

LA PROBLEMÁTICA PSICOLÓGICA DE LA CRUZ DE CRISTO

Dr. Václav Wolf*

Vivimos en una época, en la cual la gente empieza a sentir el peligro de la creciente autoenajenación, a consecuencia de la absolutización del pensar técnico y de la cada vez más creciente exigencia del proceso de producción. El hombre se da cuenta de que es más que una mera máquina, y por eso empieza a alejarse de lo que tiene común en su ser con la máquina, es decir, de la rigidez racional, y empieza a volver a buscar la esfera de la espontánea y variada emocionalidad.

Con este afán del hombre moderno puede entrar en conflicto el teólogo cristiano, cuando al anunciar la nueva favorable se basa consecuentemente en su centro, que es la cruz de Cristo. La mirada a la cruz puede, en caso de los principiantes en la fe, evocar una disposición de ánimo contraria a la que probablemente esperaríamos. En vez de aparecerles en la cruz de Cristo la cumbre de la misericordia para con la gente, el Padre Dios, al contrario, puede, por ejemplo, entrar en sus mentes en una grave sospecha: ¿Qué padre es éste, que entrega a su propio hijo único a una muerte tan cruel? ¿Cómo puede ser indiferen-

* Versión en castellano del autor, con algunas modificaciones en la sintaxis.

te o incluso, según el dogma, incesante e infinitamente feliz, mientras que su Hijo esté sudando sangre de horror? Al mismo tiempo, en calidad de teólogos católicos, hablamos por otra parte en las catéquesis sobre el que afligimos a Dios con nuestros pecados. ¿Estamos dispuestos a consolar con sacrificios expiatorios el corazón de Cristo? ¿Pero cómo es posible esto, por otra parte, si Dios con todo vive en su inviolable gloria?

Gracias a las preguntas planteadas nos hallamos en un torbellino de problemas actuales y pasados, que todos giran en torno al problema central: ¿Quién es Jesús de Nazaret? La respuesta de la Iglesia, por boca del Concilio de Calcedonia (del año 451) es la siguiente: "En verdad Dios, en verdad hombre". O, dicho con otras palabras: Un ser divino (Logos) en dos naturalezas (la divina y la humana). Con ello, todo el conglomerado de la problemática del sufrimiento de Cristo empieza a subdividirse metódicamente en tres grupos:

1. El sufrimiento de la naturaleza humana de Cristo como tal.
2. El sufrimiento de la naturaleza humana de Cristo en cuanto forma parte de la persona divina.
3. El sufrimiento de la naturaleza divina de Cristo.

Al Primero: La teología católica que toma en serio el hecho de la encarnación, deja aparte todas las opiniones que consideran a Jesús de Nazaret como un mero hombre que sufre por su amor hacia la gente, por su incondicional obediencia a Dios, por su inoportuna orientación política, por el fracaso de su profecía o de sus recetas revolucionarias. Sin embargo, también en el ambiente católico pue-

de suceder que se sobreestime el hecho de la llamada *quenosís*¹. Así, por ejemplo, en la obra de Daniel A. Helminiak² serpentea como idea principal la opinión de que Jesús, a decir la verdad, era Dios, pero desde el momento de su encarnación se destruyó a sí mismo al renunciar a su poder divino y dejar de actuar a través de su naturaleza divina. Toda su actividad terrestre estaba limitada, al parecer, por las posibilidades humanas, así que ni sabía que era el propio Dios. Con la repetición de las antiguas opiniones agnoéticas, no obstante devaluaríamos esencialmente en las consecuencias la encarnación misma y con ello su significado salvador, ya que la humanidad estaría salvada por una obediencia ciega e inconsciente del hombre Jesús. Cristo sería la cabeza de la humanidad³ tan sólo sin saberlo... No obstante, la encarnación prevee, evidentemente, que el Logos utiliza para sus objetivos en la obra de la salvación también la racionalidad de la naturaleza humana de Jesús.

Al Segundo: Como punto de partida para un intento de solucionarlo de manera dogmáticamente equilibrada, nos pueden servir las obras del pensador norteamericano Bernard J. F. Lonergan⁴. Según él, una y la misma persona divina de Logos era consciente de sí misma, tanto por medio de la eterna autoconciencia divina (**per conscien-**

¹ Véase Felipe 2,7.

² Helminiak, Daniel A.: "The Same Jesus: A Contemporary Christology", Chicago, 1986.

³ Ef. 1,10.

⁴ *Christology Today*, Laval, 1976; *De constitutione Christi ontologica et psychologica*, Roma, 1964.

tiam divinam) como por medio de la humanidad de Jesús (**per conscientiam humanam**).

A nuestra problemática del sufrimiento de Cristo aplica luego este punto de partida el teólogo español Juan L. Lorda Iñara⁵. El principal problema consiste para Iñara en ¿cómo es posible que Cristo pudo sufrir (aunque como hombre) si fue el propio Dios?

A la luz de la obra de Santo Tomás de Aquino es posible emprender el siguiente análisis. A menos que Jesús de Nazaret hubiese sido un ciego espiritual que no conocía el sentido de su misión, su psiquismo humano tenía que tener la posibilidad de una visión beata (**visio beatifica**) de su divinidad. A consecuencia de este contacto, el alma humana de Jesús estuvo, desde el primer momento de su surgimiento, inundada por el poder y la luz divinos, los cuales se desbordaban de la esencia divina a la naturaleza humana de Jesús. Santo Tomás de Aquino llama más veces a este fenómeno supuesto "redundancia". En esta afluencia, el intelecto humano de Cristo contemplaba directamente la esencia divina y su voluntad humana experimentaba una felicidad beata. El alma humana de Jesús que fue **esentialiter** beata fue al mismo tiempo el principio informador del organismo (cuerpo) de Jesús. Con este proceso natural informador (**secundum naturalem habitudinem**), el alma de Jesús hubiera transmitido su estado beato también a su manifestación material informada, así que el cuerpo de Jesús, a consecuencia de lo dicho, debía de ser un cuerpo glorificado e incapaz de su-

⁵ Lorda Iñara, Juan L.: "El dolor de Cristo en Thomas de Aquino" In: *Excerpta e dissertatione*, Pamplona, 1985.

frir. La transfiguración de Jesús en el monte de Tabor⁶ hubiera sido en ese caso el resplandor pasajero del estado interior permanente del cuerpo de Jesús hacia afuera. Por otra parte, sin embargo, la misma fuerza sobrenatural que se desprendía de la divinidad y que tenía la humanidad de Jesús absolutamente en su poder, creaba sobre la base de las intenciones divinas especiales una tal disposición estable que impedía la redundancia de la luz y la bienaventuranza sobre el cuerpo de Jesús que con ello se hacía capaz de sufrir.

Santo Tomás de Aquino supone la compatibilidad del sufrimiento físico y la felicidad espiritual en un sujeto. Una analogía en la vida práctica humana la podríamos ver por ejemplo en la disposición del ánimo de un alpinista que después de conquistar la cumbre se siente física y espiritualmente agotado, pero al mismo tiempo, en su más íntimo interior, inefablemente feliz. Esta presencia simultánea de los estados de ánimo mutuamente contradictorios del mismo sujeto es posibilitada probablemente por la diversidad de los objetos, en los cuales está concentrada al mismo tiempo la atención del sujeto.

Es interesante, sin embargo, que Santo Tomás, como parece, a despecho de algunas expresiones de la Escritura, por ejemplo, "Triste está mi alma hasta la muerte"⁷ no supone el verdadero dolor y tristeza en la voluntad espiritual de la psíquica humana de Jesús. En la actividad volitiva de Jesús, Santo Tomás distingue en este con-

⁶ Mt. 17,2.

⁷ Mt. 26,36.

texto⁸ **voluntas ut natura** y **voluntas ut ratio**. Esta **voluntas ut natura**, según él, en cada hombre está orientada constitutiva y espontáneamente hacia el bien como tal. La eventual no consecución del bien despierta, necesariamente, la tristeza y el dolor espiritual. El proceso volitivo, en cuanto se le domina **ut ratio** es sin embargo un proceso reflexionado que algunas veces puede ser fuente de alegría incluso en una situación no muy alegre. Como ejemplo menciona Santo Tomás **medicinam horribilem** (por ejemplo la intervención quirúrgica), la cual **in voluntate "ut natura"** despierta la tristeza y el dolor, pero desde el punto de vista de la esperanza al saneamiento (**in voluntate "ut ratione"**) despierta al mismo tiempo la alegría. Otro ejemplo lo menciona el teólogo Iñara en el caso de un juez quien en verdad dicta la sentencia severa sobre el criminal con tenebrosidad, pero a pesar de ello con una cierta satisfacción interior de que se ha llegado con ello a una meta superior más justa.

Aplicado al caso de Jesucristo, estas dos capas de la actividad volitiva corresponden asimismo a dos capas de la actividad humana cognitiva de Jesús:

ratio superior - atañe al orden eterno;

ratio inferior - atañe a las cosas terrestres.

Estas dos clases de conocimiento se compenetran en la unidad psicológica del proceso cognitivo. Así que lo que causaba a Jesús el dolor espiritual, era, al mismo tiempo y por razones más profundas, motivo de la alegría espiritual. Esto atañía también a las situaciones, en las cuales Jesús observaba el mal en el mundo y los pecados

⁸ De veritate q.26, a.10, ad 10.

de los hombres. El mal absoluto, a decir verdad, no existe. Todo el mal surge a consecuencia de la privación del bien **en el contexto de alguna existencia**. Todo lo que sucede, incluso el mal, está sometido a la Providencia divina y orientado a la utilidad resultante de las creaturas. Este modo de reflexionar llevó a Santo Tomás incluso a las conclusiones que a nosotros, los terrestres que hasta ahora no contemplamos perfectamente la sabiduría de Dios, nos puede parecer "insensible": que ni Cristo ni los santos en el cielo se afligen sobre los eternamente condenados⁹.

Al Tercero: Pienso que la cuestión de si Jesucristo podía sufrir **en su divinidad** queda a la zaga del interés de los pensadores actuales y católicos por el bastante multifacético conjunto de los puntos de vista, para el cual se ha establecido la denominación "**teología pro-cesual**".

En el terreno europeo, esta orientación encontró a su defensor en el dogmático holandés Piet Schoonenberg¹⁰. Sin embargo, este modo de pensar teológico tuvo una serie de partidarios explícitos o implícitos en los Estados Unidos: Delwin Brown, John B. Cobb, Ewert Coisins, Charles Hartshorne, Bernard Loomer, Robert B. Meilert, Schubert Ogden, Daniel Day Williams¹¹. Es el padre ideoló-

⁹ Comp. Theol., c. 232, 492.

¹⁰ Schoonenberg, Piet: "Process or History in God". In: Digest. 1/1975, p. 43.

¹¹ Brown, Delwin: Process Philosophy and Christian Thought, New York, 1971.

Cobb, J.B.: A Christian Natural Theology, Philadelphia, 1965.

Coisins: Process Theology, New York, 1971.

Hartshorne, C. Man's Vision of God, Hamden, 1964.

gico de esta orientación el matemático y filósofo inglés Alfred North Whitehead (1861-1947). Sus visiones filosóficas recuerdan con su dinamismo radical a Heráclito con su famoso **pantha rhei**. Todo lo que existe forma, en total, según Whitehead, un gran proceso. Desde aquí también la denominación "el pensamiento procesual". No se trata entonces de algún proceso en el sentido jurídico, sino de incesantes cambios lógicos de la energía general mundial en desarrollo. Esta denominación tiene, pues, su fundamento en la expresión latina **procedere**. No son elementos básicos de esta orientación del pensamiento la esencia, la sustancia, la naturaleza, la existencia, sino: el proceso, el cambio, el movimiento. El movimiento es, según lo dicho, también la única verdadera entidad, la entidad autocreativa, la cual, por sí misma, siempre crea nuevas y nuevas formas de existencia. Según Whitehead, tampoco es posible eliminar algún fenómeno del conjunto de todos los fenómenos. Todo está interrelacionado con todo y dependiente esencialmente de lo otro (**interrelation, interrelatedness**). Por eso, según Whitehead, no difieren realmente uno del otro el sujeto y el objeto, el espíritu y la materia, el hombre y el mundo. Tan sólo son diversos aspectos de una y la misma realidad dinámica, de un tal superorganismo. Por eso también, el sistema whiteheadiano se suele denominar la filosofía "orgánica".

Para la teología, el mencionado sistema tiene sus consecuencias con el que Whitehead ensambló en su imagen del superorganismo dinámico incluso al propio Dios. Sin embargo, tuvo que rechazar en primer lugar a "Dios de

Mellert, R. *What is Process Theology?*, New York, 1975.

D. Williams: *The Spirit and Forms of Love*, New York, 1968.

los filósofos": absoluto, incambiable, transcendental. Dios es según él imanente al mundo, como su componente interior activa, su "fuerza motriz", su unidad. Se trata de una mera noción relacional (**relational term**) "el Dios de algo". Es solamente el factor formativo activo en el proceso de la creación, con tal que la creación no es concebida aquí como **productio entis ex nihilo**, sino como una incesante coexistencia del mundo con este Dios. Es verdad que Dios da al mundo la existencia como su **actus existendi**, pues al mismo tiempo, también él la recibe del mundo, porque sin el mundo Dios sería un principio tan sólo abstracto. Por eso, según Whitehead es igualmente verdadera la frase afirmando que Dios creó el mundo, como la afirmación de que el mundo creó a Dios¹².

Por eso Whitehead atribuye a la divinidad la cualidad de una tal bipolaridad (**divine dipolarity**). Distingue en dios dos estados:

1. Primero: (la naturaleza) primordial - impersonal, activa, absoluta y el estado creador de la eterna existencia divina, tal como es ella por sí misma.
2. Segundo: (la naturaleza) consecuente, en la cual la divinidad entra en la historia del mundo y se somete a sus transformaciones.

Como se trata de dos estados de la misma realidad, la divinidad se hace bipolar: es al mismo tiempo absoluta y relativa, activa y receptiva, constante y transitoria, donadora y receptora de la existencia. De esta bipolaridad de la divinidad se dio cuenta, al parecer, lo más

¹² Whitehead, Alfred North: *Process and Reality*, New York, 1969, p. 140.

profundamente de todos los seres humanos, Jesús de Nazaret, quien, aunque no se distinguía en nada de las demás gente, vivió libre y activamente, de pleno, su existencia humana y divina. En él, la imanencia de dios en el mundo alcanzó su máxima profundidad, por eso se le puede llamar Hijo de Dios.

Los críticos¹³ de la teología procesual advierten sin embargo las partes débiles esenciales de este pensar whiteheadiano tanto desde el punto de vista filosófico como desde el punto de vista de la teología natural y revelada. Filosóficamente es sumamente problemática la identificación que hace Whitehead del ser con en acontecer (proceso). Se produce al mismo tiempo el traslado de la entidad de la esencia a su manifestación (movimiento). Con ello llegamos sin embargo a una idea (a un concepto) ilógico del movimiento sin su portador, es decir a un movimiento sobre la base de la nada. Si decimos correctamente que no es pensable la esencia material sin el movimiento, de la misma manera vale al contrario que no es pensable el movimiento sin la esencia.

Cada proceso como cambio supone necesariamente la identidad ontológica de lo que cambia. En cada proceso de cambio debe de quedar, no obstante, algún portador permanente (algún **ens**) que en el curso del cambio garantiza la identidad. Donde cambiaría absolutamente todo, no habría ni el cambio ni el proceso, sino el caos. Este postulado de un portador ontico del cambio (**hypokeimenon**)

¹³ Bergeron, R.: "Un exemple de christologie W.N. Pittenger". In: *Revue des sciences religieuses*, 1/1974, pp. 22-24.

se refiere, lógicamente, a título de su universalidad, también a las formas no corpusculares de la materia en la microfísica moderna, si no se trata, sin embargo, de meros conceptos que tengan una función tan sólo gnoseológica.¹⁴

Desde el punto de vista de la teología natural, el "dios" whiteheadiano es algo entre Dios cristiano y el dios budista. Aunque los partidarios del pensamiento procesual se defienden enérgicamente contra la acusación de panteísmo, al cual el monismo de Whitehead conduce al fin por lo menos con sus consecuencias, se hallan evidentemente, sin embargo, a pesar de todo, en el panenteísmo. Aunque probablemente no coloquen entre el mundo y el dios un exacto signo de igualdad como los panteístas, a pesar de ello consideran el mundo como parte de la divinidad, como su "estado consecuente". Los problemas más grandes, sin embargo, los ocasiona el pensar procesual a la teología revelada. Y ello no solamente gracias a la interpretación curiosa de Norman Pittenger¹⁵ quien en espíritu del principio de que "todo está relacionado con todo" quería suprimir "el aislamiento" de la única encarnación en Cristo con el que consideraba las posibilidades de encarnación también en otros casos (Sócrates, Buddha, San Francisco de Asís, Ghandi). También los procesualistas "más ortodoxos", haciendo problemático a Dios como persona, así como la divinidad de Cristo, problematizan con ello el propio cristianismo en sus bases. Jesús, según la

¹⁴ Gott, V.S.: *Filosofické otázky súčasnej fyziky*, Praha, 1976, p. 228n.

¹⁵ Pittenger, Norman: *Christology Reconsidered*, London, 1970.

interpretación de la teología sinóptica, la de San Juan y la de San Pablo, no fue, a decir la verdad, tan sólo uno de nosotros, sino que es **Kyrios**, quien tiene el poder antes que la gente y sobre la gente. Así, en la esfera de la doctrina trinitaria, los procesualistas se ven obligados a repetir los antiguos errores de fe adopcianos y macedonianos (Jesús y el Espíritu Santo adquieren su "divinidad" gracias a su misión en el mundo y en la Iglesia). Debido a la unidad esencial del Universo, también la escatología individual cristiana pierde su finalidad.

Aunque es necesario decir, que el pensar procesual es, debido a sus principios y conclusiones problemáticas, inadmisibile para la teología católica como un todo, no obstante algunas opiniones de Whitehead pueden servir por lo menos como base de una fructífera discusión teológica. Esto se refiere principalmente a aquellas expresiones de Whitehead, según las cuales, Dios es nuestro gran compañero en el sufrimiento ("**the fellow sufferer who understands**")¹⁶. Llegamos con ello a preguntas que nos hemos planteado al comienzo de estas reflexiones nuestras: hasta qué punto y en qué sentido se puede hablar sobre Dios que sufre. Naturalmente sería inadmisibile la interpretación panenteísta de Whitehead, según la cual es posible hablar de Dios que sufre porque el sufrimiento humano forma parte de su divina realidad. Una respuesta clásica a esta pregunta la expresa el teólogo croata contemporáneo, Zivan Bezic¹⁷. Debido a que la segunda Per-

¹⁶ *Process and Reality*, p. 413.

¹⁷ Zivan Bezic: "Procesna filosofija i teologija". In: *Obnovljeni*

sona divina se hizo hombre, la humanidad de Jesús tiene en esta Persona divina a su realizador y portador. Según las reglas dogmáticas sobre **communicatio idiomatum**, todos los enunciados que se refieren a la humanidad de Cristo, podemos y también debemos aplicarlas a la segunda Persona divina, es decir también los enunciados sobre el sufrimiento de Jesús. Es entonces absolutamente correcto afirmar, que Dios sufrió, es decir, como hombre, en su humanidad. En la actual discusión surge, sin embargo, una pregunta muy delicada desde el punto de vista del dogma, sobre si es posible afirmar que Dios sufre también como Dios, en su divinidad. Eventualmente, si es posible hablar sobre el sufrimiento de la segunda Persona divina, sin tomar en consideración su encarnación, o incluso sobre el sufrimiento del Padre Dios o del Espíritu Santo, llegamos, desde el punto de vista del dogma, a un problema delicado. Si Dios pudiera sufrir como Dios, entonces faltaría algo a su divinidad. Sería entonces mudable y no podría ser absolutamente perfecto. La absoluta perfección divina y la inmutabilidad es sin embargo definida solamente por los concilios de Efeso, el cuarto laterano y el primero vaticano.¹⁸ Se produciría con ello también la animación de la antigua herejía patripasiónica, según la cual, junto a Cristo, sufrió en la cruz también su Padre. Respecto a esto, la respuesta casi unívoca de la teología católica es que aunque Dios en Jesucristo sufrió en la tierra, la propia divinidad no puede sufrir. Esto, según Santo Tomás, se refiere también a la misericordia de Dios, que

zivot 3/1976, p. 280n.¹⁸ ES 126, 800, 3001.

en Dios no es **secundum affectum** (como compasión), sino solamente **secundum effectum**, -es decir, que Dios quiere eliminar eficientemente cualquier forma de sufrimiento humano, sin que el mismo sea afectado con ello de alguna manera en su felicidad divina.¹⁹

Por esta razón no podemos estar de acuerdo ni con las opiniones del fundador de la "**teología del sufrimiento divino**", el teólogo protestante japonés Kazoh Kitamori²⁰, quien considera el dolor como una de las cualidades de la eterna esencia divina, ni con las opiniones del teólogo ortodoxo Sergej Bulgakov, quien en el sufrimiento ve una cualidad específica de la segunda Persona divina, la cual es, según él, desde la eternidad hasta la eternidad, el Cordero matado. No es posible suponer, entonces, en la esencia divina algún dolor en el sentido exacto de la palabra. Debido, sin embargo, a la posible acusación de Dios de una tal "insensibilidad", algunos pensadores actuales consideran de si acaso no es posible suponer en Dios, como Dios, algún dolor en el sentido analógico, de tal manera que no se produzca la alteración de los dogmas sobre la absoluta perfección e inmutabilidad divinas.

El fundamento de un tal "dolor" lo ve Jürgen Moltmann²¹ en el hecho de que el sufrimiento de Cristo como hombre no puede ser indiferente a Dios, ya que entre el

¹⁹ Summa Theol. I, q.21, a.3.

²⁰ Kazoha Kitamori: *Kami no itami no shingaku /The Doctrine of the Suffering of God/*, Tokyo, 1958.

²¹ Moltmann, Jürgen: *Der gekreuzigte Gott*, Munchen, 1972, p. 230.

Padre, el Hijo y el Espíritu Santo hay relaciones de amor. Estas relaciones de amor fundan asimismo una tal "solidaridad" de toda la Trinidad en el sufrimiento de la cruz. Mucho más concretamente se expresa respecto a este problema, Jacques Maritain.²² Se basa consecuentemente en el carácter analógico de nuestros conocimientos sobre Dios. Si podemos en Dios suponer algo analógico a la alegría humana, aunque de una forma incomparablemente más noble, podemos, según él, suponer analógicamente también algo análogo al dolor humano, de nuevo incomparablemente más noble. Si podemos afirmar que Dios siente alegría de un pecador convertido, sin que aquello pueda añadir algo a la absoluta perfección de su felicidad, por qué no podríamos pensar, según Maritain, que Dios siente "dolor" de la pérdida del pecador, sin que aquello quite algo de su perfección.

Los pensamientos de Maritain son desarrollados más adelante por Jean Galot.²³ A este "dolor" es ajeno cualquier egoísmo que de otra manera, en la gente, es justamente y en su mayoría la fuente del dolor. En Dios se trata del "dolor" de la decisión libre, no por necesidad. Mientras en el hombre, el dolor suele ser el obstáculo de su desarrollo, el "dolor" divino no disminuye la existencia de Dios. Esta capacidad de Dios de sufrir no está en contradicción con su inmutabilidad ontológica -definida por los concilios-, ya que es justamente expresión de la in-

²² Maritain, Jacques: "Quelques reflexions sur le savoir theologique", *Revue Thomistique* 77/1969, p. 23.

²³ Galot, Jean: *Il mistero della sofferenza di Dio*, Assisi, 1975, pp. 137-149.

mutabilidad, la fidelidad del amor de Dios. En este contexto recuerda Galot la distinción mencionada en la definición del primer concilio vaticano²⁴, donde se reconoce en el amor de Dios principalmente el amor intratrinitario (el amor, con el cual Dios necesariamente ama a sí mismo). En este amor necesario, que desde fuera es absolutamente intocable, Dios no puede ser herido de manera alguna. Sin embargo, una cualidad de la misma esencia divina es también el amor **liber et gratuitus** el amor libre y gratuito, que se refiere a las creaturas. en este amor hacia las creaturas Dios ya puede ser limitado "desde afuera". Y justamente esta verdadera limitación del amor a Dios por sus propias creaturas es lo que probablemente podemos llamar analógicamente "dolor". No está al mismo tiempo en desacuerdo ni con la inmutabilidad divina, ya que esta limitación del derramamiento del amor hacia afuera es conocida a Dios desde la eternidad, y admitida.

No sería justo entonces pensar que el Padre Dios era indiferente para el sufrimiento y la muerte de su Hijo. El sufrimiento de Cristo limitaba el amor divino común a las tres Personas divinas en el que no podía iluminar con sus rayos calentadores y agraciantes el cuerpo de Jesús y toda el psiquismo humano de Jesús. Por el hecho de que Cristo fue ontológicamente Dios y al mismo tiempo no aprovechaba de ello en cuanto a los sentidos, cuando llamaba "Dios mío, ¿por qué me has abandonado?", podemos ver que el propio Dios fue limitado en su derramamiento libre de la felicidad llena de amor. Así, analógicamente, también nosotros, los demás, aunque somos creaturas muy

²⁴ ES 3025.

insignificantes, somos capaces de limitar a Dios con nuestro "no" en sus derramamientos de amor y de esta manera ofenderle realmente con nuestros pecados. Por otro lado, somos capaces de consolar el Corazón de Jesús con cada "sí" deliberado, que según la eterna presciencia posibilita al Sol divino derramar sobre nosotros las corrientes de sus rayos agraciantes.