la eternidad (1 Cor 13, 13)<sup>24</sup>. Las exclamaciones de admiración con las que comienza el cuarto canon de la Santa Misa las entiendo también como una confirmación de lo que acabo de decir.

Las palabras del antiguo misal de San Pío V, con las que el sacerdote mezclaba el agua con el vino, y que ahora todavía se leen en la colecta de la tercera Misa de Navidad ('¡Dios que creaste al hombre con sublime dignidad, y lo restauraste todavía más maravillosamente!'), nos permiten profundizar sobre lo dicho, teniendo en cuenta la mencionada interpretación de San Pablo. El ¡Oh feliz culpa! del pregón pascual insiste sobre lo mismo. El verdadero Temor de Dios, el Santo Temor de Dios, como don del Espíritu Santo (Is 11, 2) es una propiedad mesiánica; con este don nos convertimos, nos hacemos semejantes al Emmanuel. Ya no somos solamente imagen admirable del Creador, sino hermanos del Redentor, semejantes al nuevo Adán. El pecado, ausencia de la cualidad que hace santo nuestro Temor de Dios, no sólo distorsiona la imagen del Creador, sino que ahora nos priva también de la santidad de haber renacido por el Espíritu Santo, y de la posesión de ese don mesiánico. Por el pecado dejamos de temer a Dios como Jesús, el Hijo de Dios, respeta la Voluntad del Padre (Jn 4, 34; 5, 30; 6, 38 ss.).

Jesús, lleno del Santo Temor de Dios no tiene 'miedo' al Padre, sino que es santo como el Padre y la fuente de la santidad. El Santo Temor de Dios, la capacidad de hacer todo bien, porque sabe perfectamente lo que Dios quiere, es también la característica del quehacer de Jesús (Mc 7, 37), muestra al Mesías con el mismo poder del Creador, que todo lo hizo bien. Zacarías profetizó en el nacimiento de Juan el Bautista, que la salvación consistirá en eso: estar libres del temor a los enemigos y llenos de santidad y justicia (Lc 1, 74-75).

El Temor de Dios como simple temor ante lo sagrado, lo santo —lo que en la Biblia y en la liturgia de la Iglesia significa tanto ser digno de veneración como lo que puede atraer la maldición<sup>25</sup>—, ese temor es primario, está al principio de la actitud religiosa. Cuando el Temor de Dios es don mesiánico, su fruto es la sabiduría, el gozo, la

24. Cfr. H. SCHLIER, *Über die Liebe, o.c.*, p. 192 s.

25. Cfr. p.e. PROCKSCH, voz: *hagios*, en: G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum N.T.*, I., Stuttgart 1933, p. 87 ss.



paz, la longanimidad, la bondad, la fe, la mansedumbre y la continencia, todo lo que supera la ley, que nos hace esclavos de un temor servil (Gal 5, 13-22 ss.). Esa es la confesión de la Virgen como Madre del Mesías (Lc 1, 47). Cuando el Temor de Dios es una participación de la vida divina, entonces éste nos hace respetar la Santísima Voluntad de Dios, queriendo cumplir perfectamente lo que quiere el Padre: como la Sierva de Dios, se hace uno semejante al siervo de Yahwéh (Lc 1, 38; 22, 42). Entonces ya no se actúa como niños timoratos, sino discerniendo acertadamente sobre el bien y el mal (1 Cor 13, 11 y Hebr 5, 11-14). El Santo Temor de Dios 'santifica nuestro modo de conocer', nos hace comprender el verdadero valor de las cosas y, en cuanto nos hace conocer el sentido de nuestra vida, nos 'conduce a la vida en abundancia, libre de todo mal' (Prov 19, 23).

El Santo Temor de Dios consiste en saber valorar las cosas según el plan divino, incluso de un modo más perfecto que el hombre en estado de gracia original. El hombre redimido ya no valora solamente el plan de la creación, sino que también valora sus méritos en Cristo en el plan de la salvación. El Santo Temor de Dios nos hace semejantes a Dios, al Creador que nos hizo según su imagen<sup>26</sup>; pero, además, como don del Espíritu Santo, como propiedad mesiánica<sup>27</sup>, permite al hombre cristiano aceptar amorosamente y con gratitud la suave carga y el yugo de la Cruz, el cumplimiento fiel de las tareas cotidianas y lo que Dios pueda permitir. Es el Temor que nos hace saber cómo el cristiano puede corredimir con Cristo. Esa es la verdadera sabiduría, la ciencia de la Cruz, como la llamara San Juan de la Cruz<sup>28</sup>. Con ella conoce el cristiano el valor de la penitencia y la mortificación.

Por el pecado el hombre perdió la santidad de su ciencia, pensó que lo que a él le deleitaba le daría una experiencia más agradable y profunda de las cosas (Gen 3, 6). Por el Santo Temor de Dios descubre su engaño, y puede volver a 'denominar' certeramente lo que Dios ha creado y lo que permite que suceda, reconociendo el 'Kairós' de cada momento, 'dominando' así sobre lo crea-

26. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, 93, 4 y 5.

27. Cfr. p.e. R. GRABER, *Die Gaben des Heiligen Geistes*, Regensburg 1936, p. 83 ss. Sobre esto y su importancia en la mística según la teología del siglo XIII y XIV cfr. TH. K. BOECKL, *Die Sieben Gaben des Heiligen Geistes*, Friburgo 1931.

28. Cfr. E. STEIN, *Kreuzeswissenschaft*, en: *Edith Steins Werke* I., Lovaina 1954. Como contraste véase el concepto de *Kreuztheologie* en Lutero: P. HACKER, *Das Ich im Glauben bei Martin Luther*, Graz 1966, pp. 97 ss.

do, de acuerdo con el encargo que Dios dio al hombre, y siendo siempre 'dueño' de la situación con el 'señorío de los hijos de Dios'<sup>29</sup>.

Tomás de Kempis concreta cómo este 'señorío' de los hijos de Dios procede del Temor de Dios, que nos lleva a la compunción y, por ella, a la piedad, no buscando otra libertad que la disciplina que nos hace cumplir la Voluntad de Dios. Termina aconsejando al lector que pida, pues, esa compunción del espíritu con las palabras del salmo: 'Por comida dame el pan de las lágrimas, y por bebida lágrimas en abundancia' (Sal 80, 6)<sup>30</sup>. En su paráfrasis de los Ejercicios de San Ignacio de Loyola, Müller comenta lo mismo, en consonancia con la obra de Kempis, y considera el Temor de Dios desde el punto de vista del pecado, para afirmar la necesidad de la penitencia desde los dos puntos de vista, tanto de la atrición como de la contrición, aunque acentúe más, sin embargo, los novísimos como razón del Temor de Dios<sup>31</sup>. Si hago referencia a esto, es para salir al paso de la justificada objeción de que el Temor de Dios también implica el Temor a la muerte y al destino eterno después de ella. El mismo Creador sancionó su mandamiento de que el hombre no debía buscar la distinción del bien y del mal fuera de El con la amenaza de la muerte (Gen 2, 17). Jesús, por su parte, nos previno insistentemente ante el peligro del infierno<sup>32</sup>. No puede decirse, por tanto, que Dios con el don del Temor no quiera movernos a la penitencia sin tener en cuenta estas realidades de los novísimos.

Estas realidades, sin embargo, no pueden ser ni el único motivo, ni tampoco la razón principal del dolor y la penitencia por nuestros pecados. Estas advertencias de la Revelación son, como comentan los Santos Padres, una prueba del amor divino para que no interpretemos su indulgencia como indiferencia ante nuestro destino eterno, ya que la causa del mal eterno no es Dios, sino el mismo pecador<sup>33</sup>. El Santo Temor de Dios es también aquí, el principio de

---

29. Sobre esta expresión frecuentemente usada por J. Escrivá de Balaguer, cfr. p.e. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amigos de Dios*, Madrid 1978, §§ 26 y 120, así como S. BERNAL, *Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer*, Madrid 1977, p. 183 ss. y 200 ss., y P. BERGLAR, *Opus Dei*, Salzburg 1983, p. 84 ss.

30. TOMÁS DE KEMPIS, *De Imitatione Christi* I, 21.

31. Cfr. A. MÜLLER, *Sequere Jesum!*, Pars I, Dies II et III, Regensburg 1920, p. 68 ss. y 103 ss.

32. Sobre esto, cfr. p.e. M. SCHMAUS, *Von den letzten Dingen*, Münster 1948, p. 646 ss.

33. Cfr. p.e. BASILIO, *Homilía II sobre el Hexaemeron* 4-5, PG 29, 33 ss., y

este conocimiento: Dios nos ha redimido para librarnos de esos males.

Con esta sabiduría del Santo Temor de Dios, que «santifica la ciencia», que «guarda y justifica el corazón llenándolo de gozo y alegría» (Ecle 1, 17), el cristiano reconoce mejor la malicia del pecado, y sabe que éste ha sido la causa de la muerte de Nuestro Salvador —y también de los dolores de la Madre de Dios— lo que, como a continuación se dirá, tiene para el cristiano gran importancia. Por el don del Santo Temor de Dios, la contrición viene a reemplazar a la atrición; la penitencia ya no es primordialmente 'punitencia' para obtener el perdón, sino que procede de la 'pena' de haber ofendido a un Dios tan bueno. Sabe que sus obras no pueden justificarle<sup>34</sup>, pero es consciente de que su mortificación y el sacrificio de su vida es agradable a Dios como muestra de amor (cfr. por ejemplo 1 Cor 3, 23-27; Gal 5, 24).

La unión con Cristo le llena al cristiano del Espíritu de Verdad (Jn 14, 15-17), y en Él reconoce la verdadera justicia, la que glorifica al Hijo, que, como hombre, es la encarnación de la Misericordia divina (Jn 16, 8-14 ss.)<sup>35</sup>. Esa verdad la alcanza, pues haciendo la caridad (Ef 4, 15); poco a poco, con actos de amor, de dolor, la atrición se va convirtiendo en contrición; a medida que crece en el amor de Dios por la mortificación, apartándose del amor a sí mismo, crucificando su carne y sus pasiones en la Cruz de Cristo, ve que sólo así puede imitarse (Mt 10, 38). La imitación de Cristo es someter la propia voluntad, negándose a sí mismo (Mt 6, 24), a la Voluntad de Dios (Jn 7, 17), pues sólo así se entiende la doctrina de Jesucristo; cumpliendo lo que Él nos ha mandado (1 Jn 2, 3 ss.), se llega a la contrición perfecta (1 Jn 2, 5 ss.).

Si se prescindiese de ese deseo de sufrir con Él, porque hemos sido la causa de sus sufrimientos; si la penitencia sólo se entendie-

---

XV Oratio: Dios no es el origen del mal, PG 31, 329-353; JUAN CRISÓSTOMO, *Homilía IV sobre la Carta a los Efesios* 3-4, PG 62, 35 ss.; AMBROSIO, *Hexaemeron* 1, 29-30, PL 14, 138 ss.; AGUSTÍN, *Enarrationes in Psalmos*, Sal 91, 6, PL 37, 1174; etc.

34. Sobre la cuestión 'stantis et cadentis' del protestantismo sobre la justificación no hace falta extenderse aquí; está claro, sin embargo, que esta postura no podrá justificar nunca la mortificación en ninguno de los sentidos aquí analizados. Sobre la 'questio stantis et cadentis' cfr. p.e., y para citar sólo éste: C. Pozo, *María, en la encrucijada de la teología católica*, en: *María en los caminos de la Iglesia*, Madrid 1982 (CETE), p. 34 ss.

35. Cfr. JUAN PABLO II, *Dives in misericordia*, § 7 ss., AAS LXXII (1980), 1200, así como la *Alocución al Colegio Cardenalicio* del 23.12.1982 § 4 ss. AAS LXXXV (1983), 2105.

se como 'punicción' y no como aflicción por sentir la pena de haberle ofendido, la cruz sería algo 'penoso' y la ley de Dios esclavitud (Mt 11, 29 ss.), y sería vano que Cristo hubiese muerto por nosotros (Gal 2, 21). Si se diese esa situación podría decirse lo que Mons. Escrivá de Balaguer ha escrito en su *Via Crucis*: «Hay una falsa ascética que presenta al Señor en la Cruz rabioso, rebelde. Un cuerpo retorcido que parece amenazar a los hombres: me habéis quebrantado, pero yo arrojaré sobre vosotros mis clavos, mi cruz y mis espinas. Esos no conocen el espíritu de Cristo. Sufrió todo lo que pudo —¡y por ser Dios, podía tanto!—; pero amaba más de lo que padecía... Y después de muerto, consintió que una lanza abriera otra llaga, para que tú y yo encontrásemos refugio junto a su corazón amabilísimo»<sup>36</sup>.

### 3. REPARACIÓN Y PRINCIPIO DE «SUSTITUCIÓN» O «REPRESENTACIÓN»

Eusebio de Cesarea nos ha transmitido un suceso en la vida del discípulo amado del Señor que nos muestra la cumbre del Santo Temor de Dios a la que llega el cristiano imitando a Jesucristo. El historiador subraya que no se trata de una leyenda. Cuando Juan, después de la muerte de Domiciano, pudo volver a Efeso de su destierro de Patmos, confió al obispo un joven para que lo educase en la fe. Todos los cuidados del obispo no pudieron impedir, sin embargo, que el joven, después del bautismo y la confirmación, cayese con malas compañías y llegase a ser el cabecilla de una banda de ladrones. Después de algún tiempo Juan tuvo que volver a Efeso y lamentó lo que le dijo el obispo. A pesar de sus muchos años se puso de nuevo en camino hasta encontrar al joven con los otros bandidos. Apeló entonces a su corazón: «¡Hijo apiádate de tu padre! ¡No temas! Yo quiero rogar a Cristo por ti, y, si es necesario, gozoso daré mi vida por ti; por ti iré con gusto a la muerte, como el Señor ha muerto por nosotros»<sup>37</sup>.

El amor a Jesucristo nos lleva al amor por los hermanos (1 Jn 3, 16), a querer corredimir con Cristo (Jn 13, 14-15.34). Es aquí donde el ejemplo de María nos muestra la máxima perfección

36. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Via Crucis*, Madrid 1981, XII Estación. Punto 3 de meditación.

37. EUSEBIO DE CESAREA, *Historia eclesiástica* III, 23, PG 20, 256 ss.



y el sentido verdaderamente cristiano de la mortificación y la penitencia: el sacrificio de la propia vida para que se salven todos los hombres.

De sobra conocida es la afirmación de los Padres de la Iglesia, que, de acuerdo con las palabras de Jesús e Isabel (Lc 11, 28; Lc 1, 45), ven en la fe de María la razón de su bienaventuranza<sup>38</sup>. Esta fe se muestra en la radical disposición para cumplir lo que Dios le pida, como una 'esclava' (Lc 1, 38), y lo que Dios le pide es su colaboración en la obra redentora de Su Hijo<sup>39</sup>. La interpretación de lo que nos narra el Santo Evangelio sobre el dolor de la Santísima Virgen en la Pasión de su Hijo puede servirnos de paradigma, para entender cuál es la última razón de la ascética cristiana.

Los relatos de los evangelistas nos permiten establecer una cronología de las palabras de Jesús desde la cruz, según la cual la promesa del Señor al buen ladrón: «En verdad te digo, que hoy estarás conmigo en el paraíso» (Lc 23, 43), siguió, más o menos inmediatamente, al legado a María: «Mujer, ahí tienes a tu hijo» (Jn 19, 26). Si eso fue así<sup>40</sup>, María, que en ese momento —como afirman muchos Santos Padres— entendió la maternidad universal a la que quedaba llamada, comprendió también en aquella hora de sus dolores, cuando su Hijo coronaba la obra de la Redención con su muerte, el sentido corredentor de su sacrificio. Sufriendo al ver morir a su Hijo con tanto escarnio y sufrimientos, experimenta a la par el consuelo que la hace bienaventurada: ver que la ofrenda de su Hijo y la suya propia abre a los hijos, que Jesús le entrega, las puertas del cielo. La Madre de Dios comprueba una vez más, que los sufrimientos no se oponen a la beatitud; esos dolores, que la hacen corredentora, la hacen también semejante al Redentor, que, siendo Dios, no puede dejar de ser infinitamente bienaventurado, feliz sin condiciones, aunque sufra como no sufrió ningún hombre. El misterio de la Cruz, amor 'del Padre de mise-

38. Cfr. p.e. AGUSTÍN, *De sancta virginitate* 3, PL 40, 398, y JUAN CRISÓSTOMO, *In Mathaeum homilia* 44, PG, 57, 466.

39. Cfr. p.e. G. ROVIRA, *María, die allerseligste Königin und Mutter der Barmherzigkeit*, en *Theologisches* 4/1983 y 9/1983, nn. 156 y 161, cls. 5145-5153 y 5362-5370.

40. Bien es cierto que muchas sinopsis de los evangelios invierten este orden propuesto por mí; M. J. LAGRANGE, sin embargo, sigue esa cronología: *Das Evangelium von Jesus Christus*, Heidelberg 1949, pp. 599-602. Pero incluso variando el orden de la cronología, me parece que mi reflexión no se contradice con ello.

ricordia y Dios de todos los consuelos'<sup>41</sup>, incorpora el misterio de María y el misterio de la cooperación de todos los cristianos en la obra de la Redención; si María es Madre de Misericordia<sup>42</sup>, los cristianos tienen que ser hijos misericordiosos.

Esta es la razón principal de la penitencia, sacrificio y todas las mortificaciones que se impone el cristiano con alegría; esto es lo que hace feliz en el dolor, en las angustias que trae consigo la vida y en las contrariedades de la vida cotidiana. Valga aquí de nuevo un texto de la tradición para cerrar este apartado. Gregorio Agrintano da a un texto del Qóhelet un sentido profético, que aplica a la alegría del cristiano al celebrar la Eucaristía: «Anda, pues, y come con alegría tu pan, y bebe con gozo tu vino, mientras tus obras son agradables a Dios» (Eclo 9, 7). No parece disparatado decir, que ésta es la alegría con la que el cristiano une sus mortificaciones al Sacrificio de la Cruz en la Santa Misa, fortificado y contentísimo de poder recibir el Cuerpo de Cristo y beber su Sangre, a la par que ofrece con El, por El y en El su vida y todos sus quehaceres para la salvación de todos los hombres<sup>43</sup>.

#### 4. ASCÉTICA HUMANA Y ASCÉTICA CRISTIANA

Junto a las razones y motivos ya expuestos para la mortificación, existen otros, que podrían denominarse éticos: la renuncia a cosas agradables y la aceptación de cosas desagradables por exigencias corporales o intelectuales, de salud o eficacia, sociales, familiares o profesionales, así como por meros intereses individuales.

Estos motivos para mortificarse, sobre todo corporalmente, son, por tanto, tan diversos como las necesidades y circunstancias de cada individuo, a la par que se fundamentan tan heterogéneamente como las filosofías y formas de vida por las que rigen su modo de pensar y actuar. En general, puede decirse que el común denominador de estas razones, que he llamado éticas, procede de la convicción de poder alcanzar así un equilibrio espiritual o psico-somático, considerado como el ideal de vida. No es raro, sin embargo, que este tipo de motivaciones minusvalore lo corporal, y puede

41. Cfr. JUAN PABLO II, *Dives in misericordia*, § 3 AAS LXXII (1980) 1184.

42. Cfr. R. GRABER, *Maria-Jungfrau-Mutter-Königin*, St. Augustin 1976.

43. Cfr. GREGORIO AGRINTANO, *Explanatio super Ecclesiastem VIII*, 6, PG 98, 1071-1074.

inculcar la mortificación del cuerpo por considerarlo un estorbo, un enemigo del espíritu. Este desprecio de lo corporal se compagina incluso con el epicureísmo, sobre todo, cuando éste busca solamente un determinado tipo de placeres o repulsa el embrutecimiento de los sentidos, para poderse deleitar con otros sentimientos, vivencias o pasiones por encima de los meramente animales. En muchas de las aberraciones sexuales de todos los tiempos<sup>44</sup> y en gran parte de las tendencias o afición por métodos orientales de meditación<sup>45</sup> puede también descubrirse, con un análisis detenido, un origen individualista y nihilista que rechaza lo humano y, por supuesto, se rebela contra la posibilidad de la resurrección de la carne. La única pervivencia después de la muerte es el recuerdo histórico; se pone la esperanza en la muerte que nos permite desaparecer de un mundo que se desprecia. En las formas más elevadas de estos eticismos y sus imperativos, sin excluir de ellos el deber categórico<sup>46</sup>, la renuncia y la mortificación no son sino caminos para poder alcanzar la 'aurea mediocritas' —el dorado término medio— y la virtud en el equilibrio —'in medio virtus'—.

Nos llevaría ahora muy lejos tratar de mostrar cómo el común denominador de las ascéticas que prescindan de Dios no supera lo que ya se encuentra en todos los moralismos filosóficos, que en definitiva pueden reducirse a las tres ramas más comunes: la platónico-maniquea, la estoica y la cínica<sup>47</sup>. La misma ética aristotélica, con la notable fórmula de que hay que exigir del hombre lo sobrehumano, lo que es 'propio' de los dioses, de los inmortales, para que el hombre se realice plenamente como tal, tampoco puede llegar a entender lo que es el amor cristiano. Si consideramos la

---

44. Sobre esto, cfr. p.e. G. SIEGMUND, *Verhütungsrevolution und Todestrieb*, en: J. BÖKMANN, *Befreiung vom objektiv Guten?*, Vallendar 1982, p. 255 ss.; del mismo, *Die Natur der menschlichen Sexualität*, Köln 1969, y A. DEL NOCE y otros, *La escalada del erotismo*, Madrid 1972.

45. Cfr. p.e. H. VAN STAELEN, *Ouverture a l'autre Laquelle?*, Paris 1982.

46. Cfr. p.e. W. CATHREIN, *Moralphilosophie*, Friburgo 1899, pp. 156-229; G. E. M. ANSCOMBE, *Moderne Moralphilosophie*, en: G. GREVENDERF y G. MEGGLE (ed.), *Seminar: Sprache und Ethik*, Frankfurt 1974, pp. 217-243. Este análisis de las raíces y consecuencias del 'Consecuencialismo' puede completarse con las tendencias actuales para una nueva formulación del 'Derecho Natural', sobre lo que puede verse p.e. L. BERG, *Sozialethik*, Munich 1959, p. 110 ss., y G. ERMECKE, *Das Naturrecht im Disput*, en: *Beiträge zur christlichen Gesellschaftslehre*, Paderborn 1977, p. 228 ss.

47. Cfr. L. FRIEDLAENDER, *Sittengeschichte Roms*, Stuttgart, Parkland Verlag, p. 960 ss., el capítulo sobre 'la filosofía como educadora en la moral', así como V. CATHREIN, *Moralphilosophie, o.c.*, en las pp. indicadas. Sobre la posición de Aristóteles, que indico a continuación cfr. *La Etica a Nicómaco* X, 1177 b 25-1172 a 7.

norma veterotestamentaria como la cima de la ley natural, e incluso de una ética que ha comprendido que el hombre es imagen de Dios (Gen 1, 27), vemos que el hombre, sin la revelación sobrenatural, entiende como máxima medida del amor: 'amar al prójimo como a sí mismo' (Lev 19, 18). A pesar de la sublimidad de esta máxima<sup>48</sup>, no cabe duda que el 'Nuevo Mandamiento' va mucho más allá; exige el impulso de lo sobrenatural: Amarse los unos a los otros como Jesucristo nos ha amado (Jn 13, 34 y 15, 12), lo que no puede hacerse, si Cristo no vive en nosotros (1 Jn 4, 8-9; Rom 6, 11; Gal 2, 20, etc.).

Vivir en Cristo significa hacer lo que el amor de Cristo exige (Jn 14, 23 ss. y 1 Jn 2, 5 ss.): nuestra santificación y la salvación del mundo (Jn 17, 20 ss.; Mt 28, 19 ss.). El fin de la ascética cristiana es, pues, colaborar con la gracia en esta obra de la propia santificación y de la extensión del Reino de Dios<sup>49</sup>.

El Cristianismo, venido en la plenitud de los tiempos —entendiendo ahora esa 'plenitud' en sentido paulino: como la necesidad de restaurar el orden querido por Dios, el fin sobrenatural de la filiación divina de todos los hombres—, el Cristianismo, pues, con esa 'misión', no es contrario a los valores éticos puramente humanos, pero les da un nuevo sentido, al igual que las virtudes naturales, por la gracia, pueden convertirse en quasi-sobrenaturales, al convertirse su objeto en un fin sobrenatural. Entendida la 'plenitud de los tiempos', sin embargo, como lo hacía el autor de la carta a Diogneto, es lógico que algunos autores cristianos rechazasen absolutamente todo lo que procedía del paganismo, considerándolo, sin más distinciones, como algo demoníaco, perversión del orden de la creación. Otros, con todo, y precisamente por reconocer tanto al Creador como a la Providencia, que nunca ha abandonado a los hombres (Rom 1, 18 ss.; Heb 1, 1 ss.), veían en los valores del saber y de la ética de los paganos barruntos de lo divino, semillas del Logos, rayos de la verdad. Ni la condena de algunos (Taciano, Tertuliano, Lactancio, Arnobio, etc.), ni la canonización por parte de otros (Justino, Orígenes, Clemente de Alejandría, Gre-

---

48. Sobre la diferencia entre las obras de beneficencia de las religiones no cristianas y del cristianismo cfr. J. WALTERSCHEID, *Das größte Gebot des Evangeliums*, Köln 1941.

49. Sobre esto cfr. K. PRÜMM, *Theologie des zweiten Korintherbriefes I — Apostolat und christlich Wirklichkeit—*, Roma-Friburgo 1960, p.e. pp. 158 ss., 367 ss. y 478 ss.



gorio Nacianceno, Agustín, etc.)<sup>50</sup> pueden presentarse como la doctrina de la Iglesia, aun teniendo en cuenta la autoridad de los mismos y su importancia en la transmisión de la fe en los primeros siglos<sup>51</sup>.

Es verdad, que algunas veces, la forma de expresarse de ciertos Padres de la Iglesia podría inducir la conclusión de que consideran al cuerpo como enemigo del alma. La lectura, por ejemplo, de algunos de los paradigmas de los *Apothegmata Patrum*<sup>52</sup> pueden dar con frecuencia esa impresión. Deducir de ahí, sin embargo, que su doctrina está alimentada con la filosofía platónica o maniquea, no es una consecuencia recta. En esos casos habría de aplicarse la misma regla, que Buenaventura, resumiendo la enseñanza de San Agustín, da para la exposición de la Sagrada Escritura: para entender el significado de las palabras hay que tener en cuenta lo que quieren significar, y esto siempre está en función de la fe y de la caridad<sup>53</sup>.

Pero los cristianos, desde un principio, y aún reconociendo que la salvación venía de Israel, no tuvieron inconveniente en registrar que la cultura y el saber debía ser enmarcado por el genio político y jurídico de los romanos, y la asimilación de la filosofía, ciencia y arte de los griegos. Lo deplorable era, para ellos, la decadencia moral a la que habían llegado esos pueblos en la 'plenitud de los tiempos'. Sin tener en cuenta la crítica maligna o la falsa interpretación de sus escritos en el futuro, los Santos Padres no tuvieron inconveniente en servirse, cuando lo consideraban necesario, de las razones éticas de algunos paganos para hacer una apología de la moral y la ascética. Su aparente aversión de lo corporal es en realidad un adaptarse a la mentalidad del oyente, ser griego con los griegos, romano con los romanos y judío con los judíos, para ganar a todos para Cristo (1 Cor 9, 19 ss.). Sin negar el fin principal y supremo de la mortificación, la forma de fomentarla debe tener en cuenta el modo de pensar, las categorías de quien debe ser ilustrado. Ese modo de argumentar según el modo de entender

50. Cfr. p.e. J. P. KIRSCH, *Kirchengeschichte* I, Friburgo 1930, p. 50. Sobre el juicio de los Padres de la Iglesia frente a la filosofía antigua cfr. A. WARKOTSCH, *Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter*, Paderborn 1973.

51. Cfr. p.e. J. HÖFFNER, *Sexual-Moral im Licht des Glaubens*, Presseamt des Erzbistums Köln 1973, 4 Leitsatz, p. 9, en donde el Cardenal de Colonia rechaza la postura de atribuir a la doctrina de la Iglesia frases aisladas de algunos Padres.

52. Cfr. MIGNE, PG 65, 71-440 y PL 73, 855-1022.

53. Cfr. BUENAVENTURA, *Breviloquium*, Prologus § 6.

paganos servía para preparar la verdadera penitencia. Hasta cierto punto, y guardando naturalmente las proporciones, podría decirse que, como Juan Bautista, allanaban el camino para la predicación de Cristo. Esta actitud de los cristianos al valorar algunos de los argumentos paganos y utilizarlos para recomendar la lucha ascética, podría compararse también con el modo de hablar de Tácito, cuando propone a los romanos seguir el ejemplo de las tribus de Germania y, a la vista de las depravadas costumbres de la Roma de su tiempo, imitar la moral de los germanos para contrarrestar así la decadencia del imperio<sup>54</sup>. Al acentuar la ascética 'natural', los cristianos querían poner de manifiesto la depravada 'vida' de las deidades paganas, más criminal y lujuriosa que la de los mismos hombres, y también la perversión de los cultos afroasiáticos de los 'misterios', asentando así las bases para las auténticas razones de la ascética cristiana.

Evidenciar, pues, por razones éticas la necesidad de la mortificación, la austeridad y las renunciaciones exigidas por una recta moral, jamás podrá entenderse como una condena de la carne, en total divergencia con la doctrina de la resurrección. Para San Agustín, quien 'mortifica su cuerpo, como si fuese su enemigo natural, no ha entendido bien a San Pablo y su enseñanza, según la cual «la carne tiene deseos contrarios a los del Espíritu» (Gal 5, 17)'. Para San Agustín la obligación de un recto y ordenado amor de sí mismo comporta también el amor al cuerpo. No es el espíritu humano lo que ataca la carne; es el hombre caído, el desorden de la concupiscencia —y así debe entenderse la 'carne', 'sarx', en San Pablo— lo que se opone al Espíritu divino<sup>55</sup>.

El modo de convertir la ascética 'natural' en sacrificio agradable a Dios lo resume el mismo San Pablo: «Los que son de Cristo tienen crucificada su propia carne con los vicios y pasiones» (Gal 5, 16-24). La cruz de Cristo nos señala el valor de la mortificación, morir al pecado, matar las injusticias en nosotros, destruir el desorden en las pasiones y deseos pecaminosos, para resucitar con Cristo a una nueva vida, sin pecado (Mc 8, 35; 9, 43 ss.; Rom 6, 2 ss., etc.). Como lo explica Teófilo de Antioquía, la as-

---

54. Cfr. TÁCITO, *Germania* XVIII, así como el comentario de E. FEHRLE y R. HÜNNERKOPF, Heidelberg 1959, p. 102 ss. También, como aclaración de lo que concluyo de ahí en las siguientes líneas, cfr. R. FRIEDLAENDER, *o.c.*, el capítulo sobre 'la situación religiosa', pp. 848-956.

55. Cfr. AGUSTÍN, *De doctrina christiana*, 1, 24-27, PL 34, 27 ss.



cética lo que hace es purificar nuestros ojos, para distinguir entre tinieblas y luz, entre lo deforme y lo hermoso, y poder así deponer lo mortal para revestirse con la inmortalidad<sup>56</sup>.

Mons. Escrivá de Balaguer resume esta doctrina, aclarando en qué sentido puede ser el cuerpo un 'enemigo': «Si sabes que tu cuerpo es tu enemigo y enemigo de la gloria de Dios, al serlo de su santificación, ¿por qué lo tratas con tanta blandura?»; «dí a tu cuerpo: prefiero tener un esclavo a serlo tuyo»<sup>57</sup>. De hecho, es mejor perder un ojo o una mano por amor a Dios, que perder la vida eterna por no haber mortificado el cuerpo (Mt 5, 28 ss.). La mortificación corporal es precisamente un signo del verdadero amor al cuerpo, pues es la muestra de la esperanza en la resurrección de la carne. También aquí es bueno considerar las enseñanzas de San Agustín, a quien a veces se considera rigorista, semiplatónico, como si despreciase la carne; la verdad es, sin embargo, que predica la mortificación por amor al cuerpo, para que éste alcance la paz eterna con Dios<sup>58</sup>, lo mismo que insinúa Lactancio cuando incita a la mortificación corporal con ejemplos muy concretos<sup>59</sup>.

San Gregorio de Nisa consideraba la mortificación como un elegir entre los antagonismos «de la ira y la serenidad; entre el orgullo y la humildad; la envidia y la benevolencia; el odio y la actitud amable y por ello conciliadora». Por eso, la lucha ascética, para él, no es sino buscar la bienaventuranza, «no permitiendo que el alma se someta inmediatamente a los impulsos de las pasiones; por el contrario, lo que tiene que hacer es permanecer tranquila interiormente a través de la templanza, de modo que la razón dirija a los instintos». Es así, dice más tarde, como el hombre vuelve a ser la imagen de Dios que recibió en el paraíso, recuperando la inmortalidad, la felicidad, la libertad, etc.<sup>60</sup>.

Pero hay que insistir de nuevo en lo que distingue la ascética cristiana de la 'meramente' razonable: todo esfuerzo ascético, para vivir según el ejemplo de Jesucristo, implica siempre el deseo concomitante —ya expuesto— de querer corredimir con Cristo; la lucha contra el pecado personal debe valorarse, además, como lucha con-

56. Cfr. TEÓFILO ANTIOQUENO, *Liber ad Autolyicum* 1, 2, 7, PG 6, 1026-1035.

57. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Camino*, Madrid 1983, nn. 227 y 214.

58. Cfr. AGUSTÍN, *Carta LV, Ad inquisitiones Januari* 2, XIV, 24-26, PL 33, 215 ss.

59. LACTANCIO, *Epitome Divinarum Institutionum* 57 s., PL 6, 1064 ss.

60. GREGORIO DE NISA, *Oratio* II y III, *de beatitudines*, PG 44, 1216 y 1224.

tra el pecado 'en el mundo', sacrificio con el 'cordero que quita los pecados del mundo' (Apoc 7, 14).

## 5. FORMAS DE LA MORTIFICACIÓN CORPORAL

Cilicios, ayunos y disciplinas representan algunos ejemplos de mortificación corporal consignados en la tradición bíblica (Judit 8, 6; Sal 34, 13; Jer 4, 8; Mat 11, 21; Lc 10, 13); bien como la forma de expiar y hacer penitencia por los propios pecados y los del pueblo, preparándose así para la acción en nombre del Señor; o como un medio de imitar a Cristo que castigó Su Cuerpo, pudiendo así identificarnos con sus azotes y su corona de espinas, bebiendo un pequeño sorbo de su cáliz (Act 5, 40 ss.).

No hay, sin embargo, una regla fija que nos sirva para determinar el tipo de mortificación más adecuado para cada uno. Ejemplos de la multitud y variedad de mortificaciones, que puede descubrir el alma enamorada, deseosa de padecer con Cristo, los encontramos en todas las vidas de los santos. En los libros de teología ascética también encontramos ejemplos sacados de la experiencia pastoral de muchos siglos. Y, si queremos recurrir a las fuentes de la tradición, nos bastará con leer en los Santos Padres —San Agustín, por ejemplo, en sus *Confesiones*<sup>61</sup>—, lo que aconsejan en las diferentes circunstancias de la lucha ascética de cada uno. Juan Mandakuni es, a este respecto, un delicioso paradigma de la prudencia y generosidad en la mortificación<sup>62</sup>; y en los ya citados *Apothegmata Patrum* vemos la evolución de la vida ascética de los eremitas a los cenobitas.

Conviene subrayar aquí, sin embargo, para evitar malos entendidos y no generalizar los ejemplos citados, el consejo que ya San Pablo daba a Timoteo: vivir con templanza, sin dañar el cuerpo o la salud con la mortificación, de modo que esto pudiese obstaculizar el servicio apostólico (1 Tim 5, 23 y II Tim 4, 5), y dejar claro que la oración y el cumplimiento de los deberes cotidianos es el mejor modo de mortificarse (I Tim 2, 1 ss., así como p. e. I Tes 4, 1 ss.; 5, 12 ss., y II Tes 3, 6 ss.).

61. Cfr. *Confesiones* X, 30 ss., PL 32, 796 ss.

62. Cfr. JOHANNES MANDAKUNI, *Reden —Unterweisungen über die Tugendübung des Fastens—*, en: *Ausgewählte Schriften der Armenischen Kirchenväter II*. Bibliothek der Kirchenväter, Band 58, Munich 1927, pp. 68-76.



La mortificación, por tanto, a la que uno juzga necesario someterse, no es materia sobre la que pueda opinar quien no conoce las circunstancias y razones que conducen a esa persona a actuar así. Sólo la autoridad de la Iglesia podrá establecer en esto normas, o censurar los abusos —como las célebres flagelaciones de protesta en la Edad Media<sup>63</sup>— de quienes piensan ser mejores que los otros, por soportar una ley más severa<sup>64</sup>. Cada uno hará bien en consultar en su caso a un director espiritual bueno y prudente, a quien deberá abrir su conciencia para que pueda aconsejarle en esta materia, a fin de que la mortificación favorezca su vida de oración, sin llevarle ni a los escrúpulos ni a la soberbia. Todo otro juicio esotérico a este respecto, puede no hallarse lejos de ser un juicio temerario. Con esto no quiere decirse que no pueda haber mortificaciones de algunos que sorprendan a otros, que sean más bien admirables que imitables, pero sobre las que no cabe una censura; viene a cuento aquí, lo que San Ignacio dice al principio de sus *Ejercicios*, aunque él lo aplique a los predicadores: «Se ha de presuponer, que todo buen cristiano ha de ser más pronto a salvar la proposición del prójimo, que a condenarla; y si no la puede salvar, inquiera cómo la entiende, y si mal la entiende, corríjale con amor»<sup>65</sup>. Por último, téngase en cuenta también, que la historia de la Iglesia nos muestra que ésta, al valorar la mortificación de los santos, no tiene tanto en cuenta la cantidad o dureza de las penitencias como norma del amor de Dios, sino las razones de estas penitencias, el deseo de reparación y la intención apostólica de quienes las practican<sup>66</sup>.

63. Cfr. p.e. J. HOLLNSTEINER, *Die Kirche im Ringen um die christliche Gemeinschaft*, en J. P. KIRCH, *Kirchengeschichte* II, 2, Friburgo 1940, p. 149 ss., así como 414 ss. y 431 ss.

64. Cfr. p.e. DENZ-SCHÖNM. 2319 y 2332. Sobre esto también C. FECKES, *Die Lehre vom christlichen Vollkommenheitsstreben*, Friburgo 1949, p. 186 ss., aunque este autor a mi parecer, y precisamente de acuerdo con lo que he acentuado, no acierta al atribuir a algunos autores cristianos de la antigüedad influencias del esoticismo y platonismo.

65. Cfr. IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, Advertencia preliminar a la primera semana.

66. Cfr. p.e. el *Código de Derecho Canónico* de 1917, cc. 2020, 2033, 2035-2036. 2050, 2101-2102, con los que quiero subrayar que lo único importante para el proceso de beatificación son las virtudes heroicas del Siervo de Dios. Las actas de estos procesos prueban de modo evidente lo indicado en el texto. En sus múltiples libros sobre los santos —sin considerar los procesos sobre sus milagros, su tema favorito— Wilhelm Schamoni se esfuerza precisamente en mostrar lo 'humano' de los santos por la fuerza de sus virtudes y de su amor a Dios y a los hombres; lo 'extraordinario' no es, para él, lo característico de los santos. Cfr. p.e. *Menschen aus der Kraft Gottes*, Wiesbaden 1962; *Das wahre Gesicht der Heiligen*, Stein am Rhein 1966 y *Gebet und Hingabe*, Paderborn 1953.

Es interesante, consideradas así las cosas, observar cómo muchos santos, sobre todo los de grandes experiencias místicas, por inspiración más o menos directa de Dios, se sintieron obligados a hacer mortificaciones extraordinarias, que les hacían semejantes a los mártires, como expresa San León Magno<sup>67</sup>.

El ejemplo de las penitencias a las que se sometieron los niños agraciados por la visión de la Virgen en Fátima es también muy ilustrativo, aunque está claro que de ahí no podrá derivarse ninguna argumentación teológica, ya que a nadie le obliga la credibilidad de estas apariciones, ni tan siquiera el mensaje de las mismas. Y, con todo, es digno de consideración, porque quienes se imponen esas mortificaciones, muchas de ellas extraordinarias y hasta heroicas, afirman hacerlo porque ello agrada a Dios, a quien quieren desagraviar, y para obtener la conversión de los pecadores. El hecho mismo de que se haya iniciado el proceso de beatificación de los dos pequeños videntes de Fátima —algo desacostumbrado en la Iglesia, no tratándose de un proceso de martirio— es algo a tener en cuenta. El grado de virtudes heroicas de esos niños quiere probarse por su delicada y paciente mortificación continua por la salvación de los pecadores. Parece, además, como si la Santísima Virgen ‘fomentase’ o, cuando menos, ‘tolerase’ el sacrificio de los videntes. Lo incuestionable en esos casos es, sobre todo, la motivación de lo que se ofrece al Señor: desagraviarle por los pecados de los hombres y querer ‘cooperar’ así a la salvación de los pecadores.

## 6. CONSTRUCTIVISMOS E INDIVIDUALISMOS

Lortz e Iserloh afirman: «Es cierto que otros reformadores superan en claridad y son más consecuentes que Lutero en todo el conjunto de cuestiones... (Pero) el pensamiento sobre la predestinación y el modo determinista de concebir la gracia es lo que le impide aceptar la ‘justicia de las obras’»<sup>68</sup>. Lo mismo había afirmado Melancton, cuando le acusaban de haberse desviado de la doctrina de Lutero en la disputa protestante sobre el sinergismo. En su carta a Veit Dietrich del 22 de junio de 1537 le escribía: «Tú ya sabes que en lo que se refiere a la predestinación, al consenti-

67. Cfr. LEÓN I, *Sermo* LXIX, 5, PL 54, 379.

68. J. LORTZ-E. ISERLOCH, *Kleine Reformationgeschichte*, Freiburg 1969, p. 18.

miento de la voluntad, a la necesidad de nuestra obediencia y al pecado mortal, no digo las cosas tan toscamente. En todos estos puntos, sé, con todo, que Lutero piensa lo mismo»<sup>69</sup>.

No sería justo querer derivar del protestantismo todas las determinantes heterodoxas del pensamiento —vamos a llamarlo así— moderno<sup>70</sup>, aunque Hacker piensa que es así<sup>71</sup>. Esta simplificación no puede explicar con exactitud todas las corrientes ideológicas que amenazan al cristianismo en nuestros días. Que los constructivismos que se derivan de Hegel, de su sistema 'teológico', encuentran en él raíces protestantes, no parece una afirmación disparatada<sup>72</sup>. El individualismo, por otra parte, como modo de recuperar, por lo menos, alguna 'libertad' en esos sistemas políticos que quieren construir un hombre según su modelo de sociedad, también puede fundamentarse en el autonomismo moral de Kant, que otrosí bebe de la savia del protestantismo<sup>73</sup>.

La 'libertad del hombre cristiano', privada de la capacidad de cooperar en la obra de la Redención, se entendió más bien como repulsa de la disciplina religiosa, acabando por convertirse en simple rebeldía contra la Iglesia. La fe, entonces, privada de obras meritorias, y a pesar de definirla como 'fiducia', desemboca en el fatalismo, en el que el propio juicio racional, o mejor expresado, racionalista, se sitúa por encima de las verdades a confesar. Sus consecuencias lógicas son el indiferentismo y la mal entendida 'libertad de conciencia'; ésta, por otra parte, sometida despiadadamente a la '*volonté général*' y al positivismo jurídico. Aunque haya que diferenciar el veredicto de Jaime Balmes, si se trata de analizar todo lo que converge en la mentalidad liberal, no cabe duda que una de las raíces por él tipificada, sí arranca de la realidad histórica: «Rechazada por el protestantismo la autoridad de la Iglesia y estrí-

69. Cfr. *Corpus Reformatorum* III, Berlin 1834, Leipzig 1908, p. 383.

70. En el I Concilio Vaticano ya se discutió sobre esto al tratar de la Constitución sobre la fe católica. Con la intervención de Stroßmayer se decidió una exposición más general de los errores modernos. Cfr. C. BUTTLER, *Das Vatikanische Konzil*, Munich 1933, p. 215 ss.

71. P. HACKER, *Das Ich im Glauben Martin Luthers*, Graz 1966, p. 12 ss.

72. Cfr. p.e. TH. STEINBÜCHEL, *Das Grundproblem der hegelschen Philosophie* I, Bonn 1933, p. 182 ss.; sobre 'la concepción del hombre en el individualismo y el totalitarismo' cfr. K. WOJTYLA, *o.c.*, p. 318 s. y 314 ss.

73. Cfr. p.e. TH. BEER, *Der fröhliche Wechsel und Streit*, Einsiedeln 1980, pp. 188, 196, 243, etc.; P. HACKER, *o.c.*, p. 256 ss. y 275 ss. Interesante a este respecto es también la interpretación que J. Balmes da al sentido de libertad en el protestantismo: *El protestantismo comparado con el catolicismo*, Obras Completas IV, Madrid 1968, p. 485 ss. y 613 ss.

bando sobre este principio como único cimiento, ha debido buscar en el hombre todo su apoyo; y desconocido hasta tal punto el espíritu humano, y su verdadero carácter, y sus relaciones con las verdades religiosas y morales, le ha dejado ancho campo para precipitarse, según la variedad de situaciones, en dos extremos tan opuestos como son el fatalismo y la indiferencia»<sup>74</sup>.

Enmarcada históricamente, la época de la reforma protestante seguía a un período hedonista, en el que el nominalismo despojó al concepto de persona de su auténtico contenido<sup>75</sup>. El racionalismo que le siguió, pasando por Spinoza, Helvetius, d'Holbach, Feuerbach<sup>76</sup>, llega a Marx y Nietzsche para, desde ahí, alimentar mucho el modo de pensar en nuestros días, utilizando incluso sus vocablos, sus '*flatus vocis*'. Características de aquella época se hacen presentes en varios fenómenos de nuestros días.

'Nuevas formas de piedad' es uno de los postulados, como necesidad de la vida religiosa del momento, ya que, al parecer, los modos de rezar del pasado ya no sirven. En el amanecer del renacimiento, ese sonsonete se salmodió hasta la monotonía<sup>77</sup>. Estas nuevas formas se manifestaron, no sólo en todas las formas del arte religioso, inspirándose en los modelos paganos más que en la tradición de la Edad Media<sup>78</sup>, sino también en la exigencia de reformar todo; la cantinela de moda es: '*ecclesia semper reformanda*'. Esta reforma se preconiza como un volver al espíritu de la iglesia primitiva; sus metas son: conciliarismo; los presuntos derechos de los laicos a participar en las funciones sacras, basados en su modo de entender el sacerdocio universal de los fieles; como consecuencia,

74. J. BALMES, *o.c.*, p. 67. Sobre lo mismo también F. X. KIEFL, *Katholische Weltanschauung...*, Regensburg 1922, p. 7 ss.

75. Cfr. W. WINDELBAND, *Lehrbuch der Philosophie*, Tübingen 1957, p. 278 s. y 288 ss., así como F. UEVERWEG, *Die patristische und scholastische Philosophie*, y *Die Philosophie der Neuzeit*, en *Grundriss der Geschichte der Philosophie* II y III, Berlin 1928, p. 271 ss., y Berlin 1924, p. 1 ss.

76. Cfr. F. INCIARTE, *Moralphilosophie und Ideologiekritik*, Vorlesung im SS 1977 WWU - Münster - *pro manuscripto*, p. 4 ss. La influencia de Spinoza en Lessing, Jacobi, Schleiermacher, Goethe y en el romanticismo alemán véase en F. UEBERWEG *o.c.*, II, p. 295.

77. Cfr. p.e. J. LORTZ, *Die Reformation in Deutschland* I, Friburgo 1948, p. 10 ss.; W. NEUSS, *Die Kirche des Mittelalters*, Bonn 1946, p. 390, y J. HOLLNSTEINER, *Die Kirche im Ringen um die christliche Gemeinschaft*, en: J. O. KIRSCH, *Kirchengeschichte* II, Friburgo 1940, p. 432.

78. Cfr. C. PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendland* IV, 1855, p. 193; para él los 'antiguos' son los que se informan en la filosofía tomista y escotista; mientras que los modernos, siguen a Ockham. Cfr. también J. SELLMAIR, *Humanitas christiana*, Munich-Ehrenwirth-Verlag, p. 247 ss. y 261 ss., y F. ZACH, *Modernes oder katholisches Kulturideal?*, Viena 1925, p. 133 ss.



también se exige una participación en las prebendas eclesiásticas; el cáliz de los laicos y la predicación carismática para los mismos completan, junto a muchas otras, el tipo de las reivindicaciones necesarias para la reforma proclamadas según el contexto ideológico del nominalismo<sup>79</sup>. Si hubiesen de mencionarse otros elementos que permitiesen establecer comparaciones con algunas corrientes actuales, cabría insinuar también los exarcebados ataques a la filosofía de los próceres escolásticos. Nuevas formas de vida comunitaria, con frecuencia basadas en la promiscuidad, y movimientos religiosos 'feministas' tampoco dejaban de preocupar a la Iglesia en aquel entonces. Como norma de moral y vida religiosa rige el principio de la acción del Espíritu Santo en cada individuo, que no debe resistir a esos impulsos. Se acusa de formalismo a la vida ascética tradicional<sup>80</sup>.

En este ambiente, el pueblo vive, en parte, como nos lo ha descrito el Arcipreste de Talavera en su obra, que él quiso publicar 'sin bautismo' y «según alguno llamado Corbacho», atendiendo a la sátira de Boccaccio; los cantos y narraciones de Oswald von Wolkenstein también son un buen pincel de lo pintoresco de aquellos años. Los extremos del hedonismo —sin quedar muy por debajo de lo que hoy llamamos pornografía— nos los han transmitido, entre otros, las procacidades de Antonio Degli Beccadelli, adobados con la escenografía terrorista en la '*Lais*' de François Villon<sup>81</sup>.

Este cuadro, como todos, no tiene sólo sombras. La 'devotio moderna' es el verdadero símbolo de la verdadera reforma de la religiosidad de aquella época, con su doctrina central de la 'representación' o principio de la 'sustitución', pasando por alto la problemática religiosa encerrada en el empeño de centrar la imitación y devoción a Cristo en ese único aspecto<sup>82</sup>. Tampoco puede reducirse toda la vitalidad religiosa auténticamente católica y tradicional de aquella época a la 'devotio moderna'; su influjo, sin embargo, fue

---

79. A pesar del tono polémico de la obra, lo que se explica por tratarse de una apología iniciada cuando la Iglesia católica era perseguida en el 'Kulturkampf', es muy ilustrativa para obtener datos concretos sobre lo dicho, la obra de J. BURG, *Protestantische Geschichtslügen*, Elsen-Ruhr 1901, 9 ed., p. 1 ss. Las condenas de los errores de Wyclif y Hus, DENZ-SCHÖNM. 1151-1195, 1201-1230 y 1247-1279, confirman el juicio de Burg.

80. Cfr. p.e. J. LORTZ, o.c., p. 69 ss.

81. Sobre la literatura de esa época cf. L. PASTOR, *Geschichte der Päpste I*, Friburgo 1926, pp. 3-63.

82. Sobre este problema cfr. p.e. N. HOFFMANN, *Devoción al Sagrado Corazón de Jesús y reparación*, en L. SCHEFCZYK (ed.), *Cristología y devoción a Cristo*, Bogotá 1982, p. 152 s.

profundo, y ha llegado a influir y sigue influyendo hasta en nuestros días. Desde Juan Ruysbroeck, Geert Groote, Tomas de Kempis hasta Teresa de Jesús, Ignacio de Loyola, Francisco de Sales, Luis de Ponte, Luis Blosius, Vicente de Paúl, el método, o mejor dicho, los métodos de meditación de la 'devotio moderna' todavía hacen accesible la vida interior a los espíritus más simples. Por razón de justicia, bueno sería advertir, sin embargo, que grandes predicadores como Vicente de Ferrer o Bernardino de Siena, por citar sólo esos dos en una lista innumerable de santos de aquel siglo, impidieron que la actitud intelectual de los reformistas, antes indicados, acabase por ahogar el sentido común del pueblo cristiano. Los movimientos laicos de las cofradías y hermandades; la promoción de la piedad familiar; la devoción a los santos y, sobre todo, a la Virgen María, cuyo privilegio de la Inmaculada Concepción se hubiera dogmatizado en Basilea, si el conciliarismo no hubiese hecho fallidas las convincentes razones de Juan de Segovia<sup>83</sup>, todo eso son muestras de la vitalidad religiosa en donde el hedonismo no encontró entrada. En esos hogares y en los conventos fieles al espíritu de sus fundadores, el Santo Rosario se convirtió en la devoción más apreciada<sup>84</sup>.

Pero volvamos al ejemplo de la 'devotio moderna', ya que de él se pueden sacar otras lecciones. Su eco alcanzó, como ya queda dicho, el período renacentista desde Erasmo a Tomás Moro, y, mal interpretada, su influjo en el protestantismo está más que probado<sup>85</sup>. Si ahí no dio los frutos, que todavía podemos saborear nos-

---

83. Sobre la definición en Basilea cfr. J. AUER, *Gedanken zu den Bemühungen des Konzils von Basel um die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Mariens*, en G. ROVIRA, *Im Gewande des Heils*, Essen 1980, pp. 71-74. Sobre la vitalidad religiosa en la época tratada cfr. p.e. R. BÄUMER, *Das Zeitalter der Glaubensspaltung*, en: R. BÄUMER y otros, *Kleine deutsche Kirchengeschichte*, Friburgo 1980, p. 55 ss.; J. JANSSEN, *Geschichte des deutschen Volkes...* I, Friburgo 1887, p. 605 ss.; J. HOLLSTEINER, o.c., p. 429 ss.; A. I. MAYER, *Das Kirchenbild des späten Mittelalters*, en: *Festschrift Udo Casel*, Düsseldorf 1951, pp. 274-302, y A. FRANZEN, *Kleine Kirchengeschichte*, Friburgo 1965, p. 244 ss.

84. Cfr. J. LORTZ, o.c., p. 113 ss.; K. J. KLINKHAMMER, *Adolf von Essen und seine Werke*, Frankfurt 1972, y R. SCHERSCHEL, *Der Rosenkranz*, Friburgo 1979, p. 134 ss.

85. El protestante H. N. Janowski ha seleccionado unos textos de la 'devotio moderna', precisamente para mostrar que el protestantismo es la respuesta adecuada a aquel movimiento, cfr. G. GROOTE, *Thomas von Kempen und die devotio moderna*, Friburgo 1978, p. 39 s. Sobre ese influjo cfr. también J. LORTZ, o.c., I, pp. 133 y 154 s., y en II, p. 106 s., así como J. LORTZ-E. ISERLOH, o.c., p. 18 s. Sobre la 'devotio moderna' en general cfr. p.e. E. ISERLOH, *Die Devotio Moderna*, en: H. JEDIN, *Handbuch der Kirchengeschichte* III, 2, Friburgo 1968, pp. 516-538; A. HYMA, *The Christian Renaissance. History of the Devotio Moderna*, Grand Rapids



otros, fue porque separó de sus métodos de oración y ejercicios espirituales, de la imitación de Cristo, la ascética y la mortificación corporal como cosas superfluas. Sólo donde el Santo Temor de Dios, como algo consolador, como fuente del verdadero amor y de la esperanza, promovió el sacrificio, la expiación y la penitencia, la alegría cristiana, como la del gran apóstol de la misma, San Felipe Neri, mostró que el hombre es mucho más feliz en el Temor de Dios, que cuando se entrega al placer sin cortapisas. Aunque la gran humildad de los cartujos hace difícil concretar siempre la gran importancia de esa orden cuya característica popular es la severidad de la penitencia de sus miembros, no cabe duda que la 'devotio moderna' manó de ahí. En el cartujo Ludolfo de Sajonia hay que buscar el promotor de aquellas '*vidas de Cristo*' tan leídas por entonces<sup>86</sup>, que convirtieron a tantas personas y santos; a San Ignacio de Loyola, por citar a uno sólo de ellos. Los cartujos Domingo de Prusia y Adolfo de Essen fueron los grandes impulsores de la devoción del Santo Rosario, y hay que incluirlos entre los grandes devotos de la Virgen<sup>87</sup>.

Permítaseme una última consideración en este apretado resumen de datos históricos. Se podrán buscar muchas razones para explicar por qué en unos pueblos cuajó la doctrina de Lutero, Calvino, Zwinglio, Knox y tantos otros reformistas, y en otros no. Decir que en España, por citar ese ejemplo solamente, la reforma protestante no hizo hincapié por obra de la Inquisición, es un error historiográfico, que no vale la pena ni comentar. La verdad es que la piedad española de aquellos hombres y mujeres del temple de San Juan de Dios, de San Pedro de Alcántara, de Santa Teresa de Jesús, de San Juan de la Cruz, etc., etc., se apoyaba en el Santo Temor de Dios. La consecuencia que de él sacaban era su amor a la penitencia. Ese espíritu inspiró incluso a aquellas 'majestades', que consideraban su 'dignidad' real, como un servicio a la Iglesia y a los cristianos. Martín Prugger describe con admiración, en su '*Libro de doctrina y ejemplos*', en el que tantas piedades españolas le sirven para

---

1924, y J. DE JONG, *Een Neederlandsche goddienstige Beweging: 'Moderne Devotie'*, Zwolle 1928.

86. Cfr. W. BAIER, *Untersuchungen zu den Passionsbetrachtungen in der Vita Christi des Ludolf von Sachsen* (3 tomos), Salzburg 1977.

87. Cfr. K. J. KLINKHAMMER, *Die ganzheitliche Spiritualität des Kartäusers Adolf von Essen 'Under Frauwen Marien Rosengertlin'*, en: M. PETRI, *Christsein und marianische Spiritualität*, Regensburg 1984, pp. 145-175, así como la obra ya antes citada de KLINKHAMMER y de R. SCHERSCHEL, o.c., pp. 134-147.

fomentar la religiosidad del barroco alemán, cómo Carlos V entregó en 'herencia' a su hijo Felipe II 'sus disciplinas con coágulos de sangre y su camisa cilicio'<sup>88</sup>. Reinhold Schneider se extasía al describir con detalle las penitencias de Carlos V, para quien en sus últimos años, atormentado por la gota, su gran consuelo era que le leyeran la Pasión según San Mateo, cuando arreciaban los dolores<sup>89</sup>.

El ejemplo de esas 'majestades' sólo lo cito, porque en eso son un paradigma de la actitud de un pueblo, en el que no cuajaron las doctrinas de los alumbrados y del molinismo contra la mortificación (muy semejantes a las de los protestantes)<sup>90</sup>, porque era temeroso de Dios. Su piedad y su espíritu de penitencia determinaron, mucho más que sus armas, la contrarreforma<sup>91</sup>.

## 7. CONCLUSIÓN

Del ejemplo histórico sólo quiero insinuar que quizás valga la pena considerar, si el afán por 'experiencias' religiosas buscadas en métodos de meditación de origen pagano, con un concepto de Dios más o menos determinista<sup>92</sup>, no hace olvidar a algunos el Santo Temor de Dios y el deseo de penitencia en él implícito. El 'optimismo salvífico', el pensar que todos se salvan, que lleva a muchos a negar de hecho el infierno y la eternidad, confundiendo la misericordia con la falta de justicia<sup>93</sup>, olvida que el condenado lo es eternamente, porque no quiere arrepentirse de su pecado, no quiere liberarse

---

88. Cfr. W. PRUGGER, *Lehr- und Exempelbuch für Kranke und Sterbende, Wie auch Für diejenige...*, Augsburg und Würzburg 1748, p. 249.

89. Cfr. R. SCHNEIDER, *Philipp II*, en: *Gesammelte Werke I*, Frankfurt 1977, pp. 219-226. Estas penitencias también las cita L. PFAUDL, *Philipp II*, Munich 1938, p. 294.

90. Sobre esto basta con indicar la obra de M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los Heterodoxos Españoles II*, Madrid 1956, pp. 169-233.

91. Dos obras cito solamente: G. SCHNÜRER, *Katholische Kirche und Kultur in der Barockzeit*, Paderborn 1937, en cuya primera parte, pp. 3-499, titulada '*Unter spanischer Vorherrschaft*', se resalta esa labor cultural y religiosa de España en el mundo entero; en la segunda parte, el período de la hegemonía francesa, ya más al margen, pero con insistencia. La segunda obra: G. SCHREIBER, *Deutschland und Spanien*, Düsseldorf 1936, está plenamente dedicada a este influjo de España en la vida popular, ya que se trata de un libro dentro de la colección de '*Investigaciones etnológicas y folklóricas*'; este influjo es, sin embargo, eminentemente piadoso y ascético en el caso de España.

92. Cfr. H. VAN STRAELEN, *Ouverture a l'autre Laquelle*, Paris 1982.

93. J. HITCHCOCK, *The new Enthusiast*, Chicago 1982, p. 123 ss., así como M. SCHMAUS, *Von den letzten Dingen*, Münster 1948, p. 682 ss.

por el amor; olvida que el amor es cumplir los mandamientos de Dios (1 Jn 5, 3 y 2 Jn 6) y poder así vencer al mundo, renunciar a 'la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la soberbia de la vida' (1 Jn 2, 15-17 y 5, 4).

De todo lo dicho, valga como conclusión lo que San Ignacio de Antioquía expone para explicar lo que es la fe y la esperanza, 'principios y fin de la vida' y a las que siguen 'la perfección y la santidad': «Nos esforzamos en imitar al Señor, porfiando sobre quién pueda sufrir mayores agravios, quién sea más defraudado, quién más despreciado, a fin de que no se vea entre los cristianos planta alguna del diablo, sino que en toda castidad y templanza permanezca en Jesucristo corporal y espiritualmente»<sup>94</sup>. En definitiva, se trata de lo mismo que San Agustín resume, con la gracia de su estilo, en la ecuación: «*amor meus pondus meus*»<sup>95</sup>, el esfuerzo y el peso de la caridad a la hora de cumplir lo que exige la fe, «llevar a efecto lo que se ha concertado entre Dios y el hombre», con la esperanza en la lucha contra el pecado, «estando en pie», para decirlo otra vez más con San Isidoro<sup>96</sup>.

De hecho, y éste sí que es un ejemplo que convierte la historia de la Iglesia en '*magistra vitae christianae*', la renovación de vida, eclesial o personal, sólo es posible empezando con la penitencia, como empezó la predicación del Redentor y fue meollo del kerigma pascual de los apóstoles. Se podría decir, parafraseando a San Ambrosio: «La historia instruye; la ley enseña; la profecía anuncia; al desmán hay que ponerle cotos y la moral asentarla... Todos deben saber que las heridas de las propias pasiones se pueden curar de esta forma»<sup>97</sup>. Al '*ecclesia semper reformanda*' sigue una única conclusión, la que Egidio de Viterbo formuló al comienzo de uno de los concilios, que debía servir para la reforma de la Iglesia: '*homines per sacra immutari fas est, non sacra per homines*'<sup>98</sup>.

G. Rovira

Mariologisches Institut  
KEVELAER (ALEMANIA)

94. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Carta a los Efesios* XIV y X, 3; en la edición de D. Ruiz Bueno, Madrid 1979, pp. 455 y 453.

95. Cfr. AGUSTÍN, *Confesiones* I, 13, PL 32, 671.

96. ISIDORO DE SEVILLA, *o.c.*, VIII, 2,3-7, p. 689.

97. AMBROSIO, *Ex explanationibus psalmodum*, Ps 1; CSEL 64,5.

98. Cfr. MANSI, *Amplissima Collectio*... 32, p. 669.



## SUMMARIUM

DE MORTIFICATIONE CHRISTIANA THEOLOGICE ET QUOAD  
PASTORALEM CURAM CONSIDERATA

*Poenitentia christiana atque mortificatio definiri possunt hominis cooperatio in redemptione et sanctificatione, quas Deus principaliter operatur, et simul christifidelis participatio ad restaurandum illum ordinem creationis quem peccatum deleuit. Ii fideles sacrificii Christi redemptoris participant et in christianae fidei doctrina illae reparationis et expiationis notiones quae quoddammodo in omnibus inveniuntur religionibus plenius elucidantur. Sanctus autem Domini timor ad contritionem, ad pietatis affectum, ad reverentiam erga Dei voluntatem nos adducit tamquam pro nihilo habentes difficultates et dolores quae ex illa oriuntur. Sacrificii dolorem consideramus tamquam ostensionem et manifestationem dilectionis, quae dolore percipitur et elevatur.*

*Praeterea christianorum poenitentia et mortificatio radicem habent apostolicam: nam cum in Iesu Christi passione quoddammodo per dilectionem communicent, velut auxilia fiunt in opere redemptionis atque nos movent ad vitam sacrificandam pro omnium hominum salute.*

*Nulla autem omnino modo christifideles mortificationes amplectunt corpus suum contemnentem vel odentes, vel materiam quoque despicientes. Fides enim christiana recipit et purificavit eas eticas rationes poenitentiae, quae aliquantulum dualismum sapient. Non tamquam corporis humani inimici mortificationem persequimur sed eius optantes perfectionem cum subicere velimus eum animae quae a Sancto Spiritu rogatur.*

*Quod exercitia vel genera mortificationum nulla extat universalis lex quae semper certissime statuat quid sic cuique conveniens quibuscumque rebus adiunctis. Quod uni prodest alteri nocere potest. Valde autem iuvabit iudicium Ecclesiae fideliter respicere et probatos consulere viros. Attamen nulla umquam imprudentia vel nullus excessus efficere possunt ut verus poenitentiae sensus in christianorum vita obliviscatur, cum poenitentia sit imitatio Christi, corredemptionis nisus, divini muneris nostrae sanctificationis participatio, libentissima pro nostris et alienis peccatis expiatio.*

## SUMMARY

THEOLOGY AND PASTORAL ON THE CHRISTIAN  
MORTIFICATION

*We could define penitance and Christian mortification as being like human cooperation in the work of salvation and sanctification carried out by God; and at the same time, the Christian's participation in the reestablishment of the order of Creation destroyed by sin. Through them, the Christian participates in the redeeming sacrifice of Christ. Hence, the concept of reparation and expiation present in all religions, receives a new light in Christianity. Now it is the Holy Fear of God which leads us to compunction, to piety, to the fulfilling of God's will without fear of the difficulties nor of the suffering which this may incur. The pain of sacrifice appears as a manifestation and expression of love, at the same time as it augments it and perfects it.*

*But penitance and mortification have a radically apostolic dimension in Christianity: as loving participation in the sufferings of Jesus Christ, it is converted into corredemption. It is the sacrifice of one's own life for the salvation of all men.*



*Christian mortification is not in any way an underestimation of the human body-of matter. The ethical reasons for penitance based on the dualistic consideration of reality, have been taken up and purified by the Christian faith: it is no longer a question of hate of the human body, but letting it reach a perfection because of its surrender to the soul governed by the Holy Spirit.*

*As regards the demonstrations and actual practises of mortification, there are no fixed rules which determine with absolute certainty what is more convenient for each person. What is probably profitable for one, may prejudice another. A great help in this point is to adhere to the judgement of the Church and consult a proven man. But the possible abuses can never make forget the fundamental meaning of penitance in the Christian's life as an imitation of Christ, coredeeming effort, participation in the divine task of our sanctification and loving expiation for one's own sins and those of others.*