

JOSÉ CARLOS COUPEAU DORRONSORO SJ*

RELIGIÓN, FE, TEOLOGÍA Y ESPIRITUALIDAD

Fecha de recepción: 31 de agosto de 2016

Fecha de aceptación y versión final: 2 de octubre de 2016

RESUMEN: Este artículo justifica la disciplina de la espiritualidad en el currículo de los estudios teológicos a través de un triple proceso dialéctico y telescópico, que pone la espiritualidad en relación con la religión en general, con la religión cristiana en particular y con los estudios del bachiller en teología. Este proceso permite distinguir aspectos como la identidad relacional de las prácticas concretas, la devoción de las devociones, la mística y modo de vida del pensamiento. Concluye presentando el carácter complementario que esta disciplina teológica posee en relación con la dogmática y la moral. En fin, apunta al carácter teológicamente precedente y a la cualidad crítica que la teología espiritual puede tener en relación con estas disciplinas, dado que se ocupa de la experiencia espiritual, matriz del discurso teológico en general.

PALABRAS CLAVE: espiritualidad; experiencia espiritual; sujeto espiritual; discurso crítico; prácticas espirituales; proceso espiritual; mistagogía; devoción.

Religion, Faith, Theology and Spirituality

ABSTRACT: These pages argue in favor of the place that Spiritual theology retains within the theological curriculum. They lead the reader through a threefold telescopic and dialectic process, which compares spirituality with religion in

* Decano de la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto: ccoupeau@deusto.es; ORCID: 0000-0003-3211-9666.

general, with the Christian religion in particular and with other theological studies integrating the baccalaureatus in theologia. This process allows for a series of oppositions such as a relational identity versus concrete practicing, true devotion versus devotional endeavors, and a way of life versus mere theological reflection. The article concludes by showing the supplementary character of this theological discipline in relation to the dogmatic and moral disciplines. It points, however, in the direction of the preliminary and critical theological character that Spiritual Theology may bear in connection to those disciplines, for it concerns with the believer's experience, which is the fountain spring –so to speak– of any consequent theological discourse.

KEY WORDS: spirituality; spiritual experience; spiritual subject; critical speech; spiritual practices; spiritual process; mystagogy; devotion.

1. INTRODUCCIÓN

Con independencia de cuál sea la religión que se trate, la palabra «espiritualidad» está de moda a nivel global. Nunca estuvo tan presente en los medios de comunicación. Una rápida consulta con un buscador como Google genera en internet un resultado difícil de creer¹. La sola frecuencia, junto con la más sencilla visita a algunas de estas páginas web, nos hace pensar que la espiritualidad está presente en los contextos más diversos. El mismo término «espiritualidad» ha ampliado tanto su significado –si todavía podemos hablar de *un* significado– que algunos temen que haya dejado de ser útil.

Estas páginas no pretenden ofrecer al estudiante de teología la ultimísima definición de qué sea la espiritualidad. Esa cuestión ya quedó suficientemente respondida por el profesor Bernard McGinn, conocido por su *History of Mysticism*, quien llegó a plantear hasta 35 definiciones

¹ Una palabra clave como «amor», de uso extendido en todas las culturas, puede ayudar al lector a comparar los intereses contemporáneos en la espiritualidad. «Love» produce cerca de 6.970 millones de ocurrencias en un motor de búsqueda como Google, mientras que «spirituality» produce 105 millones. No solo las culturas en lengua inglesa, también las principales lenguas Occidentales participan en este interés: «Spiritualität» (29,7 millones de ocurrencias, frente a 249 millones para «Liebe»), «spiritualité» (8,07 millones sobre 269 millones de «amour»), «espiritualidad» (14,1 millones sobre 967 millones de «amor») y «spiritualità» (4,41 millones sobre 188 millones de «amore»). Estas incidencias parecen reflejar un mayor interés en las sociedades de escritura alemana y francesa que en las de escritura española e italiana [datos comprobados el 13 de agosto 2016].

de espiritualidad². Dejando a un lado las definiciones más distantes de nuestros intereses teológicos, McGinn vino a establecer una triple clasificación de definiciones: 1) aquellas definiciones que se acercan desde la historia y el contexto, que ponen el acento en la espiritualidad en cuanto que una experiencia enraizada en la historia de una comunidad, y que se alejan de la dimensión espiritual de la existencia humana; 2) definiciones de corte antropológico, que subrayan la conexión entre, por un lado, la disciplina espiritual y, por el otro lado, la naturaleza humana y la capacidad del ser humano para experimentar; y 3) definiciones teológicas de espiritualidad, que pueden correr el riesgo de olvidarse de la relación que la espiritualidad mantiene con otras disciplinas académicas.

En cambio, estas páginas pretenden llamar la atención del estudiante de teología acerca de una serie de temas claves en la teología espiritual católica. Pretenden señalar las fronteras colindantes que la teología espiritual católica mantiene teniendo en cuenta una triple relación. Tienen en cuenta el contexto global, donde la espiritualidad se relaciona con a) las religiones del mundo en general, b) la religión cristiana, en particular, y c) el currículum teológico de la *Sapientia Christiana*. Considerarán cada una de estas relaciones según momentos dialécticos. Para empezar, pensarán la relación de similitud y continuidad que la espiritualidad mantiene con los conceptos de religión, religión cristiana y teología, para luego sugerir cómo la espiritualidad puede convertirse en un discurso crítico en relación con las mismas.

2. TRANSCENDENCIA Y ESPIRITUALIDAD

2.1. «ESPIRITUALIDAD»: ¿SE TRATA DE OTRO NOMBRE PARA SEGUIR HABLANDO DE LA RELIGIÓN?

Podemos comprender mejor la espiritualidad si, ante todo, consideramos sus relaciones con las realidades trascendentales. Así caemos en la cuenta de que los conceptos de Espiritualidad y Religión tienen mucho en común, por más que la una no pueda sustituir a la otra.

² B. MCGINN, *The Letter and the Spirit: Spirituality as an Academic Discipline: Christian Spirituality Bulletin* 1 (1993) 7.

Todavía, la espiritualidad refiere a las realidades de tipo inmaterial (el ámbito de lo espiritual, tradicionalmente incumbencia de la religión).

Decimos que es «espiritual» la persona que vive en relación con el «Otro» conscientemente, donde «Otro» significa y apunta a cierta cualidad de semejanza, como por ejemplo en la expresión «Otra *persona*» (no podemos detenernos aquí a considerar otroidades de tipo no-personal). A la vez, la mayúscula «O» nos recuerda aquí una diferencia intrínseca de *personalidad*. Esa es la diferencia espiritual: santidad por parte del Trascendente y, como correlato, «pecadoridad» por parte del creyente. Como consecuencia, podríamos identificar la espiritualidad con la *relación* misma entre aquel que es *Santo* y nosotros *pecadores*. El cristianismo y el judaísmo están de acuerdo en invocar al Trascendente como el «Santo, Santo, Santo» (Is 6,3). A la luz de la santidad que es Absoluta, podemos interpretar la característica de nuestro ser pecadores como la incapacidad que el ser humano sufre para recibir, apreciar, compartir o ser reflejo del amor que el Trascendente ofrece a la criatura humana no ya mediocrementemente, sino plena o consistentemente. Es conveniente que nos detengamos aquí un poco.

Un modo bastante extendido de acercarse a la espiritualidad hoy pierde de vista la relación entre el Trascendente y el ser humano, subrayando excesivamente el conjunto de prácticas mediante las cuales el ser humano busca (*seeker*) relacionarse con el Trascendente (lo que *yo* hago). Más que ninguna otra práctica, la oración ha sido identificada como una práctica común a todas las religiones³. Se afirma que los creyentes de las religiones pueden compartir cierto tipo de meditación incluso con agnósticos y ateos que participen de esta búsqueda; a pesar de que la meditación de estos últimos no sea acogida en su caso por un «Otro», ya que su meditar no está dirigido a un Alguien «punto-de-llegada».

Otras prácticas espirituales implican al «yo» corporal (por ejemplo, ayunos y posturas orantes), intentan dar una respuesta al dolor y al sufrimiento, o promueven la armonía con el medio circundante, proporcionan orientación en la vida según relaciones maestro-discípulo (dirección espiritual/acompañamiento), o recomiendan tiempos de aislamiento, silencio y soledad. La lista de prácticas podría

³ F. HEILER, *Prayer: a study in the history and psychology of religion*, Oneworld, Oxford - Rockport (MA) 1997.

extenderse. La mayoría de las espiritualidades se originan a partir de líderes carismáticos («profetas»), se apoyan en fuentes del pasado (textos sagrados), ejemplifican sus postulados mediante cadenas de testigos (santos), o desarrollaron y ahora conservan algunas prácticas, mediante las cuales celebrar la vida (ritos), dar sentido a ésta, o ayudar en el momento de la muerte (preparación, duelo). También incluyen asambleas rituales, por supuesto, pero está menos claro por qué.

Esta aproximación fenomenológica será útil para llevar a cabo un diálogo interreligioso a nivel académico; resulta muy limitada, en cambio, si uno busca profundizar o valerse de alguna espiritualidad en particular. La aproximación «lo-que-yo-hago» está sometida a un tipo de acercamiento a las cosas que es objetivo, pero solo *aparentemente* objetivo. En este sentido, la espiritualidad solo ilustraría otro caso más de una disciplina académica moderna tratando con la realidad; este modo de tratar la realidad se imagina la espiritualidad como algo ahí fuera, objeto adecuado para nuestro estudio, pero sin profundizar en el cómo prácticas espirituales determinadas se convierten en irrepetibles y únicas, si se vuelven ocasión para la experiencia de sujetos irrepetibles y únicos. En otras palabras, objetivizan la realidad espiritual, como disecándola. Básicamente, creemos que esta aproximación es incapaz de comprender aquello más característico, por ejemplo, de la espiritualidad cristiana.

Por eso, habiendo ya referido a las prácticas y a lo fenoménico, este ensayo sigue una aproximación diferente. Quiere que el lector desplace el foco de su atención de las prácticas concretas a los resultados: identidades transformadas; se ocupa de la *alteración* del sujeto espiritual (lo que *soy*, o como intentaremos defender, lo que *llegamos a ser*). Una aproximación así (lo-que-soy) sigue vinculada a las motivaciones, la interpretación y la transformación personal en la medida que estas son irrepetibles. Por tanto, lo más natural es que nos interese por el *sujeto espiritual* y su experiencia. Este desplazamiento del foco de interés es un punto importante de este ensayo.

Un sujeto complejo. Mientras que las espiritualidades de lo-que-yo-hago se ocupan de prácticas más o menos objetivas, pierden de vista la otroidad del Otro. Las espiritualidades de lo-que-yo-soy, en cambio, están atentas a cualquier transformación que esté teniendo lugar, pero no necesariamente por causa de lo que yo hago. Estas espiritualidades están abiertas a todo lo que entienden como «gracia» y prefieren esta a cualquier cosa «merecida»

o a cambio del esfuerzo de uno. Si se me permite decir esto mismo usando una analogía, la del amor: mientras que uno está enamorado, aquello más esperado y bienvenido como «lo mejor» rara vez es lo que se obtiene, mientras que «lo mejor» que descubrimos frecuentemente es lo que a uno (ahora a *nosotros*) le dan (ahora *recibimos*) inesperadamente: intimidad y comunión. Por comunión nos referimos al nuevo y reforzado «sí mismo». No nos referimos ya a un «sujeto» (de la acción), porque este «sí mismo» quiere llamar la atención acerca de la dimensión pasiva principalmente. Este «sí mismo» es capaz de dinamizar la vida de uno y otro y de romper y abrir el pequeño mundo de cada cual en espacios de libertad imprevisibles. De hecho, funciona como una hipótesis que recorre todo este ensayo: que uno llega a ser quien es gracias a la red de relaciones afectivas, personales que mantiene. Así pues, nos atreveríamos a hablar de una espiritualidad de *lo-que-llegamos-a-ser*.

La analogía del amor proyecta una luz sobre la espiritualidad, al menos para la espiritualidad de los sistemas religiosos más importantes. La espiritualidad se ocupa de las relaciones *personales* que implican un «yo» plural.

2.2. LA ESPIRITUALIDAD DE LOS BUSCADORES, ¿UNA ALTERNATIVA A LAS RELIGIONES POPULARES?

Desde mediados del siglo pasado, los manuales contemporáneos de espiritualidad están de acuerdo en traer la experiencia al primer plano de sus presentaciones⁴. El concepto de experiencia, sin embargo, debe ser bien entendido. Un ejemplo nos será de ayuda. Durante una sesión de dirección espiritual, el director puede referirse a un momento particular de la oración o al mismísimo acto de experimentar la presencia del Transcendente (la experiencia por excelencia). Para ello, sin embargo, el acompañado no puede prescindir de su *recuerdo* (recuerda un momento), una vez que la experiencia misma ya pasó. Ahora bien, los recuerdos de la persona que acude al acompañamiento implican *interpretación*. En cuanto que proceso sintético, quien busca acompañamiento espiritual interpreta aquello que experimentó al narrarlo y compartirlo con su acompañante.

⁴ Un manual extensivamente utilizado en los institutos teológicos de espiritualidad católico-romanos, por ejemplo, C.-A. BERNARD, *Teologia spirituale*, Cinisello Balsamo ©2002.

Más aún, las explicaciones teológicas, las imágenes bíblicas, la evaluación moral, etc. (por decirlo brevemente: los *lenguajes* utilizados) representan la mediación inevitable entre aquella experiencia de oración, que ya no está presente, y la apropiación que el acompañado siga haciendo de aquella experiencia para sí o para que el acompañante le ayude a interpretarla.

La experiencia espiritual es personal; todavía, no debe ser entendida como individualista. El experimentar mismo puede ser el momento cuando las experiencias personal e individual coinciden. El problema está en que, una vez que la experiencia termina, el único modo como la experiencia puede subsistir es asumiendo un sentido secundario o diferido. Los individuos tienen que construir sus experiencias de modo que lleguen a ser significativas para ellos y para otros. Para que así sea, cuentan con muchos recursos que les han transmitido sus comunidades espirituales *en lenguajes codificados* por ellas. Puesto que el experimentar incluye la interpretación, los que buscan vivir de acuerdo a su experiencia difícilmente pueden prescindir de las formulaciones religiosas previamente codificadas por otros.

Veamos otro ejemplo de cómo la espiritualidad, mientras que construye sobre la religión, puede ir más allá de los límites de esta. Se suele referir a la *conversión* como al umbral de acceso a la espiritualidad. La conversión ha sido considerada como un evento religioso (el primer movimiento orientado a *re-ligarse* con Dios). La consecuencia de la conversión religiosa es la conversión moral y, seguramente, también la conversión social. La religión consideraba el aspecto público de la conversión. Es decir, reflexionaba objetivamente acerca de la conversión en cuanto que esta sucede en el tiempo y en el espacio (en categorías biográficas y ante los ojos de la comunidad creyente). Por debajo de este modo de pensar, funcionaba un esquematismo de «éxodo y retorno» (*exitus y redditus*), del que el Hijo Pródigo, san Pablo o san Agustín son personificaciones bien conocidas por el lector. Habiendo aprendido mucho a través del diálogo interdisciplinar con la Filosofía y la Psicología, sin embargo, la Espiritualidad ahora también se refiere a otras «conversiones», de tipo intelectual y afectivo. A medida que piensa los componentes *intelectuales, afectivos y continuados* de la conversión, la Espiritualidad reivindica la experiencia subjetiva⁵.

⁵ A partir de Bernard Lonergan, el análisis identifica cinco elementos diferentes integrantes de la conversión; entre ellos, solo uno es estrictamente religioso. D. GELPI, *The Conversion Experience*, New York 1998.

3. CRISTIANISMO Y ESPIRITUALIDAD

La sección anterior ha querido impulsar nuestra reflexión a partir de las prácticas religiosas hacia una dirección relacionada con las identidades relacionales. Vamos ahora a dar un paso más que nos lleve de los estados (comprensiones de la identidad rígidas) a los procesos (identidades más dinámicas, abiertas al cambio). Es decir, pensemos la espiritualidad no ya como certeza religiosa, sino como modo de vivir; esto es algo distintivo de quienes se creen incorporados al Misterio de Dios por la fe. La vida espiritual es menos «éxodo de» y «regreso a» una comunión perdida que «peregrinación» por el misterio inescrutable que la vida es⁶.

Para pasar de las «certezas» al misterio, y teniendo en cuenta al lector, necesito enfocar la búsqueda espiritual en una religión particular; para ello, elijo centrarme en la religión cristiana. Por un lado, la religión cristiana genera la espiritualidad cristiana; por el otro lado, la espiritualidad cristiana llama a la religión cristiana a una conversión continua. La espiritualidad, por tanto, puede ser entendida como un elemento dinámico de la religión cristiana.

3.1. LA RELIGIÓN CRISTIANA MATRIZ PARA LA ESPIRITUALIDAD CRISTIANA

La religión favorece la aparición de la espiritualidad por medios que no son teóricos principalmente. Entre otros, por ejemplo, el cristianismo promueve la espiritualidad mediante la transmisión de devociones que se extienden en el tiempo. «Devoción» es un término preferido por la tradición cristiana para referirse a elementos afectivos de la espiritualidad que la teología ha descuidado. Algunos ejemplos de prácticas populares que brotan de la Devoción y la expresan (en *las devociones*) son el rosario, las peregrinaciones, procesiones, adoración eucarística, las devociones mariana o al Sagrado Corazón de Jesús y semejantes. A comienzos del siglo XVII, Francisco de Sales y Roberto Bellarmino pensaban la espiritualidad según esquemas de *auténtica* devoción. Las cursivas aquí apuntan al peligro que ya estos autores identificaron: que las formas religiosas puedan acabar esclerotizando

⁶ D. J. LEIGH, *Circuitous Journeys. Modern Spiritual Autobiography*, New York 2000.

a la persona religiosa, fijándola a una identidad rígidamente entendida (incluyendo un modo particular de relacionarse con el Trascendente).

Igualmente, el cristianismo ha generado formas de vida consagrada. Funcionarios eclesiásticos, sacerdotes y religiosos (monjes, frailes, hermanos y hermanas de congregaciones religiosas y de Institutos de vida consagrada, asociaciones, entre otros) han solido desarrollar *espiritualidades* propias. A menudo, un fundador o una fundadora y su experiencia carismática se encuentran en el origen de lo que reconocemos como un modo de vida en las Iglesias. Aquellas experiencias carismáticas, sin embargo, a través de un proceso de institucionalización con el paso de los años pueden esclerotizarse. Este fenómeno sugiere la necesidad de una reforma continuada dentro de cada grupo canónico, monástico, conventual, regular u otro (los grupos religiosos que proceden a partir de la *Regla de san Benito*, o aquellos inspirados por el carisma de san Francisco de Asís, por ejemplo).

Las devociones y la institucionalización de los carismas son dos ejemplos de identidades estáticas. Es decir, aunque se reverencie el misterio de Dios formalmente, las formas con que lo hacemos pueden ir olvidándose del misterio de la persona humana cada vez más. Encontramos un ejemplo paradigmático de lo que queremos decir en la figura del fariseo de los evangelios, como representado por el Evangelio de san Mateo. El fariseísmo se revela como un problema, cada vez que el pueblo religioso se adhiere inconscientemente al elemento afectivo de la religión y se establece en rutinas devocionales (por ejemplo, abluciones y purificaciones rituales, observancia del sábado, escrupulosidad). En verdad, el cristianismo es una religión y, en tanto que lo es, corre el riesgo de ver sus formas esclerotizadas. La esclerosis es el proceso por el que prácticas religiosas originales pierden de vista el horizonte trascendental que una vez explicó su origen y significado. En otras palabras, la esclerosis sería el déficit en que puede incidir una práctica religiosa por cuanto vehicula el misterio de Dios para el creyente. La espiritualidad puede conducir a una aproximación religiosa farisaica, como indicaré.

Pero la religión también promueve la espiritualidad mediante marcos teóricos. La religión cristiana se distingue entre las religiones reveladas. Toda revelación del misterio exige un acatamiento en obediencia por parte del creyente. Si más arriba me refería a un «Trascendente» poco definido, ahora damos un paso más afirmando que, de hecho, los

cristianos se refieren a una realidad personal que se ha revelado a sí misma como el Padre amoroso y providente. Los cristianos no profesan reverencia al dios de las demostraciones filosóficas, como Blas Pascal afirmó, sino al Dios Padre de la Vida, como nos fue manifestado por un testigo excepcional: Jesús. A su vez, sus contemporáneos interpretaron a Jesús a la luz de las expectativas milenaristas: el Cristo, «En esto consiste la vida eterna: en que te conozcan, único Dios verdadero, y a Jesucristo, a quien has enviado» (cf. Jn 17,3). Los cristianos llaman *filiación* a ese particular testimonio que Jesús ha dado. Filiación es una excelente forma de parafrasear la «imagen-y- semejanza», expresión mediante la cual el libro del Génesis explica la creación del ser humano. Consecuencia de la revelación divina, los cristianos *creen* en Jesucristo como en el *Hijo* (en singular y con mayúscula) de Dios Padre y Creador. Los cristianos creen que el Padre y el Hijo comparten uno y el mismo Espíritu en verdad.

De todo lo anterior se sigue que, en la medida que es una religión particular, donde la relación con el Trascendente asume, a través de la revelación, un paradigma familiar Padre-Hijo, la religión cristiana favorece un tipo de espiritualidad particular. Como consecuencia, ofrece a la criatura humana un modo espiritual propio de relación con ese Creador trascendente *en la fe* (hijo/hija - Dios).

Una palabra para evitar el tecnicismo, pero que transmite lo esencial de la fe hoy es «adhesión». La adherencia significa no solo una actitud racional (creer *que*), sino una actitud afectiva, que introduce a la persona en un dinamismo (creer *en, hacia*). Una espiritualidad cristiana más saludable puede liberar al creyente, ayudándole a dejar atrás el fariseísmo esclavizador y alcanzar así tierras prometidas y una nueva identidad de ser libre. La espiritualidad puede liberar a la persona religiosa de una relación con el Trascendente que, de tanto subrayar en el presente identidades de otro tiempo, se quedó estancada en el pasado. En concreto, las espiritualidades más saludables recuperarán la relación filial con el Padre. En la medida en que todos somos hijos de alguien más, tenemos experiencia de que nunca se pueden dar por descontadas las relaciones padre-hijo, sino que permanecen en transformación a lo largo de las etapas de la vida, que van desde la infancia, atraviesan la madurez y alcanzan la ancianidad. «Mistagogía» es el nombre de la espiritualidad en la medida que esta se va liberando de las ataduras de la religión cristiana y se abre a los procesos dinámicos del Espíritu.

3.2. LA FUNCIÓN PROFÉTICA DE LA ESPIRITUALIDAD ANTE LA RELIGIÓN CRISTIANA

«Espiritualidad» es una palabra que nació, evolucionó y acabó por extenderse en todo el mundo a partir del uso que los cristianos hicieron de ella (¡aunque mejor sería que no se reivindicasen los derechos de autor sobre esta palabra!). No es menos cierto que la espiritualidad cristiana puede constituir una amenaza para la religión cristiana (en cuanto que las religiones tienden a esclerotizarse con el paso del tiempo).

Hace ahora cien años, Ernst Troeltsch (1865-1923) mostró el tipo de impacto que las experiencias espirituales pueden tener en la transformación de las sociedades. El ejemplo más presente en la mente de todos es el de Francisco de Asís, sus experiencias místicas, el movimiento mendicante y la sociedad medieval italiana⁷. Más cerca de nosotros, algunos estudiosos contemporáneos piensan que espirituales católicos inquietos como Angela Merici, Teresa de Ávila, Mary Ward, Marie de l'Incarnation, María de Ágreda o Marguerite Marie Alacoque fueron capaces de crear y consolidar nuevos roles para las mujeres en las sociedades católicas donde vivieron (fundadora, directora espiritual, misionera de ultramar, consejera real y otras más), mientras que la única alternativa viable novedosa que les quedaba a las mujeres en el lado de la Reforma centroeuropea a partir del siglo XVI fue el de «mujer del Pastor». Es decir, además de la Reforma protestante (reforma teológica y disciplinar), también se han dado reformas más espirituales (y menos teológicas en sentido estricto) con consecuencias sociológicas, también dentro de las sociedades católicas.

La figura paradigmática de esta tensión institucional entre religión y espiritualidad cristiana la encontramos en la vida y escritos de san Pablo (entre otros muchos ejemplos, se puede consultar: Ga 2,15-16 «sabiendo que el hombre no es justificado por las obras de la ley, sino por la fe de Jesucristo, [...] hemos creído en Jesucristo, para ser justificados por la fe de Cristo y no por las obras de la ley»). También los ejemplos a que acabamos de referirnos en el último párrafo participan de esta tensión. Reflejan el esfuerzo de mujeres (y de las comunidades que se siguieron a partir de ellas) por llevar una vida fiel a la gracia de Dios, en contraste con otra posible: la vida fiel a la ley de los antepasados.

⁷ E. TROELTSCH, *The Social Teaching of the Christian Churches*, Chicago 1981.

En la dirección opuesta, muchos bautizados buscan vida en la espiritualidad, mientras que rechazan o simplemente evitan los compromisos distintivos de la religión cristiana. Frecuentemente, les mueve un rechazo de elementos ideológicos e institucionales que la religión también tiene. Sospechan que muchos fueron en el pasado los que vivieron cristianamente, sin que por ello las vidas de aquellos hombres y mujeres «religiosos» fueran espirituales precisamente. Por supuesto, no contaban con recursos que solo han estado disponibles a partir del siglo XXI, pero a estos contemporáneos nuestros, que también son bautizados, les parece aquella espiritualidad de los antepasados un poco demacrada o incluso calcinada. Como mucho, les parece que vivieron una espiritualidad incipiente, algo que nunca floreció en una relación personal con Dios y las realidades divinas. Piensan que si aquellos no se vivieron como esclavos de una religión, en el mejor de los casos, tuvieron que sentirse siervos de ella, en lugar de herederos del Reino.

Si habíamos destacado más arriba el tipo de relación Padre-hijo con el Transcendente, ahora debemos completar aquello introduciendo tanto las relaciones del discípulo con el Hijo y la comunión en su Espíritu a través de la mística. Si la revelación religiosa establece un paradigma (la relación filial), la iniciativa carismática viene a añadir otra dimensión: la relación del discípulo con el Hijo. Por un lado, hemos dicho que la experiencia de Jesucristo (genitivo objetivo: «que uno hace de Jesucristo») es el núcleo de la espiritualidad cristiana. Por el otro lado, ahora añadimos que la espiritualidad se aprovecha de la experiencia de Jesucristo (genitivo subjetivo: «que Jesucristo experimentó»). Así, si un judío contemporáneo de Jesús lo pudo ver a la luz de la mediación cultural (la expectativa mesiánica), otras dos maneras de ver esta relación a la luz de la espiritualidad han sido respectivamente el de la experiencia de esposa y la experiencia de amigo del novio. Estas dos experiencias subrayan: a) la presencia inmediata y la relación (para la esposa) bajo una forma esponsal y b) la relación pospuesta y en-la-distancia (para el apóstol y embajador del Reino) bajo la forma de la amistad fiel. En lo profundo de estas imágenes místicas de la esposa y del amigo descubrimos un elemento altamente afectivo. Estas imágenes encuentran su inspiración en el *Cantar de los Cantares* o en el Cuarto Evangelio, de san Juan, y quedan bien ejemplificadas por los carmelitas (Teresa de Jesús, Juan de la Cruz y Teresita del Niño Jesús) o por los jesuitas (Ignacio de Loyola, Francisco Javier, Juan de Brebeuf, Alberto Hurtado). El primer modo de mística permanece en el Gólgota («el monte de los enamorados», como diría Francisco de Sales); el segundo trae la

cruz hasta las fronteras de la Iglesia y más allá. Con dos iconos podemos recordar mejor lo que aquí hemos querido decir: santa María de Betania y san Pedro tal y como el arte moderno nos los ha representado. María apunta al Amor de donde brota toda fecundidad; Pedro se moviliza para anunciar la salvación en medio del mundo.

Si habíamos afirmado que la espiritualidad queda marcada por la experiencia, ahora añadimos que la espiritualidad cristiana está marcada por la experiencia de la relación, también afectiva, con Cristo.

4. TEOLOGÍA Y ESPIRITUALIDAD

En nuestro intento de restringir la noción de espiritualidad, primero hemos pasado de una noción fenomenológica de espiritualidad por así decir de las prácticas a otra noción de espiritualidad capaz de pensar una vida según identidades relacionales (en relación dinámica con el Trascendente). A continuación, hemos sugerido que la espiritualidad que permanece ligada a una noción religiosa de identidad estática puede ser sustituida por otra noción de identidad mística, abierta al misterio de Dios, Cristiano y Trinitario. Ahora nos disponemos a alcanzar algunas consecuencias de todo lo anterior, teniendo en cuenta el lugar que la espiritualidad debería ocupar en el currículum de los bachilleres en teología. En esta tercera y última sección, afirmamos la continuidad del programa de estudios teológicos a lo largo de tres disciplinas. Afirmamos, todavía, una distinción substancial de la espiritualidad por cuanto toca a su objeto y a su prioridad en el tiempo.

4.1. LA ESPIRITUALIDAD COMO UNA DISCIPLINA COMPLEMENTARIA

En el contexto del programa del bachillerato en teología, podemos seguir tratando la espiritualidad dando un paso más y afirmando de ella que es una disciplina complementaria. Los estudios teológicos fueron especializándose hacia una compartimentación por disciplinas, a partir de la Edad Media y por motivo del modo como fue enseñada en las universidades europeas⁸. De un modo más pedagógico que propio, podría-

⁸ H.-U. von BALTHASAR, *Théologie et sainteté*: Dieu Vivant 12 (1948) 17-31. F. VANDENBROUCKE, *Le divorce entre théologie et mystique: ses origines*: NRTh 4 (1950) 372-389.

mos comparar esta compartimentación por disciplinas a la división en «sentidos» adoptada para la interpretación de las Escrituras: los sentidos *típico*, *doctrinal*, *moral* y *espiritual* con sus correspondientes niveles de interpretación. Ahora bien, si seguimos esta comparación, podríamos añadir que siglos después de que aquella compartimentación comenzara, la disciplina teológica espiritualidad sigue completando el sentido y aún la labor de las disciplinas Dogmática y Moral. Además, afirmamos que la espiritualidad puede contribuir a transformar estas disciplinas.

Intentemos pensar la relación entre las diversas disciplinas teológicas mediante una correlación (obviamente, se trata de una propuesta heurística más que de una descripción de la realidad). Para conseguir aclarar lo que queremos decir, podemos establecer una analogía sacada de la gramática y las disciplinas teológicas: podemos establecer una correlación entre los tres modos verbales (indicativo, imperativo y subjuntivo) y las disciplinas teológicas dogmática, moral y espiritual. El discurso dogmático indica a las realidades que se han de creer; el discurso moral, en cambio, prescribe el modo de vida que se debe poner en acto. Cada una de estas disciplinas se sirve de una forma literaria propia; la primera, del *dogma*; la segunda, de la *ley*. En vista de lo anterior, la teología espiritual exhorta al sujeto espiritual a apropiarse del todo, a través de su propia forma literaria: la *plegaria* («No mi voluntad, sino la tuya» Lc 22,42; «Hágase tu voluntad», Lc 1,38).

La Teología Dogmática *describe* y la Teología Moral *prescribe*, mientras que la Teología Espiritual *suscribe*. La dogmática se ocupa de las creencias en cuanto que correctas; la moral se ocupa de las acciones, en cuanto que justas; la espiritualidad se ocupa de que el sujeto integre saludable y salvíficamente aquellas creencias, transformándolas en acciones justas. La dogmática estudia la revelación de Dios en el pasado e intenta describirla para que el teólogo o la teóloga contemporáneos la comprendan hoy, mientras vela para que este o esta interpreten la revelación fielmente en el futuro. La moral, en cambio, prescribe el curso de acción correcto que aquel teólogo deberá seguir en el futuro, en la medida que tal curso de acción responde a la acción de Dios en el pasado, notando que los teólogos deberían profundizar en el abismo que se abre entre el modo de vida normativo y el modo de vida actual. Complementando y completando ambas, en fin, la espiritualidad se caracteriza por el dinamismo, a partir de movimientos espirituales presentes, que tienen lugar

en el teólogo por causa de un íntimo Agente en la medida que son comunes al cuerpo de la Iglesia. En otras palabras, interpreta estos movimientos subjetivos a la luz de una vocación eclesial (el pasado del teólogo), y asiste al teólogo a subscribir la voluntad de Dios en el futuro (vocación).

A modo de ilustración de lo que queremos decir, si nos volvemos a Lc 22,16-20: «y les dijo: intensamente he deseado comer esta Pascua con vosotros antes de padecer: porque os digo que nunca más volveré a comerla...», el discurso dogmático se ocupará con la Institución del Sacramento y el discurso moral se referirá a la Ley del Amor, mientras que el discurso espiritual contemplará en este pasaje una puerta que abre al pecador una vía de acceso a la reconciliación de unos con otros y a la comunión con el Padre, a través de Cristo.

4.2 LA ESPIRITUALIDAD: SU SUJETO Y PRECEDENCIA

Las teologías dogmática y moral pueden permanecer al nivel de lo conceptual y de lo objetivo; de hacer así, permanecerán siendo disciplinas modernas. También la teología espiritual puede verse tentada a jugar este juego. Todavía, la contribución de la teología espiritual puede ser, más bien, ocuparse del presente e irrepetible sujeto teológico: aquél marcado por la presencia (inhabitación) y movido por la gracia del Dios Trinitario siempre disponible y actuante para el cristiano/a, en cuanto que sarmiento inserto en la viña (Jn 15,1-10).

De hecho, la espiritualidad así entendida como experiencia precede a la reflexión de las disciplinas teológicas. La mejor espiritualidad no se sigue necesariamente de los discursos dogmáticos o morales (por supuesto, sí, de una correcta fundamentación en ellos, aunque mínima). Por el contrario, la espiritualidad ha reaccionado en el pasado contra el sometimiento a las escuelas teológicas particulares. La teología espiritual no debería olvidar el hecho de que, antes que las universidades fueran o incluso antes que los Padres de la Iglesia dieran forma discursiva a sus credos, enseñanzas y declaraciones conciliares, la experiencia espiritual precedía. Como en el Evangelio, donde Jesús exhala su Espíritu sobre quienes contemplan al pie de la cruz la sangre y el agua brotando del costado atravesado, la experiencia espiritual precede. Precede la aceptación del don del corazón traspasado, la recepción de su Vida en el propio corazón. Las teologías moral y dogmática pueden sentar el marco y, por así decir, pueden proporcionar un servicio regulativo; se trata de media-

ciones apropiadas para las aulas. No pueden, sin embargo, sustituir a la experiencia espiritual; al revés, deberían constituirse sobre experiencias concretas.

En particular, el sujeto de la espiritualidad, en cuanto que disciplina no es un sujeto al igual que en las otras disciplinas modernas. Trata con un sujeto complejo: reside en el corazón. Por «corazón» aquí deberíamos entender el centro, donde los afectos y la racionalidad se dan cita, aquel lugar donde reside la identidad del bautizado, allí donde mora el Espíritu del Padre y del Hijo.

Para un cristiano, la experiencia espiritual radical a que la espiritualidad tiene que volver no es ni la voluntad a llevar a cabo, ni el entendimiento obediente; es la experiencia de comunión con el Santo, precisamente cuando era pecador. Es de sobra sabido que san Pablo se sirve frecuentemente de la forma *syn-* («con») para explicar su exclusiva relación con Cristo. Por su parte, Ignacio de Loyola exhorta a los jesuitas a que vivan un tercer y último grado de obediencia y acatamiento amoroso: la acción que brota de la comunión, del con-sentimiento. La experiencia de comunión en el Espíritu Santo que procede del Padre y del Hijo es aquello que últimamente permite al cristiano el tipo de entendimiento y de obediencia que ni es subjetivo ni está cosificado (objetivizado), sino que permanece flexible y dinámico, capaz de adaptarse. Mediante la comunión, llegamos a entender y a obedecer; no en seguida, no de modo simplista, sino al ritmo del ser humano, de modo semejante a como se madura en la vida, con tiempo.

Discernimiento. El pasaje evangélico que llamamos la oración de Jesús en Getsemaní arroja una luz sobre lo anterior. Ejemplifica un último concepto de espiritualidad: discernimiento. La excepcional plegaria de Jesús en el Huerto puede ser explicada como el proceso hacia una sinergia espiritual. La oración de Jesús, sin embargo, apunta al *modo* humano de reconciliar las voluntades humana y divina en el tiempo, el espacio y la relación. La espiritualidad puede ser entendida como la disciplina que abraza el vacío entre el modo como las cosas son en la vida de cada cual y el modo como cada cosa es llamada a ser en las vidas de todos, cuando permanecemos enfocados sobre el concepto límite: la *voluntad* de Dios.

El discernimiento amoroso de la voluntad de Dios y su cumplimiento por amor se convierte así en el camino para la transformación espiritual. La marca del proceso es el consentimiento amoroso (*cum sentire*: sentir

con, con-cordarse; incluso si tal consentimiento se alcanza difícilmente) y la comunión últimamente.

5. CONCLUSIÓN

A lo largo de este ensayo, hemos querido evitar el uso abstracto de la palabra «espiritualidad», a la vez que hemos querido anclarlo a la cuestión del sujeto activo-pasivo que la vive. Hemos buscado un sujeto espiritual. En la primera parte, hemos prestado atención al Trascendente, que en la segunda parte hemos identificado como Padre, a través de la experiencia de Jesús. En la tercera parte, hemos considerado la complejidad de este sujeto espiritual, que implica el derramamiento del Espíritu de Dios en los bautizados y, como luz, en el entendimiento de estos. La primera parte apuntaba a la experiencia en términos generales; en cambio, la segunda parte ya se fijaba en la experiencia que de Jesús tiene el sujeto espiritual; la tercera parte, en fin, se ha fijado en la experiencia de Cristo en y a través del Cuerpo Místico.

Postulamos una experiencia. Su dinamismo característico es la transformación, la santificación o incorporación en Cristo. No podemos identificar el sujeto espiritual con el individuo apresuradamente (espiritualismo), ni debemos identificarlo con la comunidad de los bautizados (religión). El sujeto espiritual existe al final de una trayectoria espiritual que tiene lugar dentro de comunidades particulares, que asume formas particulares, que incluye prácticas y ejercicios, y que también se vuelve a fuentes escritas, todas ellas particulares. El sujeto espiritual primero que nada es en relación con alguien personal (Otro). El sujeto se relaciona con ese Otro inmediatamente, a través de la inhabitación del Espíritu Santo en los bautizados. Todavía, el sujeto no puede relacionarse con el Otro si no a través de mediaciones. A un cristiano, Jesús le es mediado por la comunidad de los cristianos, las Escrituras en que ha reconocido la Palabra de Dios y la fe que con su vida testimonia la comunidad. Para este sujeto complejo, la espiritualidad consiste en *morar* en la experiencia sacramental, orante y liberadora, aquella que consiste en llegar a ser quienes el Padre quiso que fuéramos.

