

Aportación de la revista “*Teresianum*” a la espiritualidad

EULOGIO PACHO, OCD

Era normal, casi obligado, que el órgano cultural y portavoz de una Facultad Teológica regentada por el Carmelo Teresiano haya centrado su aportación en el campo de la teología y de la espiritualidad. Cumple así su misión propia dentro de la Iglesia.

Teniendo por patronos los grandes maestros de la mística, santa Teresa y san Juan de la Cruz¹, no puede extrañar que la revista *Ephemerides Carmeliticæ* (cambiaba en 1982 el título inicial por el de *Teresianum*) haya puesto siempre preocupación especial en la espiritualidad carmelitana, más concretamente en sus grandes maestros.

Confesaba este propósito y esta orientación en la primera página de su presentación en público: «La encomienda que la incumbe desarrollar en el campo teológico, como cometido específico, es la historia, la doctrina de sus maestros y la vida del Carmelo, así como su influjo en el curso de la historia de la Iglesia». Añade a continuación que no quedan al margen otros temas teológicos, pero se afrontan en general desde la óptica carmelitana.

Basta recorrer las páginas de la ya abultada serie de los volúmenes aparecidos en más de medio siglo, para comprobar que el propósito inicial ha tenido cumplida realización. Una primera verificación se consigue a vista de los frecuentes fascículos o volúmenes colectivos dedicados a temas monográficos o a figuras particulares.

Lograr una síntesis que recoja lo más selecto de tantos títulos se encuentra inevitablemente con dos obstáculos: convertirla en un simple repertorio bibliográfico, intentando mencionar todas las contribuciones menores o, a la inversa, reducirla a unas pocas colaboraciones consideradas más destacadas. Dado el predominio de la espiritualidad carmelitana, cabría limitarse a ella, máxime si se tiene en cuenta la declaración programática anunciada en el pórtico de la revista. Esta segunda opción dejaría al descubierto una laguna importante de sus páginas, como la aportación a la espiritualidad general, independientemente de su vinculación a la carmelitana.

La revista iniciaba su andadura con un estudio sobre el problema de la contemplación unitiva, sin alusión explícita en el epígrafe a lo car-

¹ Su título jurídico completo en el documento de erección (1935) reza así: “*Facultas Theologica Collegii Internationalis de Urbe S. Teresiae et S. Joannis a Cruce*”.

melitano. En realidad, es una exposición de lo que piensa al respecto san Juan de la Cruz². Es una primera muestra de la constante interferencia entre lo específicamente carmelitano y lo general. También, de lo ambiguo y peligroso que pueden resultar los títulos.

Estas consideraciones desean justificar el esquema básico a que se ajustará esta reseña. Las colaboraciones de la revista *ET* (acrónimo de sus dos rútilos) sobre la temática espiritual se desglosan en dos secciones: las que estudian materias de espiritualidad general y las que se centran en algún punto o autor específicamente carmelitano. La alternancia de ambas en las páginas de la revista puede verificarse fácilmente con sólo repasar el índice de los diversos volúmenes, especialmente en los colectivos correspondientes a los monográficos, en los que colaboran diferentes autores. Estos se suceden por este orden cronológico de aparición³.

Se abre la serie monográfica en el segundo año, dedicando un número extraordinario a la Regla del Carmelo (1948); el segundo (1956) está consagrado al estudio sobre la Inmaculada Concepción en los autores de la Orden. Prosigue la serie con los volúmenes sobre santa Teresa Margarita Redi (1959); sobre la contemplación en la Escuela Carmelitana (1962); sobre el Misterio de la Iglesia en la conciencia de los santos (1966); sobre santa Teresa de Jesús, Doctora de la Iglesia (1970); sobre el Doctor Angélico, Santo Tomás de Aquino (1974); sobre la doctrina de santa Teresa de Jesús, con motivo del IV centenario de su muerte (1982); sobre san Juan de la Cruz, para conmemorar el IV centenario de su muerte (1991); sobre Edith Stein (1999); sobre santa Teresa de Lisieux (2000); sobre la teología espiritual (2001); sobre la beata Isabel de la Trinidad (2007)⁴.

Es patente el predominio de las monografías de tema carmelitano, pero no puede decirse exclusivo. Imponen un tratamiento propio en comparación de los estudios aislados o corrientes, porque no todo lo reunido en los colectivos, especialmente los dedicados a una figura concreta, abordan temas específicos de espiritualidad. Buena parte de sus colaboraciones son de índole histórica, ambiental, relativa a los textos y a otros extremos similares. Es cierto que contribuyen al estudio de lo espiritual, pero no caben en los límites de esta nota. Quedan al margen de esta reseña, por ejemplo, los estudios históricos, de crítica textual, de psicología, de antropología, ecétera sobre santa Teresa, san Juan de la Cruz y otros autores carmelitas.

² Firma el artículo el reconocido maestro GABRIEL DE S.TA MARÍA MAGDALENA, *Le problème de la contemplation unitive*, 1 (1947) 5-53.

³ La descripción más completa se dará más adelante en sus respectivos lugares; aquí se indica únicamente el año y el argumento.

⁴ También ha publicado la revista *ET* numerosos boletines bibliográficos sobre autores o materias particulares. Constituyen por lo general verdaderos estudios por las exposiciones y acotaciones críticas de los revisores. En algún caso, como en el fascículo primero del vol. 19 (1968), se dedica todo él a boletines bibliográficos actualizados de las grandes figuras de la espiritualidad carmelitana: santa Teresa, san Juan de la Cruz, santa Teresa de Lisieux, sor Isabel de la Trinidad y Edith Stein. Ni en este ni en otros casos se hace aquí análisis de los boletines, excepto cuando se conviertan en artículos del autor, como sucede aquí con el de santa Teresa de Lisieux.

En la primera sección, se adopta el orden cronológico de publicación, mientras en la segunda, la cronología sólo afecta a la serie de autores estudiados y a los estudios particulares sobre cada uno de ellos.

I. LA ESPIRITUALIDAD CRISTIANA

Aunque menos representada que la carmelitana, su misma índole reclama aquí la precedencia. En un orden lógico, lo general de cualquier materia o disciplina integra de algún modo lo particular o especial. La inserción de ciertos títulos en esta primera sección puede suscitar algunas dudas. De un tiempo a esta parte, "espiritualidad" y "mística" se intercambian con naturalidad, como si fuesen equivalentes o prácticamente sinónimas. En el proceso semántico que ha conducido a esta ambigüedad ha tenido también su parte nuestra revista. No parece que se trate de una aportación de signo positivo, pero es necesario tenerlo presente.

Durante las primeras décadas de existencia, fue parca la revista en estudios sobre la espiritualidad cristiana en general, aunque madrugó en presentar temas específicos de la misma. Ya en el segundo fascículo aparecía una interesante reflexión sobre la idea del progreso espiritual y moral. Sorprende la actualidad de esas páginas escritas entonces por Gustav Thibon, en las que frente, a la idea profana de progreso, reafirma que la Revelación cristiana aparece como el principio esencial de todo progreso auténtico en la virtud y Cristo es el centro de ese progreso. Con su vida y sus enseñanzas. De ahí, que el progreso no pueda existir fuera de un clima religioso⁵.

1. Estudios de índole general

De índole más espiritual es otra colaboración en lengua francesa sobre el Espíritu Santo y la Iglesia en la dirección espiritual. Como en todas sus páginas, el P. Gabriel de santa María Magdalena conjuga con particular sencillez y habilidad la claridad expositiva y la precisión conceptual. En este trabajo glosa dos documentos pontificios (de Pío XI y León XIII) a la luz de las páginas sanjuanistas relativas a la dirección espiritual, en particular en lo que atañe a los directores⁶.

Años más tarde aparecía otro estudio de temática pneumatológica ilustrando las relaciones teológicas y espirituales en el Espíritu Santo, María y la plegaria eucarística. Arrancando de los datos de la tradición teológica y su incidencia en la anáfora, reflexionaba detenidamente sobre la teología litúrgica que une la acción del Espíritu Santo con los misterios de María y de la Iglesia. Concluía sus reflexiones el autor, Jesús Castellano

⁵ «Quell eques réflexions sur l'idée de progrès spirituel et moral», 1 (1947) 227-244.

⁶ «L'Esprit-Saint et L'Église visible dans la direction spirituelle», 5 (1951-1954) 70-90.

Cervera, afirmando que el teólogo meditando las fórmulas eucológicas de la oración eucarística y el ministro de la Iglesia que las hace plegaria, no puede ya evocar la historia de la salvación sin recordar la misión de María; ni puede invocar el Espíritu sobre las ofrendas y sobre la asamblea sin sentirse impulsado a hacerlo con los sentimientos de María⁷.

De índole práctica es también el contenido de una nota teológica dedicada a la presencia corporal de Cristo y la acción de gracias después de la comunión. El P. Amatus de la Sagrada Familia se enfrenta a ciertos teólogos de los “últimos decenios”, que minimizaban la importancia de la tradicional práctica de “acción de gracias” inmediatamente después de la comunión. Contra tales teólogos reaccionaba en 1959 el conocido Karl Rhaner favorable a dicha devoción, pero negando, a la vez, que Jesucristo estuviese presente en el comulgante después de la comunión, lo que consideraba el articulista como falta de fundamento teológico para distanciarse de la creencia general de los fieles⁸.

El mismo autor intervenía en la controversia agitada entonces, por los primeros años sesenta, sobre la existencia de las virtudes morales infusas. En contra de la existencia se declaraba O. Lotin; a favor, G. Bullet. El P. Amatus piensa que pueden conciliarse ambas opiniones. Para ello, analiza primero los principios comunes a las dos opiniones; luego, los principios que las separan. Concluye con dos intentos de conciliación o dos vías para lograrlo, y con la afirmación de que S. Tomás concede a las virtudes morales infusas un lugar bien ordenado en su sistema⁹.

Un agustino ofrecía una bella síntesis de la espiritualidad de san Agustín sobre la Iglesia, comenzando por describir el itinerario personal que llevó al Santo a sentir en su experiencia interior el misterio de la Iglesia. Analizaba luego detalladamente los rasgos y facetas de ese misterio para una comprensión y una aplicación práctica de los mismos en la vida espiritual de los fieles: la Iglesia como madre espiritual; la pedagogía agustiniana de la “caritas-mater”; la maternidad virginal y la maternidad dolorosa. Concluye describiendo los sentimientos de san Agustín para con la Iglesia y sus consejos para fomentar esa devoción. Es una exposición detallada y abundantemente documentada en los escritos del Santo de Hipona¹⁰.

El ya mencionado P. Amatus presentaba y glosaba los escritos del decenio 1959-1969 relativos a la esperanza cristiana, siguiendo este orden: los centrados en la Sagrada Escritura, la patrística, santo Tomás y en las obras espirituales recientes, con examen particular sobre Jürgen Moltmann y Alois Edmaier¹¹. A la misma virtud teologal dedicaba otro estudio José

⁷ «El Espíritu Santo y la Virgen María en la plegaria eucarística. Tradición eucológica y reflexión teológica», 27 (1976) 52-79.

⁸ «Présence corporelle du Christ et action de grâces», 12 (1961) 93-194.

⁹ «De virtutum moralium infusarum existentia: controversia recentior», 14 (1963) 413-431.

¹⁰ Victorino CAPÁMAGA, «En el volumen monográfico sobre la Iglesia», 17 (1966) 88-133. Los demás estudios del vol. presentan la visión de la Iglesia que ofrecen varios santos y santas.

¹¹ «L'espérance chrétienne: Littérature des dix dernières années», 20 (1969) 127-149.

Sánchez Murillo, centrándose en otro teólogo de renombre. La doctrina propuesta por Karl Rhaner sobre la dimensión escatológica de la vida cristiana suponía una aportación importante a la teología de la esperanza. A la luz de la escatología rahnerina, la esperanza cristiana es tensión hacia un objeto futuro. Puesto que el futuro está ya presente y es un momento intrínseco y explicativo de nuestro presente temporal, esta misma tensión hacia el futuro le impone la obligación de clavarse en el presente y buscar su objeto donde se encuentra realmente¹². Estudios como éstos demuestran claramente que la revista *Teresianum* seguía desde los primeros años las corrientes más novedosas del momento.

La figura de santo Tomás de Aquino estuvo presente desde un principio en la revista, según revela el recuento bibliográfico presentado por Juan Luis Astigarraga en el volumen monográfico a él dedicado en 1974. Acoge en sus páginas varios trabajos atinentes a la espiritualidad, comenzando por el estudio de la "convivencia", como expresión de la caridad, según expone Innocenzo Francini. Reconociendo que se trata de uno de los muchos problemas del mundo contemporáneo, intenta examinar algunos aspectos del pensamiento tomista para captar su validez y la actualidad y, al mismo tiempo, aclarar cómo el Aquinate supo armonizar los datos de la razón y de la filosofía, en temas tan complejos, con los de la fe y la teología. Confiesa el autor en sus conclusiones que resulta sorprendente el uso verdaderamente sabio y acertado de las categorías filosóficas y los datos del buen sentido por el santo Doctor para exponer gran parte de la problemática teológica relativa a la caridad. Reconoce igualmente que todos los intentos para recobrar y consolidar un auténtico "vivir en común" pueden recibir de él una orientación segura, capaz de alimentar el ansia de la solidaridad, superando los riesgos de la soledad y de la incommunicabilidad¹³.

En la misma miscelánea que el trabajo anterior se incluye un amplio estudio de Arnaldo Pigna, en el que analiza con amplitud el pensamiento tomista sobre la relación de la santidad con los consejos y los preceptos. Aclara, en primer lugar, el concepto de "perfección" y el constitutivo esencial de la misma, la caridad. Se detiene luego en indagar cuándo puede hablarse de la perfección de la caridad y del contenido del precepto de la caridad. En un paso adelante de su proceso lógico, confronta los preceptos y los consejos a base de los principales textos del Aquinate. Todo lo anterior es como premisa para establecer el nexo existente entre consejos y santidad. Concluye brevemente: tratando de consejos y preceptos no deben usarse los términos de obligación, o no obligación, sino términos de pertenencia a Cristo: ser o no ser realmente suyos. No se trata

¹² «Dimensión escatológica de la vida cristiana según Karl Rhaner. Aportación a la teología de la esperanza», 22 (1971) 38-94.

¹³ «"Vivere insieme". Un aspetto della "coinoñia" aristotélica nella teologia della carità secondo S. Tommaso», 24 (1973) 267-317.

de un determinado modo que se escoge, ni de la observancia de este o aquel precepto-consejo: es Cristo a quien se escoge y de él se vive¹⁴.

A la misma conclusión, pero por otro camino, llega el artículo de Luigi Borriello en el que presenta el amor como esencia y forma de la vivencia cristiana, arrancando de estos enunciados: la caridad de Dios, como principio activo de la experiencia cristiana; el amor encarnado ha de ser la opción fundamental en la vida cristiana. Concluye con dos reflexiones importantes: la primera, sobre los efectos fenomenológicos del amor en la vida espiritual; la segunda, presentando a la teología espiritual como antropología sobrenatural¹⁵.

Insiste también en la idea central del amor Luigi Ceccarini tratando de establecer relación intrínseca entre la conversión y el amor al hombre. Tras los presupuestos o principios establecidos a la luz de la revelación divina y de la filosofía natural, responde al interrogante de si al decir que el amor es norma del cristiano no se corre el riesgo de un cierto anonimato. Reconoce que la respuesta es más compleja de lo que parece a primera vista. Se apoya en las siguientes afirmaciones: la norma del amor procede del interno, no de lo externo; exige reconocerse cada uno don del otro; reclama reencontrarse en el otro; tiene como referencia suprema la analogía trinitaria. En consecuencia, la vida es amor y el amor es ley¹⁶.

La primera mención en un título de la “teología espiritual” es en 1985. El subtítulo completo se encarga de recortar las perspectivas alentadoras en torno a un planteamiento orgánico sobre ese tema. Estas páginas de Luigi Borriello no proponen un esquema personal de lo que puede ser un tratado sobre la materia anunciada. Lo que hacen realmente es una reseña o boletín comentado de las “líneas emergentes” en el desarrollo bibliográfico reciente de la teología espiritual. La amplitud de las referencias y los análisis ofrecidos prestaron entonces un servicio muy apreciable¹⁷.

El mismo año aparecía una profunda reflexión teológica sobre el ser cristiano en la Iglesia. Su autor, Carlo Laudazi, procede en el desarrollo lógico del argumento siguiendo los puntos siguientes: la Iglesia en la dimensión del misterio, a saber: en el misterio de Dios y en el misterio de Cristo. En segundo lugar, la Iglesia como propuesta salvadora de Dios, en cuanto signo de la decisión de Dios para el hombre. De ahí, que la Iglesia es el “lugar” propio de la vida cristiana, dado el nexa Cristo-Iglesia, colocada sobre el fundamento de los Apóstoles, y participe de la mediación de

¹⁴ «Consigli, precetti e santità secondo S. Tommaso», 25 (1974) 318-376.

¹⁵ «L'amore come essenza e forma del vissuto cristiano», 34 (1983) 189-208.

¹⁶ «Conversione e amore all'uomo», 34 (1983) 335-353. Sobre Cristo centro y raíz de la vida espiritual, expuesta en los trabajos anteriores, es digna de mención la reflexión de E. GHIBI, *La fede unica via alla verità di Cristo*, en la que glosa el contenido de T. MORETTI-COSTANZI titulado «La fede sapiente e il Cristo storico», 34 (1983) 171-187. Complemento al estudio sobre la conversión y el amor es otra entrega sobre el tema del amor, desde una perspectiva más bien ética, a saber: «Il discernimento ético dell'amore», 35 (1984) 215-230.

¹⁷ El título original completo reza así: «Teologia spirituale: linee tematiche emergenti nel suo recente sviluppo bibliografico», 36 (1985) 189-202.

Cristo Señor. Concluye con estas palabras: «Si Cristo resucitado, en el plan histórico-salvífico, está donde está la Iglesia, y en ésta como en su cuerpo, una vida cristiana que tenga la pretensión de prescindir de la Iglesia, sería una vida sin Cristo»¹⁸.

La primera formulación de la "experiencia mística", en 1984, pudiera parecer decepcionante si sugiriese un estudio directo y personal sobre ese tema apasionante por entonces. Roberto Moretti no lo afrontaba en ese momento; se contentaba con reseñar el contenido del volumen misceláneo consagrado por entero a santa Teresa de Jesús con motivo del IV centenario de su muerte. Al exponer desde distintos ángulos su doctrina, la mayoría de los colaboradores tienen que referirse a la rica experiencia mística de la Santa. De ahí el título escogido por R. Moretti para su extenso análisis del abultado volumen¹⁹.

Una vertiente poco cultivada en la revista ha sido el de la psicología, no obstante la importancia concedida a ese aspecto en su tiempo por el P. Gabriel de santa María Magdalena. A partir de los años Setenta, recuperó esa parcela el P. Camillo Becattini. Tras ensayos sectoriales o de base, presentaba al fin un ensayo sobre el paralelismo y la integración de las estructuras humanas y espirituales en vista de un modelo de crecimiento psico-espiritual. Presupuesta la unidad esencial del ser humano, dicho crecimiento puede contemplarse en su vertiente psicológica y en la espiritual. El autor procede según este esquema: trata, ante todo, de presentar un modelo de crecimiento psicológico y crecimiento espiritual; analiza a continuación el desarrollo de ambos; luego, cómo ha de realizarse la integración de los mismos. Descendiendo a la práctica, propone las líneas del comportamiento virtuoso en dos apartados: primero, integración psíquica y desarrollo de las virtudes; segundo, disposiciones humanas de base y desarrollo de las virtudes. La conclusión final reafirma que la interrelación ineludible de las estructuras humanas y espirituales implica un influjo bidireccional: del bajo al alto y del alto al bajo; así se confirma la unidad del ser humano y hace posible la transformación de la madurez humana en madurez espiritual: señal de cómo para Dios la salvación es salvación del hombre total²⁰.

En contraste con esta visión equilibrada y matizada de Becattini, resulta muy ilustrativa la intervención de M. P. Sparrow en su análisis de las desviaciones producidas en la dirección espiritual entre quienes (por los mismos años) se afanaban por orientarla arrancando o aplicando la psicología de Carl Rogers, con su teoría sobre la necesidad de la aplicación de la terapia y salud psicológica para la madurez espiritual. Después de describir brevemente esa teoría, el autor pasa en reseña crítica los escritos que han propuesto adaptarla a la dirección espiritual. Contrapone la praxis

¹⁸ «Essere cristiano nella Chiesa», 36 (1985) 59-82.

¹⁹ «Vita Cristiana ed esperienza mistica», 35 (1984) 385-395.

²⁰ «Crescita psicologica e crescita spirituale», 40 p. (1989) 125-148.

y la teoría con la enseñanza de san Juan de la Cruz, la cual desafortunadamente corre el peligro de ser cooptada por los discípulos de Rogers²¹.

Las colaboraciones reunidas en el volumen correspondientes a 1997 demuestran una vez más la sintonía de la revista con las preocupaciones dominantes en cada momento. Conocían el auge extraordinario por los últimos años del siglo pasado de la antropología teológica y la preocupación por la cultura. En esas dos coordenadas se colocan varios estudios del volumen citado. El aspecto antropológico de la espiritualidad cristiana lo cuidaba de una manera seria e insistente Carlo Laudazi. A los trabajos ya citados anteriormente, hay que sumar ahora otros dos complementarios entre sí.

El primero afronta la espiritualidad del hombre imagen de Dios; el segundo, la espiritualidad del hombre como “Dios por participación”. La densidad y extensión de ambos no permiten más que una reseña de sus líneas fundamentales. Arranca de una premisa indiscutible: la importancia actual de hombre, imagen de Dios, especialmente después del Vaticano II. Primer paso de su indagación es la afirmación de que la idea de “imagen” es la fuente del valor y dignidad del hombre, en cuanto es participación de Dios y, en consecuencia, tenerle como la propia referencia. De estos principios proceden los aspectos constitutivos del valor del hombre: querido para devenir persona; pertenencia recíproca; aspecto dialogal. En el tercer apartado ilustra la confirmación de la esperanza a base de la doctrina sanjuanista y la experiencia de santa Teresa, concluyendo con una reflexión sobre el valor pedagógico de la experiencia espiritual²².

En las primeras líneas del siguiente estudio o capítulo, C. Laudazi precisa que se trata de un complemento del anterior, profundizando en el mismo tema. El esquema seguido lo deja patente, por eso comienza por un apartado II, lo que remite al desarrollado en la entrega anterior. Se rotula así: “La llamada divina, de la existencia humana”, lo que desglosa en las siguientes propuestas: el hombre existente como llamado “por nombre” por Dios; el amor gratuito de Dios fuente del “tú” del hombre. De ahí se sigue que la persona humana es un valor absoluto, pero responsable de “hacerse” persona; deviene tal en el ámbito de la relación con Dios y, en consecuencia, ser absoluto como participación del “*Absoluto*” de Dios. A partir de estas premisas, el quehacer de la espiritualidad consiste fundamentalmente en la adhesión a Dios a través de la adhesión al hombre, y atención al hombre por la vinculación intrínseca a Dios. Tal es la propuesta de una espiritualidad asentada en una seria visión antropológica²³.

En el ámbito de esta misma problemática puede colocarse la nota de Giuseppe Polano sobre la “divinización” del hombre según su evolución histórica. Tras una sencilla explicación del término, repasa las expresiones equivalentes o similares adoptadas por los Padres griegos, para aclarar la realidad contenida en el vocablo, con mayor perspicacia que los

²¹ «Spiritual direction: a reassessment», 43 (1992) 109-132.

²² «Spiritualità dell'uomo immagine di Dio», 48 (1997) 119-155.

²³ «La spiritualità dell'uomo come “Dio per partecipazione”», 48 (1997) 555-579.

Padres latinos. Sin clasificaciones particulares examina sintéticamente las figuras medievales que han intentado explicar la realidad de la divinización, comenzando por san Anselmo de Cantorbery, san Bernardo, san Buenaventura, santo Tomás y los grandes místicos del Norte, en especial Maestro Eckhart. Dedicó breves páginas a la época moderna mencionando a los grandes místicos españoles y franceses de los siglos XVI y XVII²⁴.

En referencia al otro fenómeno dominante en los últimos decenios del siglo pasado, se sitúa la contribución de Jesús Castellano Cervera titulado precisamente "cultura y espiritualidad". La constatación de la frecuencia con que se trata de la cultura y la fe; la evangelización y la cultura, mientras apenas aparece el enunciado cultura y espiritualidad, máxime después de la indicación de la *Gaudium et Spes* (n. 57), ha movido al autor a indagar las relaciones de ese sintagma, aun reconociendo que es un estudio arduo y comprometido. En el primer apartado indaga sobre las relaciones entre el binomio cultura y espiritualidad, localizando la primera en el hecho de que la auténtica espiritualidad cristiana termina por convertirse en cultura, según demuestra la literatura espiritual, especialmente de los grandes místicos. No sólo eso, la espiritualidad puede considerarse el vértice de la cultura, ya que representa el momento unitario del pensamiento teológico, lo que no quiere decir que se reduzca a pura teoría, al contrario, la espiritualidad es una experiencia mistagógica. En este sentido práctico, la espiritualidad contribuye a destacar algunos de los problemas de la cultura actual: atención a los valores y sugerencias para la transmisión de los mismos. Finaliza el ensayo haciendo algunas sugerencias sobre las estructuras evangelizadoras y educativas de la espiritualidad en su servicio educativo y pedagógico para una cultura, como algunas convicciones teológicas y algunos sectores de la pastoral de la espiritualidad²⁵.

Invertidos los dos últimos términos: espiritualidad, pastoral, y convirtiendo el primero en sustantivo y el segundo en adjetivo, estaría naciendo una nueva ciencia, según Luis-Jorge González. Entendemos que sería una ciencia teológica. Al afirmar el autor que está naciendo, reconoce que todavía no es algo autónomo y suficientemente independiente. Se presenta de manera informativa, aunque no se renuncia a definir el objeto propio de la nueva ciencia: «En cuanto espiritualidad, está la interacción dinámica entre el Espíritu Santo y la persona humana en el contexto trinitario, eclesial, social y ambiental. Por ser pastoral la EP estudia la estructura de la experiencia humana al reconocer y acoger la acción del Espíritu». Al concluir aclara: «la tarea que la EP pretende asumir... es la creación de medios adecuados para una auténtica experiencia de Dios, que constituye su meta central en cuanto ciencia». Un cutaro apartado desarrolla la tesis a favor de la nueva ciencia: orígenes, antecedentes histórico-teológicos, dinámica científica y desafíos de la espiritual pastoral. Todo

²⁴ «Divinizzazione: Evoluzione storica di un termine fondamentale nell'esperienza cristiana», 48 (1997) 387-393.

²⁵ «Cultura e spiritualità», 48 (1997) 53-78.

ello con abundancia de gráficos y tablas. Si realmente nació para crecer y desarrollarse la nueva ciencia, no parece que ha prosperado. Por lo expuesto, no se ve una ciencia según los cánones de la filosofía y de la teología²⁶.

El broche de oro en su larga trayectoria en la exploración de la espiritualidad cristiana lo ponía nuestra revista en la encrucijada precisa entre los dos siglos: XX-XXI. En 2000 organizaba la Facultad Teológica del Teresianum un Congreso Internacional sobre la teología espiritual, celebrándose en Roma, en la sede de la misma Facultad. Participaron en el simposio los especialistas más cualificados del Carmelo Teresiano, a los que se unieron participantes de otras órdenes religiosas y del clero secular. Las actas del Congreso se publicaron formando un volumen de la revista, el correspondiente al año 2000²⁷. El resumen de sus 925 páginas desborda ampliamente los límites marcados a esta reseña. Su amplio y denso contenido necesitaría un espacio de mayores horizontes. Bastará aquí reproducir el esquema de toda la temática y apuntar algunas peculiaridades de todo el conjunto²⁸.

Puede afirmarse que se afrontan todos los aspectos atinentes a la teología espiritual, organizándolos en cinco secciones por este orden: historia de la teología espiritual, con ocho aportaciones; las cuatro primeras trazan cronológicamente esa historia desde sus comienzos hasta nuestros días; las otras cuatro, temas con ella relacionados, pero con argumentos independientes y particulares, por tanto, complementarios de la cronología histórica. En la segunda sección se indaga el proceso de renovación de la TE en once ponencias, en las cuales se expone el tratamiento de los diversos manuales modernos y su situación en diferentes naciones de Europa, América, Asia y África. Solamente dos intervenciones se apartan de la serie descriptivo-narrativa para tratar directamente un argumento propositivo: el que abre la sección para sintetizar el estado actual de la TE y proyectar el estatuto epistemológico que debería seguir en el futuro. Puede servir de referencia al mismo el trabajo que recoge y analiza las definiciones de la TE durante el siglo XX.

Los que se consideran principios fundamentales de la TE se estudian en la tercera sección. Establecida su autonomía y su interdisciplinariedad, y asentado que la fuente primordial es la Sagrada Escritura, se analizan su relación con la dogmática, con la liturgia, con la moral, con la pastoral. A estas seis colaboraciones, se añaden otras cuatro complemen-

²⁶ «Espiritualidad pastoral. Una nueva ciencia que está naciendo», 48 (1997) 79-117. Como complemento del estudio comentado, publicó al año siguiente un ensayo el mismo autor. Se propone describir el ejercicio práctico de la espiritualidad pastoral, fundándose en la propia experiencia y en el curso impartido en el Teresianum el año escolar 1997-1998. Responde exactamente al título del mismo: «Práctica de la espiritualidad pastoral», 49 (1998) 187-227; no hace al caso resumir su extensa propuesta dada la índole descriptiva.

²⁷ En la cubierta y en la portada del volumen se hace constar explícitamente: *La teologia spirituale: atti del Congresso Internazionale*, OCD, Roma 24-29 aprile 2000.

²⁸ Una amplia reseña del volumen apareció en la misma revista, firmada por L. BORRIELLO, «La teologia spirituale. Atti del Congresso Internazionale OCD», 77 (2002) 551-556.

tarias relativas a las fuentes y al método: la experiencia, la teología de los santos, el método inductivo y deductivo; algo descolocada la final sobre la espiritualidad como pilar indispensable para la pastoral.

La estructura temática de la TE, cuarta sección, intenta proponer el esquema base para construir un cuerpo sistemático de la misma. La secuencia de los temas es la siguiente: funciones y dinámica de la TE; el misterio trinitario; el hombre en vía de transformación; mística y mistagogía; oración-contemplación; crecimiento espiritual y ascesis; acompañamiento espiritual. Cualquiera que sea la opinión sobre los argumentos y su orden, no puede negarse la ponderación y solidez de los siete estudios que la integran.

Más problemática y arriesgada es la quinta y última sección. Basta leer su epígrafe para darse cuenta de la audacia que supone indagar el futuro de la TE, "obra abierta y ciencia viva del espíritu". El conjunto de las seis contribuciones dista mucho de una propuesta orgánica, apuntan más bien a referentes que ha de tener en cuenta el desarrollo futuro de la TE. Cabe resumir así sus condicionamientos: la Iglesia y el mundo; el ecumenismo; el pluralismo de la sociedad moderna y las religiones; la cultura; la liberación, el teólogo espiritual.

Podría sorprender que no aparezca colaboración alguna consagrada específicamente a la mística. No está ausente ni mucho menos. Se esconde en algunos títulos y en otros se toca de soslayo. No es, pues, una laguna en sentido propio. Acaso sea más sensible la libertad semántica con que a lo largo y ancho del volumen flotan los términos espiritualidad y mística, volviéndose ambos polivalentes y hasta ambiguos. En nada disminuye el valor del conjunto avalado por la autoridad de los especialistas que lo integran. Quedará como un hito importante para la espiritualidad posterior y como referente obligado. Sin duda, la mejor aportación de la revista a la parcela de la espiritualidad.

Prosiguió su curso de publicación enriqueciéndose con nuevas investigaciones. Algunas auténticamente originales como la consagrada a presentar la espiritualidad del código de derecho canónico. Considerado normalmente como un repertorio de normas legales, pasa como una intervención eclesial ausente de toda preocupación espiritual, como si derecho y espiritualidad fuesen términos opuestos. Con clarividencia y sencillez desmonta esa persuasión generalizada el P. Jean-Yves Marchan. Lo hace ordenadamente en cuatro apartados por este orden: importancia concedida a la espiritualidad en el nuevo código para los fieles en general, para los clérigos, para los Institutos de vida consagrada, para la formación inicial y de manera especial en el libro IV, dedicado precisamente a la función de santificación de la Iglesia. El segundo apartado recoge las referencias espirituales en afirmaciones jurídico-doctrinales: en el libro II, sobre el pueblo de Dios; en el III, sobre la función de enseñar de la Iglesia. En el apartado tercero recoge las dimensiones espirituales de los "estados de vida" y las funciones de las personas. Se cierra en el apartado cuarto reuniendo otras actitudes espirituales en relación con las

realidades y actividades de la vida cristiana. El rigor de la exposición está a la vista de los cánones aducidos indefectiblemente en las notas a pie de página²⁹.

Respondiendo a la perspectiva insinuada en la última sección del citado congreso internacional del 2000, publicado en nuestra revista, Francesco Asti presentaba los principios fundamentales para una renovada TE, proponiendo como ejemplo el magisterio y los escritos del conocido jesuita francés Ch. A. Bernard. Tales principios, según su intérprete, se reducirían a cuatro, a saber: confrontación de la TE con las otras ramas de la teología para justificar debidamente que la misma no rompe la unidad de la *Teología Una*; en segundo lugar, ha de ser una TE del encuentro, es decir, que brote de la experiencia y comunicación con Dios; por lo mismo, ha de ser una teología afectiva y, finalmente, inspirarse en la experiencia mística, tal como se manifiesta en la vida de los santos. El exegeta analiza y describe detenidamente cada uno de estos puntos con notable agudeza³⁰.

Ambicioso es el estudio histórico de Mario Torcivia sobre la santidad de la comunidad eclesial en la teología y en la espiritualidad de la primera mitad del Novecientos. El intento perseguido es el de presentar analíticamente la reflexión teológica y espiritual de la primera parte del siglo XX sobre la santidad de la comunidad eclesial y de creyente personal. Para llegar a esa reconstrucción histórica escoge algunos autores considerados paradigmáticos, que han escrito manuales de teología o de ascética y mística, en revistas y diccionarios. El amplio y documentado estudio está dividido en dos apartados fundamentales, que luego se multiplican en otros menores según la temática. El primer punto estudia la “nota de la santidad de la Iglesia”; el segundo, la reflexión espiritual sobre la santidad, pasando en repaso algunos manuales de los autores más conocidos: Garrigou-Lagrange, Tanqueray, Plus, Heenrinckx, Gabriel de santa María Magdalena. Destaca entre sus conclusiones que la concepción de la santidad resulta fuertemente individualista y se refiere casi exclusivamente al creyente singular, llamado a recorrer un camino ascendente, hecho de lucha y ascesis espiritual continua, para así llegar a las alturas de la santidad³¹.

2. Espiritualidad especial

El lector que haya tenido paciencia para seguir las páginas que preceden reconocerá que la aportación de nuestra revista al campo de la espiritualidad ha sido notable, tanto en la extensión o cantidad como en la calidad. Aumenta, sin suda, su valoración si se suma lo que ha ofrecido

²⁹ «La spirituité dans le Code de Droit Canonique», 57 (2001) 391-425.

³⁰ «Principi fondamentali per una teologia spirituale rinnovata. L'esempio di Ch. A. Bernard», 58 (2003) 351-390.

³¹ «La santità della comunità ecclesiale e del singolo credente nella teologia e nella spiritualità della prima metà del Novecento», 80 (2005) 433-469.

sobre la espiritualidad particular de estados de la vida cristiana, de figuras destacadas por su ejemplaridad, de temas concretos y de tantos otros puntos y aspectos dignos de tenerse en cuenta a la hora de un recuento general, como el de la mística comparada con la no cristiana. Los sectores aquí mencionados no son exhaustivos, pero sí los más representativos o cultivados por la revista.

1. La espiritualidad sacerdotal

Al igual que otras parcelas, ésta comienza a sentar plaza en nuestra revista a partir del Vaticano II y del magisterio pontificio posterior al mismo. Quien se ha especializado en la materia ha sido el P. Mario Caprioli (+), iniciando su aportación con un artículo sobre el magisterio de Pablo VI. Introduce su colaboración recordando y comentando la bibliografía anterior sobre el tema destacando el amor de Pablo VI por los sacerdotes manifestado de muchas maneras. Examinada la documentación de su breve pontificado, reconstruye su pensamiento sobre el sacerdote en los puntos siguientes: crisis del sacerdocio; el hecho y sus causas; conciencia y fe. El segundo apartado analiza detalladamente los puntos fundamentales de su doctrina, distinguiendo varias dimensiones: la primera destaca la relación con la Trinidad, en cuanto el sacerdote es hombre de Dios, que obra "in persona Christi" y es vehículo del Espíritu Santo. En la misma dimensión sagrada se encuadra el sacramento del orden y la potestad sacerdotal, a la que están vinculadas las dimensiones apostólica, ascético-mística y dimensión eclesial. Cierra la extensa y documentada exposición con las siguientes palabras: "Por cuanto ha dicho y escrito, el Papa Montini es más que suficiente para pasar a la historia, entre otros títulos gloriosos, como el de "Papa de los sacerdotes"³².

Al mismo autor se debe un comentario al número 14 del documento conciliar *Presbyterorum ordinis*. Después de haber descrito con atención la génesis y laboriosa elaboración del texto, sintetiza el contenido del citado número destacando, como síntesis, la unidad y armonía de la vida espiritual del sacerdote³³. Idéntica metodología adopta para analizar lo propuesto sobre el Espíritu Santo y el sacerdote en el mencionado documento conciliar. El subtítulo de este nuevo trabajo indica que antes de

³² «Il sacerdozio nel magistero di Paolo VI (1963-1978)», 30 (1979) 319-383. Con anterioridad había publicado una breve aportación analizando el contenido sobre el sacerdocio de un tratado de Juliano Pomerio (mitad del siglo V), a saber: «Il de vita contemplativa», 26 (1975) 230-251.

³³ «Unità e armonia della vita spirituale. In margine al n. 14 del "Presbyterorum ordinis"», 32 (1981) 91-123. Complemento de este artículo son otras dos entregas del mismo autor, a saber: «I presbiteri ministri della parola di Dio», 34 (1983) 121-145, en el que estudia el número 4 del citado decreto conciliar. Más que la espiritualidad del sacerdote, considera el contenido de su actividad ministerial. Algo semejante cabe decir del comentario al título y proemio del mismo documento conciliar, del que estudia su trayectoria histórica y el contenido doctrinal: «Titolo e proemio del decreto "Presbyterorum ordinis"». *Traiettorie conciliari e contenuto dottrinale*, 36 (1985) 121-138.

reflexionar sobre la doctrina propuesta y el texto definitivo, precedió un debate entre los padres conciliares en torno al esquema que se les envió el 28 de mayo de 1965. Tal como quedó redactado el texto definitivo, menciona explícitamente el Espíritu Santo en los números 14 y 22, apareciendo en ellos 24 veces. Su contenido lo resume M. Caprioli en los siguientes temas fundamentales: La Iglesia templo del Espíritu Santo; los presbíteros están consagrados con la unción del ES; en su nombre y autoridad ejercitan el ministerio del Espíritu, lo que han de hacer siguiendo dócilmente las enseñanzas del Espíritu de Cristo³⁴.

Aunque no trata directamente de la espiritualidad, cabe considerarlo como su base y fundamento el estudio sobre la naturaleza del presbiterado, expuesto con idéntica metodología por el mismo autor. Se centra en el número 2 del repetido decreto conciliar, si bien no se limita a la trayectoria de dicho número, sino que abarca todo el decreto, para encuadrar debidamente el número analizado, cuyo contenido se sintetiza en las siguientes formulaciones: El sacerdocio de Cristo es el sacerdote de la Iglesia; su institución y transmisión como servicio ministerial; la sacramentalidad del presbiterado; la función presbiteral en una Iglesia toda sacerdotal; la finalidad del ministerio y de la vida de los presbíteros³⁵.

Colofón de todas estas aportaciones es la bibliografía sobre la espiritualidad sacerdotal entre los años 1965 y 1990. No se trata de una simple lista de autores y títulos. El subtítulo declara que la producción se somete a una valoración. Equivale, por tanto, a un típico boletín bibliográfico en el que se agrupan temáticamente los títulos y se enjuicia brevemente su contenido y su calidad. El material acumulado se organiza según el siguiente esquema: identidad del sacerdote; espiritualidad sacerdotal; dimensiones de la espiritualidad sacerdotal (con estas subdivisiones: dimensión Trinitaria, dimensión sagrada o teológica, dimensión cristológica, dimensión pneumatológica; dimensión eclesial; dimensión humana). Santificación en el ministerio o caridad pastoral; ascesis sacerdotal; virtudes evangélicas. Basta esta enumeración escueta para apreciar la riqueza y el interés de este boletín. Un verdadero instrumento de información³⁶. El re-

³⁴ «Lo Spirito Santo e il sacerdote. In margine al dibattito conciliare sul decreto “Presbyterorum Ordinis”», 41 (1990) 589-616. En una nota anterior había propuesto M. Caprioli como ejemplar de una espiritualidad de servicio al cardenal Adeodato Piazza: «Una spiritualità di servizio pastorale: il cardinale A. Piazza», 36 (1985) 159-203.

³⁵ «Natura del presbiterato. In margine al n. 2 del Decreto “Presbyterorum ordinis”», 37 (1986) 129-169. Otras dos entregas, analizando sendos números del mismo decreto conciliar, están dedicadas por el autor a estudiar respectivamente «La condición del sacerdote en el mundo y a su ministerio de los sacramentos y de la Eucaristía», 38 (1987) 77-107; «I presbiteri ministri dei sacramenti e dell’Eucaristia», *ibid.*, p. 271-303. Con el mismo método comenta el n. 6 del citado decreto conciliar para presentar a los sacerdotes como educadores del pueblo cristiano: «I presbiteri educatori del popolo cristiano», 39 (1998) 305-338. Todos estos estudios se integraron posteriormente en una obra editada por el Teresianum.

³⁶ «Spiritualità sacerdotale. Valutazione della bibliografia 1965-1990», 42 (1991) 435-473. Roza también aspectos de la espiritualidad otra entrega de M. Caprioli relativa a la colaboración de los sacerdotes con el Orden episcopal según el n. 28 de *Lumen gentium*: «I presbiteri collaboratori dell’Ordine Episcopale», 44 (1993) 53-95. De otra índole, indirectamente relacionada con la espiritualidad,

corrido hasta aquí efectuado testimonia que la espiritualidad sacerdotal ha ocupado notable espacio en las páginas de nuestra revista. Es sintomático, sin embargo, que un solo autor, Maria Caprioli, haya llenado todo ese espacio.

2. *Espiritualidad de la vida consagrada y del laicado*

En contraste con la espiritualidad sacerdotal, la presencia de la vida consagrada o religiosa y la laical, es casi inexistente en nuestra revista; apenas han merecido algunas páginas. El único artículo que trata de modo explícito y directo sobre la espiritualidad de la vida consagrada se debe al autor especializado en la sacerdotal, es decir, Mario Caprioli. Después de comprobar que durante los últimos años se han intensificado los estudios sobre la relación existente entre el Espíritu Santo y la Iglesia en todos sus componentes, especialmente la vida consagrada y el laicado, se centra en el examen de algunos documentos pontificios, en los que se resalta al binomio Espíritu Santo y vida consagrada. Resume su contenido por este orden: doctrina del Vaticano II, en particular en la *Lumen gentium*, nn. 40 y 44; el documento preparatorio para el Sínodo de los obispos del 1994, conocido como *Lineamenta*: el opúsculo presentado a la prensa el 20 de junio de 1994 y publicado con el título *Instrumentum laboris*; la *Exhortación Apostólica Posinodal*; los trabajos de la Asamblea y la *Exhortación "Vita Consecrata"*. Del conjunto, se extraen las conclusiones siguientes: la especial consagración del Espíritu Santo en la vida consagrada; presencia del mismo Espíritu en la santificación de las personas consagradas y la promoción a la santidad. Es un análisis riguroso y detallado de esos importantes documentos pontificios³⁷.

Algo mayor atención ha recibido en la revista la espiritualidad laical. Su primera presencia es de época en que no estaba tan en boga como en nuestros días. Aludimos al estudio del profesor de la universidad Urbaniana y del Teresianum de Roma, Cirillo Papali, que publicaba en 1958 un extenso artículo sobre el apostolado de los laicos, siguiendo muy de cerca el magisterio de Pío XII sobre la materia. Abría su exposición con este epígrafe: *Hora laicorum*. Vista la evolución posterior, podía sonar a profecía o entenderse como "la primera ora de los laicos" en la conciencia de la teología y de la Iglesia. El título general del trabajo no alude directamente a la espiritualidad de los laicos, sino al apostolado, y efectivamente es lo que desarrolla, rozando apenas de refilón a la espiritualidad. Ni siquiera alude a este aspecto al tratar de la Acción Católica, considerada como la forma de apostolado más conocido entonces³⁸.

es otro estudio de M. Caprioli sobre el sacerdote diocesano y las misiones, es decir: «Il sacerdote diocesano e le missioni», 45 (1994) 3-32.

³⁷ «La vita consecrata e lo Spirito Santo», 48 (1997) 157-184.

³⁸ «De apostolatu laicorum», 9 (1958) 81-147

Algo parecido hay que decir de otra intervención sobre la espiritualidad laical, por cuanto no se trata de un estudio concreto y específico del tema, sino de un modelo: el de Edel Quin, apóstol y misionera en la Iglesia de hoy. Tras un guión biográfico, se describen los rasgos característicos de su espiritualidad y de su visión de la espiritualidad laical en la Iglesia, especialmente como Cuerpo místico de Cristo y su unión con él y con María. Aparece como apóstol laico y modeladora de apóstoles³⁹.

Tampoco es de índole propiamente espiritual la breve nota de Bonifacio Honings sobre la tarea instauradora de la Iglesia-Sacramento y orden temporal por parte de los laicos. Al hilo de las enseñanzas del Vaticano II, y tras la puntualización sobre la transformación del hombre, concluye que, así como los sacramentos caracterizan a la Iglesia como Sacramento de salvación para los hombres, la participación de los laicos a la misma se evidencia como el modo propio de actuar, es decir, el modo específico de ser sacerdotes, profetas y reyes⁴⁰.

3. Aspectos especiales y concretos

Tratándose de una revista abierta a todos los ámbitos de la teología, es normal que las aportaciones de los colaboradores se ciñan habitualmente a temas concretos, limitados o específicos y no a un sector completo del campo general cultivado por la publicación periódica. El recuento que sigue intenta ofrecer una panorámica de los numerosos artículos de esta índole.

Antes de pasar a la reseña de los mismos, conviene notar dos cosas: que la mayor parte han aparecido en estudios de temática carmelitana, y que prolongan todo lo recogido en los apartados que preceden, en consonancia con la advertencia programática enunciada en la primera página de la revista. Los sectores de la espiritualidad con mayor presencia en ésta son los que siguen a continuación

Mística y mistagogía

En una publicación periódica de entonación tan carmelitana no podía estar ausente la parcela más exquisita de la espiritualidad cristiana. Está presente acaso como ninguna otra. Ocupa, de una manera o de otra, la parte más extensa y cualificada de sus páginas, según se verá en la segunda sección de este ensayo. Tiene también cabida en este de índole común.

Iniciaba el campo de la mistagogía un amplio estudio de Milton Aguilar Schreiber. La brevedad de su epígrafe *Mistagogía* encierra un rico

³⁹ «Edel Quin. Lay apostle and missionary in the Church of today», 17 (1966) 477-490. Firma BENJAMÍN CASTELLANO.

⁴⁰ «Chiesa-Sacramento e ordine temporale. Compito instauratore dei laici», 23 (1972) 85-100.

contenido, aclarado de algún modo por el subtítulo: "comunicazione e vita spirituale"⁴¹. La mística es solamente un apartado, exigido lógicamente por los que le preceden dentro del esquema propuesto. Las líneas generales de su desarrollo siguen este orden: "La comunicación", comenzando por los rasgos lexicales y descriptivos que sirven de base para promover la reflexión y la experiencia. La comunicación se efectúa, ante todo, por el lenguaje (segundo apartado) del que se describen sus tipos y elementos, sus funciones y su insuficiencia. Asentados estos presupuestos, analiza el uso seguido por la Iglesia (tercer apartado), comenzando por los Padres más representativos y los del "desierto". El cuarto apartado (como si fuese una segunda parte del estudio) aborda "la mistagogía", en primer lugar, sus aspectos formales (el misterio, la iniciación), sus realizaciones parciales, rematando lo expuesto con la descripción de una experiencia mistagógica.

De otra índole es la entrega de Luigi Borriello, aunque no aparezca el término mística en el título ni todo el contenido se extienda a ella. Esto quiere decir que la "experiencia de Dios" dominante en su exposición no se limita a la mística estrictamente entendida, sino a la experiencia religiosa o experiencia de todo el camino espiritual. En este sentido la mistagogía significa la introducción al misterio de Dios. El término ha sufrido evoluciones a lo largo de la tradición cristiana, sin perder por ello su contenido esencial. Es lo que ilustra el autor siguiendo el curso de esa evolución. No pretende reseñar todos los testimonios sino analizar los autores paradigmáticos que han dejado en sus escritos enseñanzas especialmente calificadas en esta materia^{41b}.

Comienza su recorrido histórico con los datos aportados por la revelación bíblica, siguiendo con la tradición antigua, primero entre los Padres orientales y luego entre los de Occidente. Los presentados son los siguientes: Clemente de Alejandría, Orígenes, Gregorio de Nisa, Cirilo de Jerusalén, Dionisio el Areopagita, Máximo el Confesor. Cierra este ciclo con el resultado obtenido acerca de la relación "maestro-discípulo" en el ámbito de la mistagogía. Prosigue el recorrido histórico con la espiritualidad del Occidente medieval, centrándose en pocas figuras Enrique Susón, Maestro Eckhart y especialmente san Buenaventura. La prolongación del Medioevo aparece en párrafo propio con la "introducción a la oración mental" centrándose exclusivamente en los clásicos españoles del siglo XVI: Osuna, santa Teresa y san Juan de la Cruz. El panorama de la mistagogía contemporánea se dibuja a base de la bibliografía sobre la iniciación cristiana. Cierra su estudio con un apartado sobre el Yoga y el Zen, en cuanto posibles medios para la introducción al misterio de Dios. En la conclusión aboga por revitalizar la mistagogía con la institución de verdaderas y propias escuelas o casas de oración, al estilo de la de Caffarel en Troussure o J. Loewe en Friburgo.

⁴¹ 28 (1977) 3-58.

^{41b} «Note sulla mistagogia o dell'introduzione all'esperienza mistica», 32 (1981) 35-89.

En 1983 comenzaba la publicación de una extensa colaboración debida a Elisabetta Salzer sobre “aspectos místicos de experiencia religiosa de S. Pablo”. Su amplitud obligó a distribuirla por entregas en varios volúmenes sucesivos de la revista. La simple muestra de su esquema basta para dar idea de su riqueza. Extralimitaría los límites consentidos a este ensayo el descender a detalles y análisis de cada punto. En el primeo, bajo el epígrafe “el conocimiento del misterio”, incluye: el análisis de los textos; la fe como fundamento del conocimiento; la caridad, principio interior del conocimiento místico, iluminación por medio del Espíritu Santo; el misterio objeto del conocimiento místico, que tiene estas características: “velado” desde los orígenes in Dios; la historia de la salvación y el misterio de la salvación en la mística cristiana⁴².

En la segunda entrega comienza a tratar directamente de la experiencia mística, descrita primero como participación al amor trinitario y el amor de esperanza; en el segundo apartado estudia cómo del amor de esperanza se pasa a la mística del apostolado, introducido con una mirada de conjunto y analizado como “vocación divina”, experiencia de la fuerza del ES en la autobiografía paulina, por lo que “la gracia no fue vana”. Concluye con dos testimonios de mística apostólica: San Ignacio de Loyola y san Francisco Javier.

La experiencia mística de la transformación existencial en Cristo, título de la tercera parte o entrega, se abre con el estudio de algunos textos fundamentales de la unión con Cristo; luego el significado de “resucitados con Cristo”; la debilidad humana y la potencia de Dios; el don de Dios, la vida eterna en Cristo y creados en Cristo Jesús. El título de la cuarta y última entrega es idéntico al de la anterior, menos en la parte final, en que propone la transformación existencial obra del Espíritu Santo, y tema desarrollado, comenzando por la individuación y explicación de los textos paulinos a este propósito. Así, la experiencia mística se vuelve experiencia trinitaria, tal como testimonian los textos de los grandes místicos de Oriente y de Occidente desde la antigüedad hasta nuestros días. Con este breve recorrido histórico da cima a un estudio verdaderamente magistral, el mejor de cuantos ha publicado la revista, fuera del ámbito de lo carmelitano.

Más que un trabajo directo sobre la mística en sí misma, Salvador Ros García invita a repensar el fenómeno cultural de nuestro tiempo y legitimar el fenómeno místico dentro de un orden nuevo de posibilidades para el futuro de la humanidad, teniendo como referente a san Juan de la Cruz. En consonancia con el propósito así formulado, cabe distinguir dos apartados en su colaboración: primero, un repaso a las “edades del hombre” hasta nuestro tiempo, en el que se ha llegado a una crisis de la conciencia mental, en la que se vislumbra el umbral de una nueva edad que abre la conciencia general a una visión mística del universo. Pasa luego a

⁴² El título general suena así: «Aspetti mistici nell'esperienza religiosa di S. Paolo», 34 (1983) 3-39. Prosigue en 35 (1984) 139-167; 36 (1985); 37 (1986) 393-426.

definir la auténtica mística, el camino místico y las grandes tradiciones místicas de Oriente y de Occidente. Concluye intuyendo un síntoma de encuentro entre la mística de otras religiones orientales, especialmente el Zen, y san Juan de la Cruz⁴³.

Desde otra óptica muy diferente enfoca Sergio Simonetti su breve colaboración sobre el conocimiento místico en san Tommaso d'Aquino. Dos los puntos analizados: "la cuestión del alma", es decir, la concepción tomista y el conocimiento extático. Reduce, pues, el conocimiento místico al fenómeno del éxtasis⁴⁴. Otra nota breve del P. Romano Gambalunga salta desde el Aquinate hasta Benedicto XVI; analiza la encíclica *Deus caritas est* para poner de relieve que el éxtasis es una dimensión existencial del amor, tal como se localiza especialmente en los números 13-14 del texto papal y en la superación del "eros" por el "agape", n. 5 y en otros lugares⁴⁵.

Oración-meditación-contemplación

Probablemente es éste uno de los temas más frecuentados en nuestra revista. Ocupa espacio privilegiado en sus páginas, como era de esperar dado su carácter y los propósitos de su creación. También es cierto que su lugar de presentación pertenece a la parte dedicada a la espiritualidad carmelitana, en la que tiene papel muy decisivo. En alguna ocasión va también adherida a determinadas figuras agrupadas en la sección correspondiente a la hagiografía. Aquí se recuerdan únicamente las intervenciones independientes o aisladas, que son realmente pocas en todos los sentidos comenzando por el número.

Aunque no desvinculada totalmente de una figura concreta, la primera entrega sobre la meditación aparecida en nuestra revista procede del profesor canadiense Richard P. Hardy, quien trata de describir lo que es la meditación cristiana al hijo de un libro de Morton T. Kelsey⁴⁶. Se examina el significado de la propuesta de dicho autor y se someten a crítica sus ideas para ver las que pueden asumirse. De ahí, los dos párrafos en que divide su artículo: ¿qué es la meditación?; crítica a las propuestas del citado autor que, en su conjunto, dan la sensación de un dualismo en la relación que se establece con Dios mediante la meditación⁴⁷.

⁴³ «Mística y nueva era de la humanidad: legitimación cultural de la mística», 40 (1989) 551-572.

⁴⁴ «La conoscenza mistica in San Tommaso d'Aquino», 47 (2006) 599-612.

⁴⁵ «L'estasi come dimensione esistenziale dell'uomo nella lettera enciclica "Deus caritas est" di Benedetto XVI», 58 (2007) 167-177. Apenas merece más que una simple referencia otra nota similar a las dos anteriores FRANCISCO ANTONIO MORENO QUINTAS, «Un doctor jesuita y tres místicos carmelitas. La influencia vital de los santos carmelitas sobre Pierre Rousselot», 58 (2007) 337-346.

⁴⁶ Titulado *The Other Side of silence. A Guide to Christian Meditation*, New York, 1976.

⁴⁷ «Christian Mediation : Some notes on an Approach, 32 (1981) 156-173.

Cabe recordar aquí otro estudio mucho más moderno sobre la oración presentando el conocido librito de Edith Stein sobre la oración de la Iglesia. Tendría su lugar en la sección carmelitana, pero por afinidad de método con el anterior trabajo y por ampliar este apartado de la oración recordamos aquí el trabajo de Jesús Castellano Cervera⁴⁸. Después de señalar los rasgos de la oración personal de la autora, analiza cada uno de los apartados en que se divide su libro: oración de la Iglesia, vida de la Iglesia; las raíces judaicas de la liturgia y de la oración; Cristo en el centro de la oración de la liturgia; la dimensión eclesial; la inspiración carmelitano-teresiana. La exposición enriquece el contenido del escrito de E. Stein con aportaciones personales a la luz del Vaticano II.

Hagiografía y biografía

Lejos de encerrarse en su propia casa, la revista ET ha abierto sus puertas a otras corrientes o escuelas y a las figuras representativas de las mismas, prescindiendo de que su santidad haya sido reconocida oficialmente por la Iglesia. Se trata de recoger lo aquí publicado sobre personajes que han dejado un mensaje espiritual importante. Son demasiados como para dedicar a cada uno el correspondiente comentario. Bastará mencionarlos y consignar su ficha bibliográfica.

Puede servir de ejemplo pionero Gabriele de S. Marie-Madeleine con el estudio del itinerario espiritual de santa Teresa Margarita del Sagrado Corazón⁴⁹. Johanna Maria von Kreuz indaga agudamente sobre el misterio de los iconos de los santos⁵⁰. Entre las figuras del laicado, rompe filas un bien conocido en el mundo contemporáneo, como Secretario general de la ONU. Ha trazado su biografía espiritual como la de un auténtico místico, Richard P. Hardy⁵¹. Charles de Foucauld ha sido estudiado como contemplativo en el mundo y en el seguimiento de Cristo por Luigi Borriello⁵². Por su parte, el P. Philip Boyce ha presentado diversos rasgos personales de J. Henry Newman y las facetas más interesantes de su espiritualidad⁵³. Uno de los autores no carmelitas que con mayor frecuencia ha colaborado en la revista ha sido el salesiano Arnaldo Pedrini. Su pri-

⁴⁸ Lleva como título completo «“La preghiera della Chiesa”: una rilettura teologica», 50 (1999) 173-193. El título de E. Stein es muy sencillo: *Das Gebet der Kirche*, ed. 1986.

⁴⁹ «Du Sacré-Coeur à la Trinité. Itinéraire spirituel de Sainte Thérèse-Marguerite du Coeur de Jésus», 3 (1949) 277-206.

⁵⁰ «Das Mystierium der Heiligenikonen», 6 (1955) 104-173.

⁵¹ «Hammarskjöld, the Mystic», 28 (1977) 266-277.

⁵² «Charles de Foucauld: contemplativo nel mondo al seguito di Gesù di Nazareth», 30 (1979) 98-146.

⁵³ «Chritian perfection in the Writings of John Henry Newman», 24 (1973) 215-290; «John Henry Newman: the birth and pursuit of an ideal of holiness», 30 (1979) 392-318. Otras entregas posteriores son: «Work and Prayer in a constant search for God: one of Newman's benedictine traits», 31 (1980) 576-603; «Newman's Reception into Catholic Church its Message and Relevance», 46 (1995) 521-542.

mera entrega estudia la acción del Espíritu Santo en el alma de santa J. F. de Chantal, luego, sobre la sierva de Dios María de Jesús Crucificado, san Francisco de Sales y otras figuras relacionadas con él⁵⁴.

No es posible analizar aquí, ni lo espacio lo consiente, la extensa serie de figuras estudiadas en las páginas de nuestra revista. Bastará para dar una idea de su variedad la simple mención de las más representativas según el orden cronológico en que aparecieron, comenzando con la aportación de Rolf Kühn⁵⁵, Giovanna della Croce⁵⁶, Eulogio Pacho⁵⁷, Silvain-Wielslaw Zielinski⁵⁸, Denis Chardonnens⁵⁹, Jean-Pierre Sième Lasoul⁶⁰, Denis Chardonnens⁶¹,

Una nutrida serie de figuras puede verse agrupada en el volumen consagrado al estudio del misterio de la Iglesia. Siguiendo el orden de colocación se suceden así: San Agustín, el Pseudo Dionisio Areopagita, santa Ildegarda de Bingen, santa Brigida de Suecia, santa Catalina de Siena, beata Orsolina de Parma, san Ignacio de Loyola, santa Teresa de Jesús, san Juan de la Cruz, santa María Magdalena de Pazzis, santa Teresa de Lisieux y Edel Quinn. Es una aportación muy notable para el estudio histórico de la Iglesia⁶²

⁵⁴ «San Francesco de Sales si ispira alla spiritualità di S. Francesca Romana», 29 (1978) 456-468; «La serva di Dio Suor Maria di Cristo Crocefisso», 34 (1983) 473-489; «Il seminario e la cura pastorale nel pensiero e nella prassi del vescovo Francesco di Sales 1602-1622», 42 (1991) 511-531; «Simbologie e denominazione dello Spirito nella dottina di S. Francesco di Sales», 43 (1992) 389-416; «Francesco di Sales e la cultura italiana», 44 (1993) 135-167; «Teresa Bacq (1825-1896) e la docilità all'azione dello Spirito Santo. Ricerca storico-ascetica», 45 (1994) 81-97; «Teresa Bacq e la spiritualità salesiana», 46 (1995) 145-162; «Don Bosco e Mons. De Segur», *ibid.*, p. 501-519; «Esperienze mistiche e connotazioni pneumatologiche nella vita e negli scritti di Maria dell'Incarnazione, Orsolina (1599-1672)», 46 (1995) 683-711; «Francesco di Sales e Mme. Acarie. Il cenacolo parigino e il Carmelo Teresiano. Ricerca storico-ascetica», 49 (1998) 287-304; «Teresa d'Avila nella vita e nel pensiero di Francesco di Sales: ricerca storico-ascetica», 51 (2000) 151-167; «Teresa Neumann e Teresa di Lisieux», 47 (1996) 245-259.

⁵⁵ «Simone Wells religieuse Entwicklung», 35 (1984) 83-120.

⁵⁶ «Luthers Ausfassung von der Frömmigkeit als Weg zur Gotteserfahrung», 36 (1985) 289-312.

⁵⁷ «Molinos y Falconi. Reajuste de un mito», 37 (1986) 339-373.

⁵⁸ «La personnalité et la phisionomie spirituelle du Père Anselme Gadek ocd (1884-1969)», 45 (1994) 89-121.

⁵⁹ «Le Verbe, Lumière des hommes selon le commentaire de Bonaventure sur le Prologue de saint Jean», 54 (2002) 321-350.

⁶⁰ «Il cardinale Joseph-Albert. Un maestro di spiritualità per la Chiesa Africana», 55 (2004) 509-524.

⁶¹ «La personne du Saint-Esprit dans le commentaire de Maître Eckhart sur l'Évangile de Jean», 56 (2005) 55-81 ; IDEM, «“Segneur, montre-nous le Père et cela nous suffit”. Interprétation de Jn 14,8 part saint Thomas d'Aquin et de Maître Eckhart», 59 (2008) II, p. 5-36.

⁶² Su epígrafe general suena así: *Mysterium Ecclesiae in conscientia sanctorum*, corresponde al vol. 17 de la serie (1966).

Espiritualidad-mística cristiana en diálogo con las no cristianas.

También este aspecto comparativo, tan frecuentado modernamente en todas las publicaciones, ha acudido puntualmente a las páginas de nuestra revista. Recordamos las más representativas a este respecto sin descender a examinar los contenidos de cada aportación.

Cuando comenzaba a tratarse de la mística de las religiones no cristianas proponía una visión panorámica de las publicaciones recientes sobre las vías de la mística de Oriente y Occidente el P. Joseph de Sainte-Marie⁶³. Sor Giovanna della Croce confrontaba el pietismo con la mística católica, especialmente de san Juan de la Cruz⁶⁴. Comparaba el vaciamiento de san Juan de la Cruz y el Zen Jacov Mamíc⁶⁵; otros aproximaciones se deben a: Okumura Ichiro⁶⁶ y M. Willy Lumbabu Muasso, quien confronta la mística africana con la de san Juan de la Cruz⁶⁷; Ezio Albrile⁶⁸; Adriana Mitescu⁶⁹; Adriana Mitescu⁷⁰.

II. ESPIRITUALIDAD CARMELITANA

No apunta este epígrafe a una distinción neta con lo reseñado en la sección anterior, si se tiene presente lo indicado en la presentación inicial de la revista. Lo aquí recogido se caracteriza, no sólo por la óptica o enfoque en que se abordan los temas; se determina por la materia específica en sí misma, a saber: los maestros espirituales del Carmelo, sus propuestas sobre su experiencia personal y sobre las realidades que configuran la espiritualidad cristiana.

Ocupa la mayor parte de las páginas de nuestra revista, pero no todas ellas pueden considerarse siempre rigurosamente espirituales. Buena parte de los estudios sobre las grandes figuras de la Orden se centran en la biografía de las mismas, en su contorno histórico, en el análisis y el carácter de sus escritos, en su valor literario, en su originalidad, valor y actualidad ecétera.

Es cierto que todo lo que puede ilustrar la persona y la obra de los autores contribuye, por lo menos indirectamente, al conocimiento de su espiritualidad, pero lo que aquí interesa es la vivencia y su mensaje espiritual, no las bases textuales, históricas, o presupuestos de diversa índole.

⁶³ «Sur las “voies” de la mystique, Orient et Occident», 23 (1972) 101-170.

⁶⁴ «Gerhard Tersteegen e il Carmelo. Su una tesi recente di Winfried Zeller», 23 (1973) 375-401.

⁶⁵ «Lo svuotamento interiore secondo Giovanni della Croce e lo Zen-budismo», 31 (1980) 91-160.

⁶⁶ «Buddhismus-Zen et mystique chrétienne», 42 (1991) 475-510.

⁶⁷ 43 (1992) 495-497.

⁶⁸ «La sapienza dell'estasi. Problemi di gnosi iranico-mesopotamica», 55 (2004) 115-151.

⁶⁹ «La mística ebraico-cristiana della sofferenza in Samuel Beckett», 55 (2004) 223-239.

⁷⁰ «Moedium e le preghiere ebraiche di Gesù quale modello della liturgia delle Ore», 56 (2005) 225-284.

Todo lo que no aborda directamente la espiritualidad queda al margen de la presente reseña, a no ser en casos especiales, como cuando se trata de monografías sobre autores particulares de segundo nivel o de menor importancia histórica. Por lo general, en esos estudios se contemplan todos los aspectos del protagonista de manera unitaria.

1. Estudios de índole general

Son colaboraciones sobre temas de espiritualidad que afectan a la vida, la historia, y las instituciones o expresiones propias del Carmelo en general.

Nada tan natural y oportuno que nuestra revista iniciara su marcha en este ámbito ahondando en la Regla de la Orden, norma y fuente que configura su vida a lo largo de la historia. La monografía a ella dedicada apenas nacida la revista, en el primer fascículo de 1948, estudia casi todos sus aspectos y contenidos, desde la edición crítica del texto hasta la historia de sus comentarios antiguos. En varias colaboraciones aparecen referencias a la espiritualidad, pero solamente dos se centran en este punto: uno, sobre el espíritu (hoy diríamos carisma); otro, sobre el eremitismo refrendado por la Regla.

Del espíritu propio se ocupa el P. François de Sainte-Marie. Al mismo tiempo que analiza el contenido de la Regla, lo ilustra con otros autores antiguos de la Orden⁷¹. Identifica el espíritu peculiar del texto señalando su contenido en estos puntos: el Carmelo es evangélico; el Carmelo es de Iglesia; un espíritu en la Iglesia; un ideal totalmente espiritual; se caracteriza por el precepto de la oración perpetua, la contemplación, la vida teologal, la pobreza de espíritu, la lucha y el trabajo, el sentido de la medida. Todas estas virtudes deben contradistinguir a los "Hermanos de la Bienaventurada Virgen Maria del Monte Carmelo" a quienes se destina la Regla.

El P. Anastasio del SS. Rosario concentra su atención en un punto relevante de la Regla: el eremitismo en ella delineado⁷². La regla primitiva de san Alberto remitía a la vida eminentemente eremítica; al adaptarla Inocencio IV, al estilo de vida de los mendicantes, perdió aquel carácter exclusivo pero conservó no pocos elementos eremíticos. Recogerlos y encuadrarlos en el espíritu de la Orden buscando el íntimo equilibrio en la misma, es lo que intenta el articulista. Después de trazar el recorrido histórico del texto con sus variaciones, destaca estos puntos: el trasfondo cenobítico, la soledad, la contemplación, el silencio y la austeridad, el desierto teresiano, eremitismo y apostolado. Remata su exposición afirmando que la armonización del eremitismo carmelitano con el apostolado quedan

⁷¹ «L'esprit de la Règle du Carmel, en Ephemerides Carmeliticæ», 2 (1948) 205-244.

⁷² *L'eremitismo della Regola Carmelitana*, 2 (1948) 245-262. En este mismo apartado podrían incluirse los estudios sobre otros documentos antiguos y dirigidos a toda la orden, por ejemplo, el de ALBERTO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, «Doctrina espiritual de la "Ígnea sagitta"», 12 (1961) 116-126.

plasmados en el grito eliano: “*Zelo zelatus sum pro Domino Deo exercituum*”, que campea en el escudo de la Orden.

A mucha distancia de esta memoria de la Regla, aparecía en la revista una colaboración que resonaba cierto eco de la misma al analizar la doctrina de los primeros autores de la Reforma Teresiana sobre el ejercicio de la presencia de Dios, resonancia inconfundible del “*die ac nocte ... meditantés*” de la regla primitiva. La aportación se debe al P. Gaston De Kerpel⁷³, quien comienza recordando cómo los autores estudiados asumen una tradición secular de la Orden y la transmiten a los posteriores. Pertenecen a la primera generación de religiosos que aprendieron de la Santa Fundadora y de san Juan de la Cruz cómo se practicaba el ejercicio de la presencia de Dios. La mayoría de ellos fueron maestros de novicios o formadores y en breves tratadillos desarrollan la materia con una pedagogía muy práctica. Antes de exponer sus rasgos peculiares, enumera la serie de los autores examinados y recuerda sus datos biográficos esenciales, a saber: Juan de Jesús María (Calagurritano), José de Jesús María (Quiroga), Tomás de Jesús, Simón de san Pablo (italiano), Alejandro de san Francisco (italiano), Lorenzo de la Resurrección (francés) y Bernardino de san Ángel (italiano). Aunque cada uno de ellos desarrolla la materia a su modo, todos coinciden en los mismos aspectos principales. Del conjunto resultan las diversas formas de practicar la presencia de Dios. Son las siguientes: la general; la presencia corporal; la presencia imaginaria; la presencia intelectual, ésta con dos modos: intelectual natural y intelectual sobrenatural; presencia afectiva.

En un segundo apartado estudia la presencia de Dios en el desarrollo de la vida espiritual; primero considera las normas generales; luego, los elementos afectivo y el intelectual. Cada afirmación o constatación está refrendada siempre con la fuente de donde procede. En muchos casos, cita las palabras textuales del autor o autores aludidos. Queda así garantizada la autenticidad de cada afirmación, lo que aumenta el valor de esta aportación.

Habrían de pasar muchos años antes de que la espiritualidad de la Regla Carmelitana volviese a tener acto de presencia en la revista ET. El hecho no deja de sorprender si se tiene en cuenta la cuantiosa bibliografía ofrecida en otras publicaciones a raíz del Vaticano II y su propuesta de volver a las fuentes para configurar el carisma religioso propio de cada familia.

En años recientes se ha intentado colmar de algún modo esa manifiesta laguna de promoción. El P. Agustíne Mulloor, de la India, proponía sus ponderadas reflexiones sobre una relectura de la Regla desde la India o para la India⁷⁴. Tras un breve prólogo hermenéutico, desglosa sus consideraciones en este sencillo esquema: como punto de partida, la des-

⁷³ «L'exercice de la présence de Dieu chez les écrivains au débout de la Reforme Carmélitaine Thérésienne», 27 (1976) 144-211.

⁷⁴ «An Indian Rerearing of “The Primitive Rule” of Carmelites», 51 (2000) 457-479.

cripción de la actual situación socio-político-religiosa de la India, destacando los rasgos siguientes: visiones del mundo indio; pobreza masiva; consecuencias de la nueva política económica; fanatismo religioso en la situación multirreligiosa; una Iglesia en busca de identidad; reto o desafío para el Carmelo en la India. A partir de las anteriores constataciones intenta señalar cómo ha de releerse la Regla en ese contexto en lo que se refiere a la organización; el ser y el espíritu dentro de la jornada. Asienta las conclusiones en el párrafo final, llamando la atención sobre precipitados impulsos a favor de una praxis subversiva por parte del Carmelo de la India.

Cierra esta exigua producción sobre la Regla el reciente artículo del P. Aniano Álvarez centrado en el dato bíblico en la “Regla” del Carmelo Teresiano⁷⁵. Un apartado previo sirve de introducción al estudio directo de la Regla. En esas reflexiones previas se recuerda el trasfondo espiritual y eclesial de la Regla y se presenta el proceso de su composición por San Alberto. El cuerpo del trabajo sigue un método diferente al de los estudiosos anteriores; en lugar de analizar el contenido de los diversos enunciados o rúbricas del texto y remitir a las frases de la Biblia, aquí las citas explícitas se hacen coincidir con dichos enunciados, en forma de apartados a desarrollar.

Siguiendo la secuencia de la Regla resulta este orden: “*De corde puro et bona conscientia*”; la tentación y el maligno; resistencia al maligno; la armadura de Dios; dos fines concretos; el trabajo; el silencio; relaciones Prior-súbditos; las obras de servicio al Señor; oratorio y corrección fraterna. Comenta al fin dos alusiones a S. Pablo y una citación implícita formal. Al final formula sus reflexiones y conclusiones rematadas con estas palabras: «La Regla tiene el trascendental papel de ser el medio por el cual se manifiesta el modo según el que se ha de vivir la entrega a Cristo, posibilitando la riqueza y fecundidad interior, asociados a la Iglesia y su tradición e intentando crecer haciendo vida lo que la Palabra nos enseña».

Cierran estas páginas el círculo abierto en 1948 por las primeras publicadas en nuestra revista sobre la Biblia en la Regla Carmelitana⁷⁶.

2. Espiritualidad Teresiana

Ha sido rica y abundante la cosecha ofrecida en ET sobre el contorno vital de la Santa, sobre la biografía en todas sus facetas y realizaciones. Sus escritos han sido abundantemente enriquecidos con nuevos hallazgos, con depuraciones textuales y con ilustraciones de su accidentada trayectoria histórica. También se han ofrecido aportaciones bibliográficas con el examen crítico de la producción en torno a su figura y a su obra.

⁷⁵ «El dato bíblico en la “Regla” del Carmelo Teresiano», 57 (2006) 449-500.

⁷⁶ Compuestas por el P. PIETRO DELLA MADRE DE DIO, «Le fonti bibliche della Regola Carmelitana», 2 (1948) 65-97 y «*Sul testo “Cogitatio sancta servabit te”*», ib., p. 611-614.

Sin caer en exageraciones caseras, puede afirmarse que ninguna otra publicación periódica ha enriquecido tanto el campo del teresianismo como nuestra revista. Hay que atribuirlo a la suerte de contar con la colaboración asidua de los mejores especialistas de la Santa.

Entre ellos, ninguno con tantos avales para abrir esta sección, como el P. Tomás Álvarez (antes, T. de la Cruz). Iniciaba su asidua frecuencia a las páginas de ET con una excelente aportación titulada *Santa Teresa de Jesús contemplativa*⁷⁷. La importancia del tema está sancionada por tratarse de uno de los títulos más universalmente reconocido y aplicado a la Santa de Ávila. La lectura de este trabajo esclarece la enorme riqueza contenida en él y ratifica plenamente su legitimidad. El simple enunciado dista mucho de lo que un lector superficial podía suponer. La materia de la contemplación teresiana está magníficamente desarrollada en todas sus vertientes, como revela el esquema seguido y la riqueza de la documentación acumulada.

Como primer paso, encuadra la contemplación teresiana en el marco cronológico en que se desarrolló su existencia humana y espiritual en consonancia con las etapas que recorre su vida contemplativa, a saber: la llamada a la contemplación; la oración premística, prolongada durante diez años, y a la que sigue la plena luz contemplativa, que culmina en la oración ordinaria de quietud y frecuentemente de unión. Es el momento en que abundan las gracias especiales o fenómenos místicos, como las “hablas” o locuciones, los raptos, ecétera, y en el que pueden distinguirse multitud de manifestaciones y expresiones; adquieren relieve especial el coloquio alterno y la continuidad en la presencia de Dios. Las modulaciones de la contemplación mística teresiana son abundantes y muy variadas.

Sin entrar en polémicas, el autor demuestra con sobreabundancia de datos y finos análisis que la mística teresiana no puede tildarse de subjetivismo el contenido teológico y su vinculación a las realidades del misterio divino queda magistralmente presentado en el estudio del P. Tomás. Los puntos fundamentales de esa rica veta teológica resultan ser: la exploración del mundo interior: el alma; Cristo y su Humanidad sacratísima; Dios realidad presente; el misterio de la Trinidad santísima; Dios verdad pura, fuente de toda verdad; la palabra de Dios y su eficacia; la Sagrada Escritura; la Iglesia, reino de Dios; el misterio del mal: pecado, demonio, infierno; el misterio de la gracia.

Concluye la exposición con algunas consideraciones sobre el valor de la contemplación teresiana en doble vertiente: la contemplación como factor personal y la dimensión eclesial. Pone colofón al escrito con estas palabras: «En el Cuerpo místico de la Iglesia, la contemplación teresiana no fue, por tanto, un fenómeno accesorio y circunstancial, sino función privilegiada, de carácter primario; percibir, experimenta y testifi-

⁷⁷ En *Ephemerides Carmeliticae* 13 (1962) 9-62. Con este artículo se abre el vol. 9 de la revista, todo él dedicado a la Santa con motivo del IV centenario de la primera fundación de Ávila.

car la realidad objetiva de los valores interiores justificantes negados por Lutero, afirmados por Trento, vividos por ella».

De otra índole menos elaborada, pero en cierto modo complementaria de la anterior, es la aportación de Ermanno Ancilli sobre los grados de la oración teresiana⁷⁸. Después de algunas consideraciones generales sobre la oración en general, pasa a fijar el cuadro de las oraciones que pueden considerarse místicas, distinguiendo dos categorías fundamentales: oraciones semipasivas y oraciones totalmente pasivas. Al primer grupo pertenecerían: el recogimiento pasivo, la oración de quietud, y el sueño de las potencias; al segundo, la unión sencilla o simple, la unión plena y la unión perfecta. Más que en la confrontación y análisis detallado de los escritos teresianos acude a los textos donde más explícitamente propone la Santa sus formas de oración, reproduciéndolos literalmente. En su opinión, la oración teresiana tiene como objeto y principio a Cristo y la Trinidad; por ello, reviste un carácter cristocéntrico y trinitario y se presenta, en consecuencia, como "oración" cristiana. Al lector español le conviene tener en cuenta los matices entre los términos "orazione" y "preghiera" del italiano, sin correspondencia exacta con oración y plegaria en español.

Si bien se trata fundamentalmente de un estudio de histórica y crítica textual, no carece de interés espiritual la nota de Tomás Álvarez sobre el famoso "voto de obediencia" de Santa Teresa y sus relatos autógrafos. La importancia espiritual del voto emitido por la Santa el 23 de mayo de 1575 ilustra un momento importante de su vida mística, en el que se produce un cambio neto de la orientación en el delicado asunto de la dirección espiritual⁷⁹.

A distancia de pocos años acude de nuevo el mismo ilustre teresianista a las páginas de nuestra revista con otros dos estudios de alto nivel y de temas centrales en el ámbito del teresianismo. El primero, de carácter más biográfico, a juzgar por el título⁸⁰, evoca inmediatamente la jubilosa exclamación de Teresa al traspasar el umbral de la otra vida. Con razón el autor comienza su exposición con estas palabras: «Es fácil anticipar y compendiar en una sola conclusión el resultado de este estudio: la mística eclesial de Santa Teresa se condensa en una experiencia filial, vivir y morir hija de la Iglesia, sin revelaciones ni consignas proféticas que transmitir a la jerarquía o a la Iglesia institucional». No es que careciese de revelaciones y locuciones, al contrario, pero contrasta con otras grandes figuras místicas femeninas, anteriores y posteriores, que proyectan sus experiencias místicas a las instituciones eclesiales, como mensajes a ellas dirigidas.

La vida mística de santa Teresa testimonia desde el interior las grandezas y misericordias del Señor. Son teofánicas sin necesidad de convertirse en tensión o esfuerzo exterior. El recorrido de su proceso místico

⁷⁸ «I gradi della preghiera mistica Teresiana», 13 (1962) 497-517.

⁷⁹ «El "voto de obediencia" de Santa Teresa y sus relatos autógrafos», 15 (1964) 155-176.

⁸⁰ «Santa Teresa de Ávila, hija de la Iglesia», 17 (1966) 305-367.

se expone aquí siguiendo un esquema sencillo, pero certeramente lógico. Ante todo, en el primer párrafo, se encuadra en su marco externo, es decir, en la situación de la Iglesia y de la Cristiandad en la que se halla sumergida su existencia histórica. No es el tópico “tiempo y vida” trazado a base de los sucesos más importantes de la época, sin establecer conexión directa con la protagonista, colocada así en un cuadro ya prefabricado. Aquí el procedimiento es inverso. Es la peripecia de Teresa la que sirve de referencia y revela sus reacciones frente al mundo circundante. Es el método acertado, ya que se trata de una de las figuras espirituales que mayor abundancia de referencias ambientales transmite en sus escritos.

De su encuadramiento histórico emergen los elementos que condicionaron especialmente su vivencia filial de la Iglesia. Frente a la Jerarquía y al Concilio de Trento, su postura permanente fue la obediencia y la reforma, lo que queda magníficamente ilustrado en el segundo apartado del estudio. El acopio de datos reunidos a este propósito por T. Álvarez es concluyente.

Al lado del precedente condicionante, que puede considerarse exterior a su fidelidad a la Iglesia, se sitúa otro más íntimo y difícil de abordar: el saber místico frente al magisterio de la Iglesia. La lucha interior tuvo momentos de fuerte tensión. Bastaría pensar en las suspicacias contra sus escritos y los avatares por los que hubieron de pasar éstos para esquivar las condenas inquisitoriales y conseguir salir a la luz. Poco se puede añadir, en esta panorámica general, a lo que reúne el autor de este trabajo.

Si la Santa superó airoosamente todas las dificultades y supo mantenerse fiel en todo momento se explica únicamente y en última instancia por su “sentido de Iglesia”, según demuestra con creces el cuarto párrafo del estudio. Abundan las pruebas, pero el autor enumera como sobresalientes las que siguen: el desgarrar de la Iglesia por hechos graves y de gran alcance, los graves males por los que atraviesa la misma; el servicio personal y colectivo a la Iglesia santa, como respuesta personal y colectiva; morir por la Iglesia, morir en la Iglesia. Ante este panorama, son acertadas las palabras con que se cierra el trabajo: la «explosión de conciencia eclesial, de sentido filial, de hacer el tránsito a la ribera de la eternidad desde la tierra firme de la Iglesia, fue el último maravilloso mensaje de la Santa mística del Carmelo».

De corte más doctrinal que la anterior es otra colaboración del mismo ilustre teresianista. En ella, sintetiza y complementa lo expuesto en otros lugares sobre el tema fundamental de la oración, que es aquí presentada como “camino a Dios”⁸¹.

⁸¹ «La oración, camino a Dios. El pensamiento de Santa Teresa», 21 (1970) 115-168. Es uno de los trabajos reunidos en único volumen de la revista con motivo del Doctorado oficial de Santa Teresa en 1970. En el mismo número se publicó un breve artículo de ERNST A. SCHERING, «Visio und Actio. Mystik, Gottesschau und Tatkraft der Teresa de Jesús», 21 (1970) 166-197. Ofrece interesantes reflexiones sobre la armonía de la contemplación y la acción en Santa Teresa. Explica así la capacidad y la fuerza interior que la mueve en su ser *mística*, muy diferente de otras místicas anteriores.

Un autor inglés bien conocido por sus libros de espiritualidad, especialmente por los consagrados a los Doctores Carmelitas, acudió también a nuestra revista para homenajear con su pluma a la primera mujer declarada oficialmente doctora. Centra su atención en el escrito *Castillo interior* para mostrar sus implicaciones en el conocimiento cabal de la obra y de la doctrina teresiano-sanjuanista⁸². Inicia sus reflexiones con la tesis de que los escritos de Santa Teresa y los de san Juan de la Cruz no pueden comprenderse ni interpretarse al margen de un estudio en que se conjuguen unos con otros. Es la tesis desarrollada en su conocido libro *The Crucible of Love* (1963), cuyos fundamentos resume en este lugar. Se basa esa íntima conjunción en los encuentros y contactos mantenidos por los dos maestros místicos a lo largo de su vida, entre los que destaca la prolongada estancia en la Encarnación de Ávila.

El magnífico volumen del Doctorado se enriquece con otra aportación, no directamente espiritual, pero que permite acercarse a la intimidad de la Santa a través de su iconografía. La magistral reproducción de 79 fotografías del rostro y de toda la figura en momentos y posiciones diversas resulta de especial interés, pues raramente se ha realizado un trabajo tan competente como éste del P. Jean de la Croix⁸³.

Hablar de la "historicidad" y Teresa nada tiene que ver a primera vista con la espiritualidad de la Santa. Desmiente la apariencia el interesante trabajo de Baldomero J. Duque, publicado en otro volumen monográfico de la revista, consagrado al IV centenario de la muerte de la Doctora Mística⁸⁴. El mismo autor reconoce en las primeras líneas que aproximar a Santa Teresa a la extraña dialéctica de los filósofos que problematizan la historicidad de la persona humana, «pudiera parecer una pirueta de frivolidad intelectual». No lo es en modo alguno si se trata de presentarla como "actual", por ende, dobladamente histórica.

En su lógico discurso, el autor ordena así sus reflexiones, siempre sugestivas: Santa Teresa y la corporeidad; temporalidad e historicidad; la historia de la salvación; ¿qué es un místico?; acusaciones contra los místicos; los olvidos de los místicos. Tras estas premisas, afronta el caso concreto: Santa Teresa y la realidad de su vivir; Santa Teresa y el cuerpo; temporalidad y escatología teresianas; historicidad eclesial de Teresa. Concluye con estas afirmaciones: «Teresa fue historia. Vivenció de manera sencilla su condición histórica, con resignación a ratos, con amor y aban-

⁸² E. W. T. DICKEN, «The imagery of the Interior Castle and its implications», 31 (1970) 198-218. Anteriormente había presentado una panorámica visual del Castillo, el P. PASCHAL OF THE BLESSED SACRAMENT, «A visual aid to the "Interior Castle"», 13 (1962) 566-575. La explicación se sirve de un diseño gráfico por él elaborado y colocado al principio de su trabajo.

⁸³ «L'iconographie de Thérèse de Jésus Docteur de l'Eglise», 21 (1970) 219-260. Algo semejante, respecto a su ídolo espiritual, puede decirse de los dos siguientes: FORTUNATO DE JESÚS SACRAMENTADO, «Influjo de los escritos teresianos antes de la beatificación de la Mística Doctora», 21 (1970) 354-408. SATURNINO LÓPEZ SANTIDRIÁN, «El consuelo espiritual y la Humanidad de Cristo en un maestro de S. Teresa: Fr. Francisco de Osuna», 31 (1980) 161-193.

⁸⁴ «Santa Teresa y la "historicidad"», 33 (1982) 71-132.

dono confiado siempre, con afán constructivo y optimista, con mirada escatológica trascendente. Hizo historia. Entró en la historia». La amena y sugerente lectura de este bello ensayo se ve un tanto entorpecida por la abundancia de citas y referencias teresianas intercaladas en el texto, en lugar de remitirlas a las notas, prácticamente inexistentes.

Todo lo contrario practica otro autor que ofrece pautas para una fácil y provechosa lectura de la *Autobiografía* teresiana, es decir, Michael Griffin. Toma pie de una afirmación de Silverio de Santa Teresa, según la cual la *Autobiografía teresiana* es verdaderamente útil e instructiva, pero es necesario saber cómo leerla, y leerla como debe de ser leída, ya que es más difícil de lo que pueda creerse. Apoyado en un teresianista tan acreditado, el autor se propone ofrecer ciertas consideraciones metodológicas para la lectura de dicho escrito. Ante todo, aclara algunos conceptos preliminares, como “mi vida”, “revelar su vida”, la técnica de *Role-Playing*. En un segundo apartado, responde al interrogante del porqué escribió la Santa su autobiografía; sigue, en el tercer párrafo, un breve análisis del libro, clasificándolo según la forma y el contenido e identificando el problema o problemas que la autora intenta resolver. Un cuarto párrafo está dedicado a identificar ese problema de fondo y cómo lo resuelve la autora; presenta luego los subproblemas consecuentes. Cierra sus consideraciones proponiendo lo que implica un conocimiento profundo del libro. Cuando en nuestros días se ha vuelto una consigna obligada la lectura de los escritos teresianos, y se multiplican las propuestas para facilitar esa lectura, no habría que olvidare de este precursor.

El perfil histórico y bibliográfico de la aportación debida a Jesús Castellano, incluida en el mismo volumen monográfico, no carece de sugerencias interesantes para la espiritualidad teresiana. El intento perseguido es hacer un balance y sugerir perspectivas del teresianismo en torno a los años Ochenta del pasado siglo⁸⁵. El recuento y el análisis valorativo arranca prácticamente de la primera oleada de fervor suscitada por la proclamación de Teresa como Doctora de la Iglesia Universal. Se rastrea su presencia primero en la teología de la época, luego, en la espiritualidad de hoy. El minucioso registro se desglosa en los puntos siguientes. En el primer apartado con estos puntos: prejuicios devaluadores; recuperación teológica de Santa Teresa; valor teológico de la experiencia espiritual; por una presencia de la Santa en la teología actual. Con respecto a la misma en la espiritualidad de hoy, se destaca: el hecho de esa presencia en la teología espiritual; en el magisterio sobre la oración; en el ecumenismo espiritual. Remata el recorrido con unas consideraciones sobre las líneas maestras para la espiritualidad actual. El balance resulta altamente positivo y la información reunida muy abundante y actualizada. En el fondo, un boletín bibliográfico de notable utilidad.

⁸⁵ «Presencia de Santa Teresa de Jesús en la teología y en la espiritualidad actual. Balance y perspectivas», 38 (1982) 181-232.

En un título que parece repetir el anterior, Daniel de Pablo Maroto, presenta otro balance de la oración teresiana y sus nuevas perspectivas⁸⁶. En él no valora la producción moderna; recuerda el pasado a partir de los años inmediatamente posteriores a la Santa; por ello, resulta una historia, no un momento de actualidad. Es la primera parte del trabajo rotulada: "Ecos del pasado. Historiografía de la oración teresiana", ha de entenderse de la oración tal como la han acogido y desarrollado los hijos e hijas espirituales de la Santa. La historia (mejor, historiografía) recoge las huellas oracionales de la Fundadora en los puntos siguientes: en los documentos jurídicos y pedagógicos; en los escritos doctrinales de los primeros autores (Aravalles, Jerónimo Gracián, María de San José, y otros); tres sumas de mística teresiana (Tomás de Jesús, José del E. Santo, portugués, José del E. Santo, andaluz); método carmelitano y método teresiano de oración; bibliografía fundamental sobre la oración teresiana. En la segunda parte: "Proyección hacia el futuro. Nuevas perspectivas", concentra la atención en tres puntos: problemas de conceptualización; aspectos históricos y doctrinales; actualización del mensaje teresiano sobre la oración. Como párrafo final, añade una síntesis de la oración teresiana, proponiendo los esquemas posibles y una panorámica desde una articulación lógica integradora y a la luz de estos elementos: qué es orar, grados de oración, pedagogía de la oración, finalidad y valoración, problemática histórica.

Con la contribución de Luigi Borriello sobre el amor y la amistad en la Santa, nos situamos de nuevo en el plano doctrinal⁸⁷. El amor de amistad es el punto de partida y de llegada en todos los santos; en el fondo, la esencia de la santidad misma. Por supuesto, de santa Teresa. El esquema del trabajo resulta casi obligado. En un primer artículo trata de ilustrar, a través de la tradición filosófica y teológica, el concepto y la relación entre "ágape" y amistad. Pasa luego a estudiar la naturaleza y el papel del amor-amistad en la Santa, comprobando que la amistad está en el vértice del amor como demuestran las abundantes referencias textuales de sus escritos.

Otro ilustre teresianista, Maximiliano Herráiz, ahondando en la raíz de la experiencia y de la palabra de Teresa de Jesús la localiza en la donación de Dios y en el compromiso humano⁸⁸. Arranca del hecho incuestionable de que la obsesión de Teresa fue conocer a Dios para descubrirse a sí misma y orientarse con seguridad en las relaciones con él. Descubre que en la contemplación brota la verdad absoluta de un Dios que nos crea en cada momento y nos llena el corazón de gracia y vida, suscitando el compromiso de la respuesta o correspondencia. Ilustra el autor esta afirmación inicial en tres apartados: Dios, experiencia de mise-

⁸⁶ «Oración teresiana. Balance y nuevas perspectivas», 38 (1982) 233-281.

⁸⁷ «Amore, amicizia e Dio in S. Teresa», 33 (1982) 283-330.

⁸⁸ «Donación de Dios y compromiso del hombre. En la raíz de la experiencia y de la palabra de Teresa de Jesús», 33 (1982) 331-360.

ricordia, de una misericordia contra la miseria, con un amor cada vez mayor, ya que Dios es “amigo de dar”. En segundo lugar, Dios es exigencia de donación y Cristo es “dechado nuestro”. A fin de cuentas, «para que podamos ser realmente como Cristo, Dios nos concede cuanto nos concede, para poderle imitar en el mucho padecer».

Para muchos, oír hablar de Santa Teresa equivale a recordar una figura extraordinaria por la abundancia y variedad de gracias sobrenaturales o fenómenos místicos. La famosa escultura de Bernini sería como el paradigma o icono que la define. Persiste esta idea a pesar de que en la bibliografía moderna no abundan los escritos exclusivos sobre este aspecto de la vida teresiana. Uno de los más directos y completos es el de Mauricio Martín del Blanco⁸⁹, si bien no se publicó íntegro en nuestra revista, el título no indica limitación alguna. Lo aclara cumplidamente el autor en las páginas introductorias. En compensación a la limitación de fenómenos descritos, ofrece las oportunas disquisiciones sobre la problemática general que afecta a la fenomenología mística de la Santa. Después de encuadrar “los fenómenos místicos extraordinarios” en el marco de su existencia, examina los puntos siguientes: componentes de la fenomenología mística extraordinaria (gracia interior extraordinaria, repercusión psicológica, efectos morales); la actitud teresiana ante esos fenómenos. En el segundo apartado trata de las locuciones y visiones místicas intelectuales puras, examinando las relaciones y diferencias entre ambas gracias para aclarar si se trata de uno o de dos fenómenos diferentes. Con el tercer apartado aparece la problemática más específica en la descripción teresiana de la pasividad y semi-pasividad, según las dos etapas de su vida, la ascética y la mística. Elemento determinante en cualquier etapa y fenómeno es el sentimiento de la presencia de Dios, tema desarrollado en el último apartado.

Uno de los raros estudios específicos consagrados a poner de relieve la importancia de la presencia del Espíritu Santo en la mística teresiana se deba a su hija en el Carmelo Giovanna della Croce⁹⁰. Abre su erudita aportación pasando en reseña y analizando el contenido de la bibliografía precedente sobre el tema o que roza directamente con él. Pasa luego a demostrar la extraordinaria importancia que la presencia del Paráclito tiene en la experiencia teresiana, siguiendo este recorrido: Cristo como camino hacia la experiencia del Espíritu; la pneumofanía de 1563; a la luz de la experiencia del Espíritu. En el segundo apartado expone el significado o alcance del E. Santo en toda la espiritualidad teresiana, en la que destaca los puntos siguientes: el E. Santo en lo íntimo del misterio; el Espíritu vivificante; encuentro y experiencia a través de mediaciones; en la inmediatez; los carismas en la experiencia teresiana.

⁸⁹ «Los fenómenos extraordinarios en la mística de santa Teresa de Jesús», 33 (1982) 411-446.

⁹⁰ «Geisterfharung als Grunderfahrung christlicher Existenz bei Teresa vom Avila», 33 (1982) 411-446.

Extenso y detallado es el trabajo del P. Román Llamas⁹¹ sobre la experiencia teresiana de la Sagrada Escritura, cuyo esquema se desdobra así: cultura bíblica de santa Teresa, adquirida a través de libros espirituales, de lo escuchado, del trato con letrados, de la liturgia, de su propia cultura; la Biblia, fuente de vida espiritual; experiencia bíblica: a nivel del desarrollo normal de la gracia, del recuerdo y de la experiencia general; experiencia sobrenatural de la S.da Escritura en sus diversas facetas y manifestaciones, especialmente de algunos textos y de personajes bíblicos.

Entre las aportaciones relacionadas con aspectos de la espiritualidad teresiana, reviste especial interés, por su actualidad en línea con la moderna preocupación acerca de la comunidad religiosa y la comunión eclesial, el estudio de Giuseppe Pozzobon⁹². Recuerda en las primeras páginas la problemática sobre estas realidades eclesiales a la luz del magisterio eclesiástico, especialmente del Vaticano II. Siguiendo las pautas marcadas en la materia por la bibliografía de nuestro tiempo, trata de reconstruir la comunidad religiosa ideal según la contemplaba la santa fundadora Teresa de Jesús. Estos son los rasgos destacados por el carmelita italiano: en primer lugar, el grupo compuesto por "pocas bien avenidas". Del grupo pequeño constituido en San José de Ávila, pasa poco después a su extensión a la "Familia de los Carmelos", de los cuales Teresa ejerce de madre, maestra y fundadora. La experiencia adquirida en los primeros pasos de esa *familia* alumbrada por ella emergen las características de la genuina comunidad. La convivencia con nuevas relaciones o vínculos presididos siempre por el amor recíproco, que para ser tal debe manifestarse oblativo, brotar del amor de Dios, ser eficaz, unitivo, aun en la soledad. En correspondencia, y como manifestación de ese amor, ha de buscar la igualdad. Otro rasgo de la comunidad teresiana reside en las virtudes humanas: agradecimiento y afabilidad, culto de la alegría. Resumiendo el contenido de la convivencia al estilo teresiano, puede definirse su comunidad religiosa por el dinamismo, personalismo y realismo, y realizarse como iglesia orante, grupo familiar, pequeño colegio apostólico. Para que se mantenga así, concluye el autor, recordando la célebre consigna de la Santa a sus hijas: «Ahora comenzamos y procuren ir comenzando de bien en mejor».

En otra colaboración, recuerda el P. Joseph Bodry la pedagogía de la madre Fundadora sirviéndose de la imitación de los santos⁹³. La sugestiva y documentada exposición del teresianista francés resume, en primer lugar, las etapas más relevantes de la vida religiosa de la Fundadora,

⁹¹ «Santa Teresa y su experiencia de la Sagrada Escritura», 33 (1982) 447-514.

⁹² «La comunità teresiana, una significativa esperienza di comunione ecclesiale», 33 (1982) 515-586.

⁹³ «Pédagogie thérésienne de l'imitation des saints dans le livre de la "Vida"», 33 (1982) 587-618. Otros trabajos incluidos en el mismo volumen de homenaje apenas rozan la espiritualidad, como son los siguientes: M. DE GOEDT, «Deux notes de lecture en marge de la Relation de Palencia», 33 (1982) 629-678; H. PFEIFFER, «Berninis Figurengrupe der Hl. Theresia», 33 (1982), p. 679-694; R. ROSSI, «"Hilar"- "rezar" versus "orar"- "leer" e/o "escribir" nella tradizione teresiana», 37 (1986) 427-439.

ilustrando en un primer punto que estamos ante una santa “formada” en compañía de santos; luego explora cómo ella veía “una santa”, idea formada por un conocimiento experimental de la santidad. A partir de esa visión personal, intenta formar santos en la escuela de santos, insistiendo en que se trata de un ideal posible de alcanzar y que es un camino obligatorio para todos los religiosos y el sólo que respeta verdaderamente el deseo del absoluto en los jóvenes. Como conclusión del recorrido presenta el autor cómo formaba la Santa a las jóvenes poniendo como bases la humildad y los grandes deseos, sin olvidar nunca la alegría.

Allá por el año 1933 publicaba el gran arabista M. Asín Palacios un ensayo en el que defendía posibles dependencias de santa Teresa con relación a la mística musulmana de la Edad Media. No tuvo eco entre los teresianistas de la época. La tesis del Asín ha sido rescatada modernamente por otra arabista autorizada de Puerto Rico, Luce López-Baralt, especializada en la mística teresiana y sanjuanista. Uno de sus trabajos apareció en nuestra revista con el título *Santa Teresa de Jesús y el Islam*, centrandose su atención en la simbología del *Castillo interior* de la Santa. Analiza y compara una nutrida serie de símbolos del libro teresiano con autores árabes para rastrear, no sólo la semejanza, sino también la posible transmisión directa o indirectamente a la Doctora de Ávila. Adelanta la serie en el extenso subtítulo⁹⁴. Se trata de los símbolos siguientes: el vino y la embriaguez mística; la apretura y la anchura; el alma como jardín místico; el árbol místico; el gusano de seda. Después haber comparado la propuesta teresiana, no sólo en las *Moradas*, sino también en los otros escritos de la Santa, en un segundo apartado ilustra la presencia de algunos de estos símbolos en la literatura espiritual cristiana anterior a santa Teresa. Es el caso del vino o la embriaguez mística, el alma como jardín místico y el gusano de seda. Las afinidades mayores las encuentra entre poetas persas de los siglos IX-XI y los sufíes españoles de los siguientes. Muestra excepcional conocimiento de la literatura islámica y notable dominio de la espiritualidad cristiana de Occidente, pero no se atreve a proponer una dependencia directa del *Castillo interior*. Propende más bien a un fenómeno de isotopía, a un acervo cultural que se prolonga hasta el siglo XVI español.

Años más tarde volvía sobre el simbolismo del *Castillo interior* Mary C. Coelho⁹⁵. Examina y rechaza las fuentes en que se inspiró la Santa según R. Richard, T. Dicken y L. Luce-Baralt. Opina que el simbolismo de dicha obra no es otra cosa que una ampliación y modificación de las mismas figuras usadas anteriormente por la autora, especialmente en el *Camino de perfección*, uniendo aspectos diversos y transformándolos en un símbolo nuevo en su conjunto.

Insistía sobre el tema, años más tarde, Juan Manuel Prieto Hernández. Examinando detenidamente todas las propuestas anteriores, no encuentra ninguna plenamente satisfactoria. Para él, en el simbolismo de

⁹⁴ «Reza así: Los símbolos místicos del vino, del éxtasis, la apertura y la anchura, el huerto del alma, el árbol interior, el gusano de seda y los siete castillos concéntricos», 38 (1982) 629-678.

⁹⁵ «St. Teresa of Avila' Transformation of the Symbol of the interior Castle», 38 (1987) 109-125.

las *Moradas*, concurren y se conjugan muchos elementos como en tantas otras creaciones teresianas. El caso estudiado es uno más de isotopía, es decir una síntesis vital del acervo cultural recibido y recreado por la capacidad plástica de la Santa para dar cuerpo a sus intuiciones⁹⁶.

3. Espiritualidad sanjuanista

Presenta en la revista ET un panorama muy similar al teresiano y al de las otras grandes figuras de la escuela carmelitana. Los estudios sobre cada una de ellas adoptan el esquema clásico para una monografía personal: medio ambiente en que aparece y actúa, biografía, escritos, con sus problemas textuales, doctrina o mensaje espiritual, fuentes e influjo. Naturalmente, en la revista no se suceden los estudios sanjuanistas ni de los autores por este orden. Reunidos *a posteriori* encajan normalmente en el esquema señalado. Como no podía ser de otra manera, aquí se sigue el curso de su publicación en la revista, mencionando y reseñando únicamente las aportaciones específicas de la espiritualidad.

La primera aparición del Doctor místico en la revista ET fue bastante pobre y casi fugaz. Pocas páginas de una conferencia pronunciada por el P. Bruno de Jesús Marie en San Luis de los Franceses de Roma sobre san Juan de la Cruz como maestro de sabiduría, es decir, de una sabiduría superior a cualquier saber puramente humano⁹⁷.

Se encargaba de aclarar qué tipo de sabiduría es la sanjuanista el P. Lucien-Marie de Saint-Joseph, en un excelente artículo publicado bastantes años después. El magisterio sanjuanista se centra en la "contemplación cristiana"⁹⁸. Inicia su exposición aclarando de qué contemplación se trata, y sigue estas afirmaciones de base: es una contemplación de tipo "evangélico" y no "filosófica"; en segundo lugar, es contemplación de Dios y de la Revelación; por tanto, contemplación "cristiana" y contemplación de "Iglesia". Refrenda estas tesis con los pertinentes textos y referencias del Santo. Puede llamarse, en conclusión, "maestro" en la medida en que busca una relación personal con Dios, que es la sustancia de toda vida contemplativa. En Juan de la Cruz se «caracteriza por tres notas inseparables: unión con el Dios del Evangelio, el Dios Trino y Uno, que es también el Dios de los pequeños y los pobres; unión con Cristo Jesús, modelo de todo camino a Dios y lugar de su realización; unión con la Iglesia y para la Iglesia. Esto es lo que testimonia de manera simbólica, en su vida, en la inauguración de la reforma en Duruelo, y otro tanto, en su muerte, rebosando paz, en Úbeda».

⁹⁶ «Los orígenes de la alegoría del Castillo Teresiano», 42 (1999) 584-608. Dada su índole no se comenta aquí el estudio de B. SOUVIGNIER, «Psychische Alterationen in der Sicht der Teresa vom Avila», 48 (1997) 647-682, ya que considera las alteraciones en el ser de Teresa desde la óptica psicológica.

⁹⁷ «Saint Jean de la Croix maître de sagesse», 3 (1949) 427-441.

⁹⁸ «Saint Jean de la Croix maître de contemplation chrétienne», 13 (1962) 63-79.

En un estilo y método académico indaga Teófilo de la Virgen del Carmen el pensamiento sanjuanista sobre la experiencia de Dios y la vida mística. Dispone su exposición en dos secciones⁹⁹. Examina y valora en la primera las soluciones propuestas al problema teológico que está a la raíz de la mística según los autores más recientes o con mayor peso en el tema. Después de presentar las divergencias existentes, examina en detalle las posiciones de P. Gardeil, P. de la Taille y P. Meréchal. Antes de formular su conclusión, añade un elenco de autores que podrían considerarse promotores de otras teorías. Todos ellos se apelan a la doctrina sanjuanista diversamente interpretada. Para reconstruir el verdadero pensamiento del Santo sigue, en la segunda sección, este proceso: existencia y límites del problema; aspectos psicológicos del acto experimental; aspectos teológicos del acto experimental; experiencia inmediata de Dios; opiniones de los teólogos; detalles complementarios. Concluye persuadido de que su interpretación del pensamiento se distancia de las propuestas por los autores examinados. Sitúa en el capítulo 24 del segundo libro de la *Subida* el lugar clave de dicho pensamiento. Y concluye que, siendo Dios el contenido y objeto de la mística, únicamente en la unión con él, esa experiencia inmediata es la que merece el apelativo de experiencia mística.

De argumento afín y próximo a los dos anteriores es la aportación del carmelita belga Amatus van de H. Familie sobre la relación y conexión entre fe y contemplación en el Doctor místico¹⁰⁰. Después de ilustrar la especial importancia que tiene la fe en el Santo y la frecuencia con que habla de ella, establece el dato seguro de su íntima relación con la contemplación. El procedimiento a seguir para definir tal relación es sencillo y casi obligado. A la confrontación de ambas realidades precede la indagación aislada de cada una de ellas. En la fe examina estos puntos o aspectos: el objeto; la respuesta del alma; la fe en las tres potencias del alma. Presenta la contemplación de forma unitaria y sintética, para pasar inmediatamente a establecer la conexión entre ambas, rematando la entrega con un breve careo entre la fe sanjuanística y la fe teologal. Concluye su disertación afirmando la necesidad de atenerse al punto de vista del Santo para no arriesgar el peligro de deformar su pensamiento, como sucede no pocas veces por no atenerse al sentido de sus palabras y proceder según categorías intelectuales preestablecidas. El carácter eminentemente práctico de sus enseñanzas ha influenciado profundamente todo su lenguaje. San Juan de la Cruz es un gran teólogo porque eleva su punto de vista práctico de esta ciencia universal y sublime que es la teología.

Por estas fechas aparecía una colaboración en alemán sobre la per-

⁹⁹ «Experiencia de Dios y experiencia mística», 13 (1962) 136-223.

¹⁰⁰ «Foi et contemplation chez Saint Jean de la Croix», 13 (1962) 224-256. Con anterioridad había publicado una interesante nota sobre la “fe ilustradísima” de que habla san Juan de la Cruz en la *Llama*, es decir: «“La fe ilustradísima”: A propos d’un livre récent», 9 (1958) 412-422; se trata de una obra del P. Joannes a Cruce Peters, publicada en Lovaina en 1957. Dos años después dedicaba otro estudio a la meditación sanjuanista: «La méditation chez Saint Jean de la Croix», 11 (1960) 176-196.

fección espiritual en la visión sanjuanista. Se trata de una síntesis general con un especial perfil bíblico al confrontarla con el apóstol san Juan. Conclusión descontada: la caridad es el fundamento de la perfección cristiana y de la formulación sanjuanista¹⁰¹.

En el volumen misceláneo de la revista ET dedicado a la contemplación en la escuela carmelitana, san Juan de la Cruz se lleva la preferencia de las comunicaciones. A las examinadas hasta ahora les siguen otras no menos extensas e interesantes. La de Federico Ruiz constituye una introducción y una exégesis de la *Llama de amor viva*, tal como anuncia el título¹⁰². La sección introductoria sobre la estructura literaria de la obra sanjuanista examina el poema en sí mismo; luego, el comentario. La parte exegética no se ciñe al curso de las estrofas y versos, sino que elige los temas fundamentales del comentario y los estudia detenidamente. Son los puntos siguientes: el amor calificado; la experiencia trinitaria y las diferentes medidas de la perfección. Aunque el "amor calificado" encierra el núcleo del escrito sanjuanista, el autor recuerda que, a modo de digresión, el Santo expone otros dos puntos importantes en el conjunto de su doctrina: la necesidad de la purificación pasiva y los tres obstáculos o enemigos que pueden impedir el progreso espiritual: los malos directores espirituales, el demonio y el alma misma. Haría bien quien se dispone a leer este escrito sanjuanista repasar estas páginas iluminadoras.

Siguen en el citado volumen dos trabajos de índole histórica pero con honda repercusión para estudiar la doctrina sanjuanista. El primero, debido al P. Miguel Ángel Diez, estudia el influjo de un opúsculo pseudotomista en san Juan de la Cruz¹⁰³. Persigue con ahínco, agudeza y con todo detalle las huellas dejadas en la pluma sanjuanista por la lectura atenta (más bien relectura) del apócrifo tomista conocido con el título *De beatitudine*. En el extenso análisis comparativo no sólo se señalan e identifican los textos tomados literalmente, sino también los resumidos y los claramente presentes en su contenido, incluso las posibles reminiscencias. La cosecha es ciertamente abundante. Revela una fuente muy importante del pensamiento sanjuanista que va mucho más allá de lo que pudiera pensarse de las dos ocasiones en que el Santo cita explícitamente el apócrifo. Las extensas citas literales, en la *Noche* (2,19-20) y al final de la tercera estrofa de la *Llama*, corresponden a temas importantes, pero en su conjunto la herencia recibida por el Santo del famoso opúsculo va mucho más allá de la "reentrega de amor". Después de este excelente y extenso estudio se impone otra visión de las fuentes sanjuanistas. Estamos ante una aportación muy notable de la revista ET.

¹⁰¹ Se debe al P. SUITBERTUS A S. JOANNE A CRUCE, «Die Vollkommenheitslehre im ersten Johannesbrief und bei Johannes vom Kreuz (Zusammenfassung)», 9 (1958) 32-48.

¹⁰² «Cimas de contemplación: Exégesis de "Llama de amor viva"», 13 (1962) 257-298.

¹⁰³ «La "reentrega" de amor: así en la tierra como en el cielo. Influjos de un opúsculo pseudotomista en san Juan de la Cruz», 13 (1962) 299-352.¹⁰⁴

Reverso de la medalla puede considerarse la colaboración debida al P. Eulogio Pacho. En lugar de dependencia, se trata de influjo sanjuanista en Miguel Molinos y, a través de él, en buena parte del quietismo¹⁰⁴. Después de ofrecer una panorámica histórica sobre este fenómeno espiritual y estudiar el desarrollo de la contemplación desde Juan de la Cruz hasta Molinos, afronta el autor la comparación entre la obra clave de éste y la doctrina sanjuanista, especialmente en lo que se refiere a la contemplación y a la dirección espiritual. Abunda Molinos en acarreo de “autoridades” para afianzar sus enseñanzas, pero no menciona nunca explícitamente a Juan de la Cruz, mientras recurre con frecuencia a santa Teresa. El silencio no equivale a ignorancia, al contrario, ha leído y conoce bien al Doctor Místico, que todavía no había sido beatificado cuando apareció la *Guía espiritual* del que se volvería caudillo del quietismo. El propósito de ocultar el nombre de fray Juan surtió efecto precisamente hasta la beatificación de éste en 1675. Una lectura atenta de los escritos sanjuanistas descubre sin dificultad las deudas (hurtos en realidad) practicados por Molinos en su famoso escrito. Van desde textos sanjuanistas hábilmente retocados hasta párrafos literales sin declarar procedencia alguna. Las columnas paralelas ofrecidas por el autor y otras muchas referencias dejan al descubierto el intencionado ocultamiento de esta fuente por parte de Molinos. Años más tarde, pasada la beatificación de fray Juan (probablemente estuvo presente en ella) vuelve Molinos a tomar la pluma para defender lo expuesto en la *Guía*. Desenmascara entonces su deuda con los escritos sanjuanistas citándolos con insistencia y literalmente, calificando al Beato de gran maestro en materias de contemplación y dirección espiritual. Ulteriores indagaciones del articulista demuestran que, en muchas ocasiones, no copia directamente al Santo, sino a través de Falconi de Bustamante, que le había precedido en la labor. Si se tiene en cuenta lo que representó Molinos en el quietismo, se medirá mejor la novedad de esta aportación¹⁰⁵.

Notable es también la contribución al sanjuanismo de dos estudios de José Vicente Rodríguez aparecidos en 1965 y 1966. El primero, en latín, trata del papel de Cristo en la economía de la salvación según el pensamiento de Juan de la Cruz¹⁰⁶. Desarrolla el tema en una serie de enunciados sugestivos, comentando brevemente los textos pertinentes del Santo reproducidos a la letra, a saber: los nombres de Cristo; biografía del alma perfecta; sacramento de la piedad en Dios; manifestación del sacramento escondido; vida y muerte de Cristo el Señor; significación cósmica de Cristo; oración de alma enamorada; por el camino de la Cruz.

¹⁰⁴ «El quietismo frente al magisterio sanjuanista sobre la contemplación», 13 (1962) 353-426. Ilustra la presencia de fray Juan de la Cruz en las polémicas quietistas y antquietistas el estudio del P. VALENTINO DI S. MARIA, «Una apología della contemplazione di S. Giovanni della Croce al principio del sec. XVIII», 13 (1962) 427-496.

¹⁰⁵ Años más tarde, a base de los datos aquí aportados, ofrecía algunas reflexiones no muy elaboradas ARMANDO LÓPEZ CASTRO, «Miguel Molinos, lector de san Juan de la Cruz», 47 (1998) 603-619.

¹⁰⁶ «Christus in oeconomia salutis secundum sanctum Ioannem a Cruce», 16 (1965) 313-354.

Más extenso y novedoso el trabajo sobre la Iglesia, fraccionado en dos entregas, con título algo diferente, pero con unidad temática. Cualquier lector familiarizado con los escritos sanjuanistas quedará sorprendido por esta cantidad de páginas sobre un argumento que materialmente tiene escasa presencia en las del Doctor místico. El de la Iglesia es uno de los temas menos estudiado. Bien puede afirmarse que esta contribución colma una laguna en la bibliografía sanjuanista. Es obligada la brevedad al sintetizar su contenido, dada la extensión del trabajo¹⁰⁷.

La primera entrega (1966) se limita a recoger los textos en que más claramente habla Juan de la Cruz de la Iglesia. Un breve comentario de los mismos sirve para sugerir la riqueza que encierran. Según confesión inicial del autor, más que de una elaboración orgánica del pensamiento sanjuanista completo, ofrece un entramado de textos para reflexionar en función de una síntesis doctrinal más amplia y rigurosa. Los rótulos que encuadran la serie de ideas y textos del Santo son los siguientes: ideación completa y realizaciones parciales; realizaciones teándricas; Pentecostés de la Iglesia. Cada uno de estos apartados se desglosa en otros enunciados menores que aclaran el contenido de los epígrafes anteriores.

Según puede verificarse en la nota, la segunda entrega del trabajo añade un subtítulo como punto de referencia para comprender todo el conjunto. Dos grandes apartados recogen todo el contenido: elementos de base para captar el pensamiento sanjuanista sobre el tema y, el más amplio, gobierno y moción de la Iglesia. Los puntos desarrollados en el primero son éstos: la atracción divina; la inclinación el alma; el correr de Dios y del alma conjuntamente. Los del segundo: autoridad de la Iglesia; categorías de personas; presencia activa del Espíritu Santo. Es difícil sustraerse a la sensación de que se alargan o estiran en demasía las implicaciones eclesiales de los textos sanjuanistas, mientras algunos aspectos, como el del Cuerpo místico pierden relieve.

A la altura de 1967 no resultaba fácil aportar novedades en el ámbito de la cristología sanjuanista. Lo intentaba Pál Varga en un libro resumido en el artículo aparecido en la revista ET en dicho año¹⁰⁸. Comienza presentando aclaraciones sobre el lugar que ocupa Cristo en las obras sanjuanistas a base de los textos y de los estudios anteriores. Estudia luego "la palabra de la eternidad" manifestada en la creación y en la encarnación. El segundo apartado analiza la relación entre la fe y Cristo. Sin grandes novedades, abunda en sugerencias interesantes.

Los años siguientes son generosos en la confrontación de Juan de la Cruz con otras figuras del pensamiento, pero carecen de importancia para la configuración de su doctrina espiritual¹⁰⁹. También abundan los es-

¹⁰⁷ «El tema de la Iglesia en san Juan de la Cruz», 17 (1966) 368-404, y «El tema de la Iglesia en San Juan de la Cruz. Unidad en la variedad, variedad en la unidad», 17 (1966) 91-137.

¹⁰⁸ «Christus bei Johannes vom Kreuz», 18 (1967) 197-225.

¹⁰⁹ Tal es el caso de los dos siguientes: GREGORIO DE JESÚS, «San Juan de la Cruz y Teilhard de Chardin», 18 (1967) 362-367; B. SALMONA, «Identità metafisica e uguaglianza por amor, Plotino e S. Giovanni della Croce», 20 (1969) 79-126. El más importante y atinente a la espiritualidad y su relación

¹⁰⁹ Por ejemplo, E. PACHO, «San Juan de la Cruz y Juan de Santo Tomás en el proceso inquisitorial

tudios de índole biográfica o histórica con escasa incidencia en la espiritualidad sanjuanista¹¹⁰.

En la década de los setenta son limitados los estudios doctrinales. Entre los aparecidos, cabe destacar dos bastante desiguales en la temática y en la importancia. El más original es el de Joseph Ferraro que se ocupa del modo natural de obrar la virtud teologal de la fe¹¹¹. Comienza recordando algunos principios sanjuanistas sobre la incapacidad de las criaturas y de la naturaleza humana de elevar al hombre a la divina transformación, y que ningún objeto ni capacidad humana pueden ser medios para la unión con Dios. Lo mismo debe afirmarse de las operaciones naturales. Inicia su disertación sobre la virtud de la fe, su objeto y su luz, así como su conexión con las otras virtudes teologales. En un segundo apartado examina lo que suele llamarse modo natural de operar la fe, pasando en reseña las diversas posturas adoptadas por los teólogos, especialmente por Crisógono de Jesús, J. Arintero, Garrigou-Lagrange, Gabriel de santa María Magdalena y otros, con su implicación en el problema de la contemplación y la experiencia mística.

Uno de los primeros ensayos de antropología teológica se debe a Johannes a Cruce Boldt. Bastante limitado y no muy adherente a los textos sanjuanistas. Su contenido se sintetiza en el largo subtítulo en el que presenta como punto de referencia la liberación del hombre en Dios¹¹².

Una de las figuras bíblicas de gran resonancia en la síntesis sanjuanista es la de Job. Es un paradigma de que se sirve abundantemente el Santo, especialmente para explicar las pruebas dolorosas de la noche oscura. Ha suscitado la atención de muchos estudiosos. La afirmada dependencia de los *Morales* de san Gregorio no siempre se ha documentado debidamente. Lo hace con especial información Lawrence Sullivan, recogiendo y examinando los textos citados por el Santo y relacionándolos con otras referencias más o menos implícitas. El método seguido no es el usual en el estudio de las fuentes. Analiza primero el comentario gregoriano y luego rastrea las páginas sanjuanistas en las que aparece la huella de la fuente, con todas las derivaciones o aplicaciones espirituales que realiza Juan de la Cruz en sus escritos. La abundancia de textos paralelos literales entre los dos maestros es sorprendente. La mejor prueba de la afición sanjuanista al famoso escrito gregoriano. Todo lo expuesto en este trabajo se fundamenta en dos capítulos de los *Morales*: el primero y el tercero. Tras

con la psicología es, sin duda, G. K. CULLIGAN, «Toward a contemporary model of spiritual direction: a comparative study of Saint John of the Cross and Carl R. Rogers», 31 (1980) 29-89.

¹¹⁰ Por ejemplo, E. PACHO, «San Juan de la Cruz y Juan de Santo Tomás en el proceso inquisitorial contra Antonio de Rojas», 22 (1971) 349-390; P. H. RICHARD, «Fray Juan de la Cruz (1542-1591): A personality sketch», 29 (1978) 507-518. Este último traza una breve semblanza de fray Juan de la Cruz, destacando sus rasgos humanos.

¹¹¹ «Sanjuanist doctrine on the human mode of operation of the theological virtue of faith», 22 (1971) 250-294.

¹¹² «Der Mensch in der Gnade Gottes nach dem spanischen Mystiker und Kirchenlehrer Johannes vom Kreuz. Versuch einer theologischen Anthropologie im Lichte der Gnade Gottes nach dem spanischen Mystiker und Kirchenlehrer Joannes vom Kreuz», 29 (1978) 238-264.

comentar el significado global del primero, Sullivan destaca en él los rasgos siguientes: Job es el profeta de la noche oscura del alma en la interpretación moral de san Gregorio; san Juan de la Cruz sigue fundamentalmente la interpretación espiritual del mismo. En cambio, en el *Cántico espiritual* (12, 19) y en la *Noche* (2, 9,7) sigue la interpretación espiritual de su fuente, correspondiente a Job 3, copiando párrafos casi a la letra del comentario gregoriano, según puede verse en los paralelismos presentados en el sugerente estudio¹¹³.

Las numerosas apologías compuestas tras la muerte de Juan de la Cruz para poner a salvo su doctrina concluyeron prácticamente con su beatificación en plena crisis quietista. No parecía que a finales del siglo XX fuese necesario acudir de nuevo en su salvamento. La intervención del P. Eulogio Pacho en 1980 tiene algún parecido con las antiguas "defensas", pero no es exactamente una apología para limpiar el pensamiento sanjuanista de contagio iluminista o quietismo. Intenta simplemente presentar al Santo como un místico coherente con su fe y sinceramente fiel a la doctrina de la Iglesia católica, desmintiendo a José C. Nieto, que pretende convertirle en un Santo y a la vez en un místico rebelde. Como decir que la santidad es compatible con la rebeldía y, naturalmente con la mística auténtica. La rebeldía de fray Juan consistiría en presentarse como fiel y sumiso hijo de la Iglesia Católica, cuando en realidad lo que enseñaba se correspondía más bien con la Iglesia reformada tras la rebelión luterana. Tesis tan atrevida, insinuada más que declarada explícitamente, no se propone a humo de pajas; trata de demostrarse apelándose a puntos fundamentales del pensamiento sanjuanista. El articulista los analiza puntualmente para demostrar que todo es cuestión de un prejuicio de fondo y de una interpretación inexacta del Doctor místico. Por contraste, ofrece así una visión interesante de la espiritualidad sanjuanista¹¹⁴.

Para preparar y celebrar científicamente el IV Centenario de la muerte de san Juan de la Cruz, nuestra revista publicó durante los años 1989, 1990 y 1991 una serie de artículos encargados a reconocidos especialistas. Los aparecidos en 1989 forman un cuerpo unitario como introducción y presentación de cada una de las obras del Santo. En gracia a la brevedad de estas páginas, y a que luego todos los estudios de ambos volúmenes aparecieron formando un libro conmemorativo, sólo se citan aquí simplemente autores y títulos¹¹⁵.

Otro grupo homogéneo publicado en 1991 está formado por boletines de tipo bibliográfico en los que se reseña la presencia pasada y ac-

¹¹³ «Saint Gregory's Moralia and Saint John of the Cross», 28 (1977) 59-102.

¹¹⁴ «¿Síntesis o paradoja? Nueva aproximación al misticismo sanjuanista», 31 (1980) 261-279.

¹¹⁵ J. D. GAITÁN, «"Subida del Monte Carmelo" y "Noche oscura"», 40 (1989) 289-335; M. HERRÁIZ, «"Llama de amor viva". Consagración de un místico y un teólogo», 40 (1989) 363-395; E. PACHO, «Noemática e interpretación del "Cántico espiritual"», 40 (1989) 337-362; J. V. RODRÍGUEZ, «San Juan de la Cruz: magisterio oral y escritos breves», 40 (1989) 397-433. El libro mencionado lleva por título: *Místico e Profeta. San Giovanni della Croce nel quarto Centenario della sua morte*, Roma, Teresianum. 1991.

tual de san Juan de la Cruz en las diversas naciones y lenguas, por este orden: Francia, Italia, Gran Bretaña e Irlanda, Alemania y Estados Unidos de América¹¹⁶.

Intercalados con estos dos grupos de trabajos aparecieron otros estudios con motivo del IV Centenario y se hallan reunidos en el volumen correspondiente a 1990. Inicia la serie Federico Ruiz con una aportación rotulada escuetamente “ruptura y comunión”. Seguramente que por este enigmático título pocos intuirán el argumento desarrollado. Ni siquiera si tiene algo que ver con san Juan de la Cruz. Ahonda, sin embargo, en temas cruciales de su doctrina, como son la “negación” y la “comunión”. Insiste especialmente en la primera, al constatar que frecuentemente se deforma el contenido de esa categoría que san Juan de la Cruz designa como “negación”, renuncia o eliminación de todo lo opuesto a la comunión plena con Dios. Tras denunciar la tergiversación extendida de ese concepto básico en la síntesis sanjuanista, propone algunas consideraciones hermenéuticas para esclarecerla debidamente y reseña las interpretaciones de algunos estudiosos, como J. Baruzi, J. Maritain, Lucien Marie y E. Meier. Para configurar su estructura estudia los elementos utilizados por el Santo: vocabulario peculiar; unión teologal; estructura antropológica; objeto de la negación. Cierra el círculo resaltando las funciones y efectos de la negación sanjuanista en las diversas fases o momentos del camino de la unión, reducidos a cuatro intrínsecamente relacionados: armonía original, ruptura adamítica, reintegración violenta, síntesis y restauración final. Cada una de esas situaciones espirituales recibe su oportuna explicación¹¹⁷.

Tema favorito del P. Secundino Castro ha sido la cristología en los dos doctores carmelitas. Sintetiza otros estudios proponiendo aquí la visión de ambos. Sigue este orden. En el apartado inicial recuerda el primer acercamiento de los dos a Cristo¹¹⁸, comenzando luego con una breve presentación de la cristología teresiana siguiendo este esquema: la experiencia y el tema de la Humanidad del Señor. Prosigue con la experiencia cristológica en la mística sanjuanista, sus problemas y relación experiencia pensamiento. Las perspectivas diferentes de ambos santos ocupan el segundo apartado; Cristo, en el proceso espiritual, en el tercero, mientras el cuarto trata directamente de Cristo y la contemplación. Concluye examinando los misterios de Cristo en el pensamiento sanjuanista y en la visión de Teresa. Recoge en la última página algunas divergencias entre los dos maestros¹¹⁹.

¹¹⁶ A. BORD, «Le rayonnement de Jean de la Croix au XVIIe siècle français», 42 (1991) 5-45; L. BORRIELLO, «Influsso e presenza di Giovanni della Croce nella spiritualità italiana», 42 (1991) 67-94; P. BOYCE, «The Influence of St. John of the Cross in Britain and Ireland», 42 (1991); GIOVANNA DELLA CROCE, «Johannes vom Creuz und die deutsche Spiritualität», 42 (1991); S. PAYNE, «The influence of St. John of the Cross in the United States a preliminary Study», 42 (1991) 123-152.

¹¹⁷ «Ruptura y comunión», 41 (1990) 323-347.

¹¹⁸ «Jesucristo en la mística de Teresa y Juan de la Cruz», 41 (1990) 349-380.

¹¹⁹ Complemento, en cierto modo, de los estudios anteriores puede considerarse la colaboración de M. D. SÁNCHEZ, «San Juan de la Cruz en la renovación litúrgica del concilio Vaticano II», 42 (1991) 227-265, donde expone las novedades introducidas en la renovación de la liturgia del Santo y de

Se repite en bibliografía sanjuanista el fenómeno ya reseñado en la teresiana sobre los fenómenos místicos extraordinarios. Al gusto que sentían en siglos pasados por el tema, ha sucedido en los tiempos modernos el desinterés y cierta reticencia. No faltan animosos como L. Steven Payne que se ha interesado por aclarar la relación que existe en el pensamiento sanjuanista entre revelación privada y pública¹²⁰. Arranca recordando el planteamiento del problema en la teología general y confiesa que Juan de la Cruz mantiene un punto de vista sobre la revelación que tiene estrecha afinidad con las posiciones adoptadas por los teólogos más modernos, particularmente Karl Rahner. Recuerda luego que cuando uno se tropieza con el término revelación cae en cuenta de que fray Juan ofrece notables dificultades de vocabulario. Emplea raras veces este término y, por lo general, en plural "revelaciones"; lo aplica a cierta clase de "aprehensiones espirituales e intelectuales", que con frecuencia acompañan a estados de oración mística. Recuerda que algunos autores protestantes ven en el Santo un precursor del quietismo de Madame Guyon y Molinos, mientras otros no aceptan la realidad de las revelaciones privadas. Su presencia en los escritos sanjuanistas es manifiesta. Para comprobarla y explicar su doctrina, presenta en un segundo apartado una panorámica de los textos más representativos sobre las revelaciones privadas y públicas, evaluando luego su relación y respectivo valor con relación a la fe y a la unión contemplativa con Dios. Concluye apuntando la que piensa ser solución aceptable en la conciliación de la revelación privada con la fe. Piensa que leer a San Juan de la Cruz sin una visión conjunta de su doctrina puede quedar a medio camino entre el fideísmo y el agnosticismo. Las revelaciones privadas, sin interferir en la fe, pueden ofrecer un conocimiento adicional al cristiano, pero sólo en el sentido de guiarle a una comprensión más profunda de lo que es realmente objetivable en Cristo, es decir, en la revelación pública. Por mucho que se profunde en el misterio de Dios, Dios permanece siempre esencialmente misterioso; nunca desaparece la necesidad de la fe.

Un extenso y documentado trabajo del P. Jean-Yves Marchand, nos trasporta a un mundo más atractivo y actual. Su índole, mitad histórica, mitad jurídica, ofrece una rica fuente para repensar el carisma del Carmelo Teresiano a la luz de la propia legislación, tanto de los religiosos como de las religiosas¹²¹. Se desglosa materialmente en dos entregas, correspondientes a dos partes o secciones del estudio. La primera estudia y analiza el proceso histórico de la elaboración legislativa de la Orden a partir del Vaticano II. Constatando que la anterior al mismo no hacía referencia alguna a san Juan de la Cruz, analiza y documenta su presencia en todas las

toda la Orden del Carmelo. Pone, a la vez, en relieve lo que desde el Concilio ha asumido de la doctrina sanjuanista la liturgia general de la Iglesia.

¹²⁰ «The Relationship between public Revelation and private Revelation in the Theology of saint John of the Cross», 43 (1992) 175-215.

¹²¹ «Présence et charisme de saint Jean de la Croix dans les Constitutions de l'Ordre du Carmel Déchaus», 48 (1997) 233-312 y II. «Présence et charisme», ib., p. 609-645.

piezas jurídicas elaboradas después de dicho Concilio. Procede con este método: presenta cada uno de los textos del proceso legislativo y seguidamente registra las “menciones de san Juan de la Cruz”, indicando lugares y copiando literalmente los textos relativos del Santo, añadiendo las fuentes eclesiásticas, cuando existen. Concluye la primera parte comparando las constituciones de los religiosos con las de las religiosas de la Orden; luego, la misma comparación con el Código de Derecho Canónico de 1963.

En la segunda parte, mucho más breve, centra la atención en el carisma de san Juan de la Cruz, arrancando de la respuesta a este interrogante: ¿“Qué es un carisma?” y respondiendo con textos del Vaticano II. Pasa luego al carisma del Santo aplicando a su caso la doctrina del Vaticano II. Se apoya abundantemente en las afirmaciones de los textos legales y en lo que han escrito al respecto otros carmelitas de lengua francesa. Concluye que los rasgos del carisma sanjuanista en la perspectiva de la legislación de la Orden confluyen en su “paternidad”, como fundador y, en consecuencia, en su magisterio espiritual. El colofón reza así: «En las legislaciones carmelitanas actuales se encuentra claramente lo esencial del carisma propio, un carisma de enseñanza espiritual»¹²².

La desacostumbrada extensión del estudio realizado por Giuseppe Ferraro sobre el Espíritu Santo en las obras de fray Juan de la Cruz obligó a publicar su colaboración en dos volúmenes de la revista, con tres años de intervalo entre ellas¹²³. Probablemente es el trabajo más amplio sobre el tema. El método empleado permite seguir su contenido sin dificultad alguna, lo expone el autor al fin de la breve introducción. Desglosa el contenido en dos partes.

En la primera examina las citas de los textos bíblicos pneumatológicos del Santo observando el uso y la interpretación de los mismos, así como la doctrina de ellos que recaba e ilustra. De cada texto citado analiza el significado que tiene en la Biblia según la exégesis actual y el que asume en su hermenéutica el Santo. Se sigue el orden de los libros bíblicos no en el que aparecen citados.

En la segunda parte (2002), los mismos textos se examinan no en el orden de mención sino en el contexto general y particular del pensamiento sanjuanista, teniendo siempre presente que toda su doctrina mística tiene su fuente en la Sagrada Escritura y verificada por la experiencia. La tercera parte, a modo de conclusión, ofrece algunas observaciones sobre la exégesis y la doctrina del Santo doctor.

Los textos pneumatológicos examinados en la primera parte están distribuidos así: textos del Evangelio de los Hechos de los apóstoles, cuyo contenido se formula en esta extensa serie de enunciados: el Espíritu Santo en María; el nacimiento por el agua y del Espíritu Santo; la fuente de agua

¹²² Aunque tiene un enfoque filosófico más que espiritual conviene recordar el trabajo de Sr. B. EDMAN, «*St. John of the Cross and Soeren Kierkegaard*», 53 (2002) 145-194. Tres son los puntos básicos de confrontación: la nada del hombre, la entrega o sumisión a Dios: la fe, el sufrimiento, la Cruz.

¹²³ «Lo Spirito Santo nelle opere di S. Giovanni della Croce», 49 (1998) 461-516; 53 (2002) 35-107.

viva que salta hasta la vida eterna; la adoración de Dios en espíritu y verdad; las palabras Espíritu y vida; la enseñanza del Espíritu; partida de Jesús y venida del Paráclito; el viento y las lenguas de fuego en Pentecostés. En las epístolas paulinas aparecen estos datos: el don de la caridad de Dios y del Espíritu Santo; el Espíritu y la carne; el Espíritu y la filiación divina; la sabiduría de Dios; templo del Espíritu Santo; la unión con Dios, formar con él un solo espíritu; el Espíritu y la letra; no apagar el Espíritu; la aspiración del Espíritu Santo. Concluye esta primera parte con unas consideraciones sobre el Espíritu Santo y la Sagrada Escritura o "la Escritura dice".

En la segunda parte del trabajo el autor reúne en los siguientes enunciados las enseñanzas sanjuanistas a partir de otras referencias bíblicas, a saber: moción y conocimiento del Espíritu Santo en la unión con Dios; imágenes del Espíritu Santo; las tres personas divinas. Merece la pena leer las páginas conclusivas (tercera parte) de esta rica y original aportación para darse cuenta de la riqueza del pensamiento pneumatológico de san Juan de la Cruz, no muy frecuentado por sus estudiosos.

Tres intervenciones de Joseph-Marie Huguenin distribuidas en otros tantos volúmenes seguidos, constituyen un tríptico de interés por su forma práctica y sencilla de exponer puntos tratados por otros sanjuanistas en clave más científica. El primero presenta el tema del conocimiento, la esperanza y la memoria en los escritos sanjuanistas; el segundo, el de la voluntad y la caridad. Completa la terna una visión panorámica del contexto histórico de la experiencia espiritual del Santo. Dado su carácter histórico, este último queda a un lado en esta reseña, si bien se trata de una reconstrucción muy práctica y acertada del entorno en que se movió fray Juan¹²⁴.

Son muchos los autores que han disertado sobre la memoria y la esperanza en los escritos sanjuanistas. La mayoría ha encontrado un notable distanciamiento con la doctrina tomista sobre la materia. Partiendo de esta comprobación, Joseph-Marie Huguenin piensa que nadie ha explicado la diferencia entre ambos doctores, aunque todos la admiten. Examina en un primer párrafo la explicación del pensamiento sanjuanista según A. Bord y P. Laín Entralgo; en otro apartado, expone la doctrina tomista de las relaciones entre memoria y esperanza. En el último párrafo presenta la refutación de tres objeciones hechas a una antropología sanjuanista diferente a la tomista. Las objeciones proceden de M.-M. Labourdette. E. Wilhelmsen y Jacques Maritain. Al fin, propone su conclusión afirmando la existencia de una antropología sanjuanista diferente de la tomista. Le parece más pertinente y explica mejor el proceso de purificación de la memoria por la esperanza, confirmada por la propia experiencia la sanjuanista.

El arranque del otro estudio del mismo autor es radicalmente opuesto al del anterior en lo que se refiere a la bibliografía precedente.

¹²⁴ «Le contexte historique de l'expérience spirituelle chez Jean de la Croix», 56 (2005) 117-159.

Pese a su papel determinante para la comprensión de la obra sanjuanista, el tema de la voluntad permanece casi inexplorado¹²⁵. Por ello, Huguenin se propone colmar tal laguna estudiando sintéticamente todos los aspectos de la dinámica de la voluntad contemplados por san Juan de la Cruz. La voluntad está a la base de la noche o purificación de las demás potencias, ya que en ella radica el amor. El punto de vista elegido por el autor es precisamente el desarrollo de la noche-purificación por medio de la voluntad-caridad, siguiendo la distinción de los dos momentos propuestos por el Santo: proceso de la noche activa y desarrollo de la noche pasiva. La primera (noche activa de los sentidos) consiste en el enfrenamiento del mundo sensible o noche de los sentidos; la noche activa del espíritu se realiza con la opción fundamental. Actúa como medio la voluntad en la purificación de los bienes criados: sensibles, morales y espirituales, estableciéndose así una nueva relación con el mundo y con Dios.

En la noche pasiva subventra una nueva actividad de la voluntad; con el ejercicio de la renuncia o abnegación, instalándose en el alma la noche oscura de la voluntad abre la vía al espíritu y acoge a los otros y el don de sí, progresando hasta que la voluntad no desea otra cosa que el infinito, la igualdad con Dios.

La relación de dependencia de san Juan de la Cruz respecto a santo Tomás ha sido ampliamente explorada. No carece de interés, sin embargo, la colaboración de Jean-Yves Marchand reincidiendo en el tema y señalando las intuiciones espirituales más felices de Juan de la Cruz suscitadas por la doctrina tomista¹²⁶. Señala primero las apelaciones explícitas al Aquinate registradas en los escritos sanjuanistas; señala luego las concordancias entre ambos doctores; analiza en tercer lugar el pensamiento de ambos sobre el modo humano de conocer. Concluye presentando las intuiciones sanjuanistas provocadas por el pensamiento tomista, a saber: Dios por encima de todo, es decir, su trascendencia; las señales del progreso espiritual; la contemplación infusa; la naturaleza y el dinamismo del amor; la vida más allá de la muerte. Al final de las comparaciones y de la confrontación textual, piensa que santo Tomás jugó papel detonante de muchas de las intuiciones espirituales de san Juan de la Cruz.

4. Espiritualidad Lexoviense, o de S. Teresa de Lisieux

Si bien la figura de la Santa de Lisieux hizo acto de presencia con cierto retraso en las páginas de ET, muy pronto se convirtió en uno de los

¹²⁵ «Volonté et charité chez Jean de la Croix», 55 (2004) 37-75.

¹²⁶ «Quelques intuitions spirituelles de saint Jean de la Croix (dans ses oeuvres majeures). Apuyée sur l'enseignement de Saint Thomas d'Aquin», 54 (2003) 445-473. Podría cerrarse esta larga reseña sobre la bibliografía de espiritualidad ofrecida por nuestra revista con un estudio que sintetiza el contenido de una poesía del Santo. No merece la pena, ya que en su conjunto es de carácter literario. Nos referimos a J. P. FLOOD, «Not for All of Beauty. A Poem by Saint John of the Cross», 54 (2006) 203-214.

argumentos más frecuentados por los colaboradores de nuestra revista.

Las primeras páginas a ella consagradas por el P. Gregorio de Jesús Crucificado presentaban las penas y pruebas interiores descritas en las páginas de la Santa de Lisieux como las noches sanjuanistas. No es tanto cuestión de lectura o influjo sino vivencia del contenido magistralmente presentado por el Doctor místico¹²⁷.

Poco después acudía a la revista, con una colaboración interesante, el conocido erudito André Combes, quien presentaba a la Santa como modelo de vida contemplativa¹²⁸. Lo hacía desde una argumentación sólidamente doctrinal y teológica, no por consideraciones piadosas y ejemplarizantes. La afirmación contenida en el título del estudio se presenta como un problema, no como un hecho dado por descontado. En el fondo, el problema planteado radica en saber si la vida contemplativa y la vida común cristiana son idénticas, o no. Para dar una respuesta en el caso de la Santa lexoviense, analiza minuciosamente la estructura de su vida para contestar que, por su naturaleza "el caminito espiritual", o de la "infancia espiritual", se demuestra estrictamente de índole mística. La confirmación de lo expuesto en el análisis de la estructura vital, se confirma con el recorrido de su vida en el Carmelo, cuyas etapas describe por orden cronológico. Frente a erróneas interpretaciones de la "nueva vía de la infancia espiritual", propone la que él juzga auténtica, para concluir que en ella se encierra casi toda la espiritualidad del Carmelo sintéticamente adaptada a nuestro tiempo, no sin una cierta innovación, gracias a la inspiración de la divina Providencia.

El tema de la actualidad de la Santa, en su vida o en su doctrina, es argumento reiterativo por los años Sesenta y Setenta. Lo ejemplifica bien la colaboración del P. Camillo Gennaro¹²⁹. Evocando el secreto de su vida, sintiéndose el corazón de la Iglesia, describe los rasgos más destacados para demostrar su actualidad: Teresa, hija de la Iglesia; vocación al apostolado; las armas de su maternidad espiritual; doctrina y mensaje.

Aun más próximo al lema de la misma Santa está la colaboración del sacerdote Giovanni Gennari presentándola como un eco del corazón de Dios¹³⁰. Sin pretensiones de ahondar teológicamente en el mensaje de la Santa lexoviense ofrece una amplia y bien documentada secuencia su vida espiritual, traduciéndola en categorías doctrinales al hilo de la existencia terrena de la Santa. En lugar de tesis y afirmaciones personales, se sirve de enunciados tomados de sus escritos para comunicar los secretos encerrados en tan evangélica espiritual. En la Santa, todo aparece a la luz de Dios, y a la luz de la Trinidad; toda su vida es una respuesta a la iniciativa de Dios, pero a la vez se presenta una vida como problema. Problema que se resuelve aceptando que Dios es amor misericordioso; ese amor debe ser correspondido por el hombre, y la certeza de la correspondencia se ma-

¹²⁷ «Las noches sanjuanistas vividas por Santa Teresa del Niño Jesús», 11 (1961) 352-382.

¹²⁸ «Sainte Thérèse de Lisieux modèle de vie contemplative», 13 (1962) 80-135.

¹²⁹ «Una Santa di oggi nel cuore della Chiesa», 17 (1966) 417-470.

¹³⁰ «S. Teresa de Lisieux: un'eco del Cuore di Dio», 19 (1968) 88-192.

nifiesta en el deseo de poseerlo. De ahí, nace el problema de la santidad y el problema de la acción sobrenatural que nos descubre cómo Cristo quiere ser amado. En la búsqueda de una respuesta, Teresita descubre que en el corazón de la Iglesia ella será el amor. Progresando aún más en el amor, descubre que Cristo quiere que amemos a los demás como él nos ha amado; en consecuencia, adelanta un paso más en sus vivencias: el amor a los hermanos como servicio; por ello, quiere pasar su cielo haciendo el bien en la tierra. La conclusión obligada para el autor es una afirmación rotunda de que estamos ante un mensaje actual. Para que lo sea realmente bastará escuchar su eco, sentir aquella palabra, conocer verdaderamente el don de Dios y aquella que habla a nuestro corazón. Con estas palabras remata su dilatado discurso, repleto de textos y referencias de los escritos de la Santa.

En los volúmenes de la década de los Setenta, la presencia de la Santa de Lisieux ocupa el primer puesto por el número de artículos a ella dedicados en ET. Dos del P. Amatus De Suter se publicaron en 1972. En el primero reflexionaba sobre los últimos descubrimientos espirituales a propósito del amor al prójimo¹³¹. Tomando pie de un libro de P. Descouvemont, se propone ahondar en un punto particular que, en parte, ha escapado a la atención de los autores que se han ocupado de él. Se refiere al progreso, que según su propia confesión, ha realizado la Santa durante los primeros meses de su último año de vida. Según el autor, antes mencionado, el descubrimiento preciso de Teresa a propósito de la caridad fraterna, consistiría en que la nueva inteligencia del precepto evangélico le obligó a abandonar la concepción que tenía antes del segundo mandamiento. Al P. Amatus le parece parcial o imperfecta esta explicación, y propone otro motivo a base de una lectura atenta de los escritos de la Santa. Para él, fue una nueva percepción de las pequeñas faltas de caridad fraterna, frecuentemente pasadas por alto o no advertidas como tales por insuficiente humildad o sensibilidad espiritual¹³².

Al mismo autor se debe un bello artículo sobre la oración de la Santa de Lisieux publicado un año después¹³³. Comienza denunciando que la mayoría de los autores se limitan a estudiar la oración llamada mental, descuidando una parte importante de su vida de oración, sobre todo la de su vida carmelitana, es decir, la oración vocal. Esta oración le fue familiar ya en la infancia, y una vez ingresada en el Carmelo la practicó más de tres horas diarias. No puede disociarse la oración de la vida. La de Teresa se divide netamente en dos partes. De ahí, el orden cronológico seguido en la exposición: antes de entrar en el Carmelo y durante su vida carmelitana. En ambas etapas analiza los momentos y formas de un proceso que

¹³¹ «Les dernières découvertes de Sainte Thérèse à propos de l'amour du prochain», 23 (1972) 171-183.

¹³² En el mismo número, y a continuación del estudio anterior, el mismo autor ofrece un boletín bibliográfico sobre la infancia de la Santa «*L'Enfance de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*», p. 184-200. Pasa en reseña las publicaciones relativas a ese tema con amplio comentario crítico.

¹³³ «La prière de Sainte Thérèse de Lisieux», 24 (1973) 44-85.

va intensificándose progresivamente. En el periodo carmelitano destaca los puntos siguientes: el clima general en que vive; las oraciones en común; las oraciones en privado; la oración mental; los remedios contra la sequedad o aridez. Al final del trabajo responde a la duda apuntada por muchos autores que se sorprenden de que, pese a leer y conocer a san Juan de la Cruz, no siga los consejos del Santo para superar la aridez ni recuerde las tres señales del paso de la meditación a la contemplación. Apunta la hipótesis de un cierto prejuicio fundamental; consistiría en que consideraba la doctrina sanjuanista en este punto como propia de águilas, almas grandes destinadas a volar alto considerándose ella un pajarito mientras viviese en la tierra. Piensa el autor que es inútil perderse en hipótesis cuando faltan argumentos consistentes. Remata sus consideraciones afirmando que la oración de Teresa hace parte de su vida, y ésta estuvo siempre orientada hacia Jesús, ya que se nutría casi cada instante de su recuerdo¹³⁴.

La profundización en la vida y en el pensamiento de la Santa Lexoviense durante la década de los años setenta no olvidó aspecto alguno. El relativo a las fuentes bíblicas lo analizó el P. Pietro Barbagli con la competencia de un biblista bien conocido en nuestra revista¹³⁵. Distribuye su aportación en dos apartados fundamentales, a saber: Textos del N. Testamento que hablan de la infancia espiritual; confrontación de los mismos con la doctrina de la Santa. En el primero, comienza con los textos del Evangelio y prosigue con los otros libros del N. Testamento, destacando especialmente los de san Pablo. La comparación con la Santa se desdobra en dos secciones: en primer lugar, una confrontación general; luego, citas y alusiones explícitas presentes en sus manuscritos autobiográficos. El trabajo constituye una interesante aportación dentro de la bibliografía específica.

Años más tarde acudía de nuevo a nuestra revista el mismo tema de la mano de otro estudioso de la Biblia, el P. Román Llamas. Aunque el título de su colaboración apunta a una visión más amplia que el anterior, intenta únicamente «destacar la importancia que tiene la Sagrada Escritura como fuente inspiradora, iluminadora o confirmadora de su doctrina y de sus vivencias espirituales». «Me limito, aclara el autor, a lo que significa el título»¹³⁶. La línea expositiva sigue un esquema sencillo: notas sobre la

¹³⁴ A continuación de este artículo, el jesuita P. Paul Droulers, profesor en la Universidad Gregoriana de Roma, publica una extensa nota sobre *Le Doctorat de Sainte Thérèse de Lisieux en 1932*. Ofrece una serie de documentos, de esa fecha y de años anteriores, en que se pedía al Papa la declaración oficial de Doctora. Pese a la cantidad de informes y cartas recibidas sobre el tema, Pío XI no aceptó la propuesta «juzgando, sin duda, este gesto de su parte sociológicamente prematuro». Eso a pesar de que procedió al Doctorado sanjuanista al saber que era el maestro predilecto de la Santa de Lisieux, declarando que por ella haría todo lo que estuviera en su mano. Lo he documentado en otra parte. Es de mucho interés histórico esta nota, pero no cae en el ámbito específico de la espiritualidad, puede verse en ET 24 (1973) 86-129.

¹³⁵ «Fondamenti biblici della dottrina dell'«infanzia spirituale»», 24 (1973) 3-43.

¹³⁶ «*La Biblia fuente espiritual en la vida y en el mensaje de S. Teresa de Lisieux*», 32 (1981) 125-153. No parece conocer el trabajo anterior, del P. Pietro Barbagli, ya que no lo cita ni incluye en la bibliografía de la primera nota.

cultura bíblica de la Santa; la Biblia, fuente de su espiritualidad. Se manifiesta en los puntos siguientes: la gratuidad de la vida; la paternidad divina; descubrimiento de su vocación; descubrimiento de su caminito; descubrimiento en profundidad de la caridad. Concluye con una breve consideración sobre su mensaje ecuménico, inspirándose en François Stoop¹³⁷.

La búsqueda de paralelismos y concomitancias entre Teresa de Lisieux y otros autores o maestros ofrece un muestrario muy diversificado en las páginas de nuestra revista. Homenajeando a sus dos grandes amores culturales y espirituales, el P. Philippe de la Trinité ofrecía un manojito de concomitancias doctrinales entre santo Tomás de Aquino y la Santa de Lisieux. Los empareja bajo una serie de puntos especialmente presentes en la Santa, a saber: nuestra participación en las perfecciones divinas; la justicia y la misericordia, ante todo la misericordia; la justicia esperanza teológica. En cada uno de ellos, expone primero lo que enseña santo Tomás y luego lo verifica en la Santa. En medio de una sintonía general, se registra únicamente detalles de separación no tanto en la doctrina cuanto en su modulación¹³⁸.

A enorme distancia se coloca Arnaldo Pedrini cuando aproxima Teresa de Lisieux a Teresa Neumann en una reflexión histórica y ascético-mística¹³⁹. A primera vista, no existe parentesco espiritual entre ambas; una vida llena de hechos prodigiosos y manifestaciones espirituales y corporales singularísimas, frente a la de Teresa de Lisieux, caracteriza por lo normal, lo común sin expresiones maravillosas y extraordinarias. Tampoco existió contacto alguno físico entre ellas; nunca coincidieron. Pese a todo, estas breves páginas del estudioso salesiano dan a conocer la devoción de T. Neumann a la santa de Lisieux. Comenzó de manera prodigiosa el mismo día de su canonización, el 17 de mayo de 1925. Al ver la estampa con su imagen, T. Neumann tuvo la sensación de que aquella imagen había recobrado el habla y se movía con un gesto de bendición. Le quedó grabada en la fantasía y ya no la olvidó nunca, y la retuvo siempre como una reliquia. Se le apareció repetidas veces y oía su voz dulcísima. Su devoción fue en aumento hasta procurarse la lectura de *Le Buisson de rose* y *Le Secret du Roi*, donde se informó de la “infancia espiritual”. En una ocasión, su padre, al retorno de un viaje, le trajo dos estampas de santa Teresa de Ávila, pensando que la agradaría por ser su segunda patrona, la hija se dio cuenta del error; aquellas estampas llevaban la efigie y las palabras de la pequeña Teresa de Lisieux. Las pegó en la pared de su habitación y comenzó a venerarlas. Otros hechos y otros

¹³⁷ En un artículo sobre este tema publicado en la revista *Thérèse*, 1970. Sobre el alcance ecuménico, en cuanto punto de conjunción, publicó un amplio trabajo en nuestra revista ADRIANA MITESCU con el título «S. Thérèse de l'Enfant et de la Sainte-Face. La Sainte Face, le point de jonction de l'Eglise latine avec l'Orient de la Lumière sophianique», 47 (1996) 3-55. Es de índole fundamentalmente histórica.

¹³⁸ «De Saint Thomas d'Aquin à Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus: consonances doctrinales», 25 (1974) 377-397.

¹³⁹ «Teresa Neumann e Teresa de Lisieux. "Riflessione storica e ascetico-mistica"», 47 (1996) 245-259.

gestos demuestran que la relación entre las dos Teresas fue más íntima y duradera de lo que se piensa.

El diligente editor de los escritos de la Santa, Conrad De Mester, puso su autoridad para desautorizar las deformaciones sobre su verdadera infancia. Con gran corrección y seria argumentación rechazó la tesis de la neurosis nerviosa de las biografías de Jean-François Six, bien conocidas y difundidas. Punto por punto, desmonta la imagen inventada por dicho autor. No hace al caso seguir aquí sus pasos¹⁴⁰.

La proclamación de Santa Teresa de Lisieux, junto a san Francisco Javier, patrona de las misiones y misioneros de toda la Iglesia, el 14 de diciembre de 1927, fue un acontecimiento que produjo un giro radical en la visión secular que mantenía la separación de vida contemplativa y apostolado, especialmente el misionario. El papel misionario que juegan las almas contemplativas en el seno de la Iglesia es hoy reconocido en todos los ámbitos. Una intervención del arzobispo carmelita de la India, Daniel Acharuparambil, publicada en nuestra revista en 1996, ilustra este aspecto aplicándolo al caso de la Santa de Lisieux. Tras unas consideraciones sobre la misión evangelizadora de la Iglesia, expone el celo misionero de la Santa, proponiéndolo luego como paradigma para definir el papel misionario de las almas contemplativas, y recordando cómo la Congregación para los Religiosos recomienda a las comunidades contemplativas esta intención¹⁴¹.

Abundan los estudios sobre la espiritualidad lexoviense a partir de la década de los Noventa, pero son más frecuentes los que no la afrontan directamente sino marginal o accidentalmente. Entre los del primer grupo cabe recordar el de Jean de la Sainte Face, que bucea en la autobiografía de la Santa en busca del descubrimiento de la "santa Faz"¹⁴². Arranca de lejos, estudiando la devoción a la Santa Faz a lo largo del siglo XIX en Francia: luego, en la familia Martín y el ingreso de la Santa en el Carmelo. Teresa, en el desarrollo del progresivo descubrimiento interior de la Santa Faz, arranca de la infancia y primeras comuniones, siguiendo por las experiencias que van esclareciendo esa realidad, como el "beso de amor" que engendra "un grande deseo del sufrimiento". Etapa importante es la de las gracias apostólicas del verano de 1887. A través de la grande prueba familiar descubre durante el postulantado y el noviciado "la faz ensangrentada de Jesús". Desde entonces comienza a firmarse "Teresa del Niño Jesús de la Santa Faz". Resulta ejemplar el rigor con que se hilvana esta historia íntima a través de las confesiones autobiográficas y de los testimonios o documentos que complementan las palabras de la protagonista.

Dos autores firman juntos un extenso trabajo que quiere ser aportación de interés para la "causa doctoral" de la Santa, presentando su vi-

¹⁴⁰ «"Névrose et sainteté". A la recherche de la "véritable" enfance de Thérèse de Lisieux», 29 (1978) 104-136.

¹⁴¹ «St. Thérèse de Lisieux and the Missionary Role of the Contemplatives», 7 (1996) 415-429.

¹⁴² «Thérèse de l'Enfant-Jésus á la découverte de la Sainte Face», 47 (1996) 363-414.

vencia y su doctrina teologal¹⁴³. Se trata de una sencilla descripción de cómo fue lo que llaman los autores “vida teologal”, en el primer apartado. En el segundo, paralelo al primero, se traslada lo dicho al plano doctrinal, como “ciencia teológica (vivió, ilumina, enseña)”. Más que organizar sistemáticamente esa ciencia teológica que enseña, se hace una sencilla aplicación de lo que vivió, tratando de ilustrar cómo con ello ilumina y enseña. El conjunto no aporta nada original, pero ofrece una visión de la experiencia teologal de la Santa. Es el caso de hablar de vivencia, no de ciencia.

De mayor enjundia doctrinal es la contribución de Ivan Marcil, que estudia la “kenosis” de Cristo en Teresa de Lisieux¹⁴⁴. El objetivo perseguido es el de mostrar la integración de Teresa en la “kénosis” de Cristo. Tras un breve preámbulo teológico sobre el concepto paulino de la “kénosis”, inicia su recorrido aclarando el vocabulario teresiano para poder comprender bajo qué expresiones designa la misma realidad. El proceso seguido por la Santa, según el autor, comprende estos momentos: entre 1873 y 1887 se manifiesta en recibir la fuerza del resucitado en la debilidad. Entre abril de 1888 y febrero de 1893, ocultándose en la kénosis dolorosa del Hijo de Dios. A partir de febrero de 1893 hasta abril de 1896 la kénosis aparece como fruto de la misericordia. Desde junio del 95 hasta abril del 96 avanza hacia la configuración plena a Cristo. Entra en la kénosis final a partir de abril de 1896-septiembre 1897. El esquema vital que podría parecer arbitrario está rigurosamente documentado en el agudo análisis de los episodios externos y las experiencias interiores de la protagonista. Estamos ante una aportación importante a la espiritualidad lexoviense en clave moderna especialmente en el lenguaje¹⁴⁵.

En el siglo actual prosigue a buen ritmo la producción en torno a la Santa de la “infancia espiritual”. La aparecida en nuestra revista apenas afronta problemas doctrinales de fondo. En buena parte roza marginal o accidentalmente la espiritual¹⁴⁶. En esta categoría puede colocarse el extenso trabajo de Karin Sëller como una relectura de la interpretación ofrecida por Hans Urs von Balthasar acerca de la experiencia de la fe en Teresa de Lisieux. Un trabajo de crítica en el que indirectamente se esclarecen puntos de la vida interior de la Santa¹⁴⁷.

Cerrando el siglo XX aparecía una breve aportación a la mariología de la Santa de Lisieux, debida al P. Vicente Blat¹⁴⁸. Para justificar su

¹⁴³ V. AZCUY R. – E. DE LA SERNA, «Vida teologal y ciencia teológica de Theresa de Lisieux. Aporte a una causa doctoral», 48 (1997) 3-51.

¹⁴⁴ «La kénose du Christ chez Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face», 48 (1997) 451-520.

¹⁴⁵ En el mismo volumen aparecía una curiosa nota del P. NILO GEAGEA señalando ciertas concomitancias, naturalmente fortuitas, entre Teresa y la Virgen María: «Teresa di Gesù Bambino e la Madonna», 48 (1997) 520-553.

¹⁴⁶ Tal es el caso, por ejemplo, de dos intervenciones siguientes: P. AUFFRET, «“Là tu verra il nous aime”. Étude structurelle de la Lettre de Thérèse de Lisieux à sa soeur Céline», 53 (2002) 541-549; C. DE MESTER, «La vrai place que la “La Lettre à Marie de Saccré Coeur” occupe dans l’“Histoire d’une Ame” de Sainte Thérèse de Lisieux», 51 (2000) 507-538.

¹⁴⁷ «Expérience et foi d’après Thérèse de Lisieux. Une relecture de l’interprétation de Balthasar», 53 (2002) 109-144.

¹⁴⁸ «La Virgen María en Teresa de Lisieux», 48 (1998) 421-459.

intervención, enfrenta la manera de hacer teología antes y después del Concilio Vaticano II: el método escolástico y apriorístico al método histórico y descriptivo. Gracias a la introducción generalizada de éste, puede tratarse adecuadamente la visión que de María presenta Teresa de Lisieux. Distingue en ella dos niveles: el doctrinal, calificado como “Mariología de la mente”, y “María del corazón”, como decir: pensamiento y vida. En la primera sección, considera los criterios y enfoques: bíblico, antropológico y pedagógico. Entrando en el tema, analiza los puntos habitualmente considerados en la mariología: María antes del nacimiento; el misterio de la maternidad; en la vida oculta de Jesús, durante la vida pública de Jesús; María asociada a la Redención; María en el periodo postpascual. Antes de pasar a la sección siguiente, la propia de la Santa, intercala unas consideraciones sobre los pros y los contra de la “mariología Teresiana”. Las reflexiones sobre María del corazón corresponden aquí a la “mariología cordis” y se desdoblan en las siguientes propuestas: la veneración, primer elemento de la espiritualidad mariana; la invocación y sus formas; el culto de amor y de la imitación; el “caminito” y la ofrenda al Amor. Acoge la afirmación de Ives Congar para concluir: «Teresa de Lisieux es el faro mariano que la mano de Dios ha encendido en el umbral de nuestro siglo atómico».

Frente a las aportaciones secundarias de relativo valor, el siglo actual se inaugura también con estudios importantes. El primero corresponde al ya reseñado carmelita P. Ivan Marcil, quien ofrece otra notable contribución sobre el tema del Espíritu Santo en la Santa de Lisieux¹⁴⁹. Con razón abre su colaboración reconociendo que la Santa habla poco del Espíritu Santo, “pariente pobre en el corpus teresiano”. Nada de extraño si se recuerda que en su tiempo se hablaba del “divino Desconocido”. No ha elaborado la Santa una doctrina sistemática sobre él, pero ha dejado pinceladas interesantes de la presencia del Paráclito en sus escritos. El autor intenta rastrear sus huellas siguiendo el orden cronológico posible. Al prepararse para el sacramento de la confirmación, siente como estar bajo una brisa. Durante sus primeros años en el Carmelo, el clima de la vida espiritual cambia radicalmente y se esfuerza por hallar el amor en el abatimiento del Hijo. A partir de 1895 siente que el espíritu de misericordia reposa sobre la pequeñez y la confianza; por ello, se ofrece al amor para ser consumida en él. En la lectura de san Juan de la Cruz encuentra el testimonio de la transformación de amor operada por el Espíritu; desde los 17-18 años se zambulle en la lectura del *Cántico* y de la *Llama* y queda fascinada por el símbolo del fuego, y se ve abrasar de amor por el Espíritu. Su pasión por el amor a partir de 1895, como se ve por la vivencia narrada en la víspera de Jueves Santo de 1896. El manuscrito B es como un nuevo Pentecostés para la Santa, vivido en el retiro del 7 al 18 de ese año, mientras el manuscrito C, compuesto en junio-julio del año 1897, es como la entrada en la epiclesis última del Hijo. El minucioso análisis de estos pun-

¹⁴⁹ «Thérèse de Lisieux el l'Esprit Saint», 51 (2000) 385-413.

tos o enunciados, siguiendo el hilo narrativo de la Santa, demuestra hasta qué punto el Espíritu Santo jugó papel importante en su espiritualidad.

El intento de teologizar su doctrina realizado por Sunny Peackal puede considerarse logrado en la medida en que es posible tal empresa¹⁵⁰. En sus puntos fundamentales se acomodaría, según el autor, a este esquema orgánico: las virtudes teologales y su interrelación. A partir de este presupuesto, surge el desafío de sintetizar la doctrina de la infancia espiritual. Su contenido correspondería a estos puntos fundamentales: el misterio del amor en el modelo de la Trinidad; peregrinación de Teresa en la fe; su esperanza en la divina misericordia. Los contenidos encerrados en tales enunciados aparecen como las pruebas que ofrecen su vida y sus escritos, acertadamente seleccionados en las citas o copiados literalmente por el autor.

A fin en el contenido, pero de índole más práctica, es la propuesta de Rarin Séller, que se propone ilustrar la tarea del teólogo a la luz de la vida y de la obra de Teresa de Lisieux¹⁵¹. Es un intento de responder a la pregunta sobre cómo Teresa puede contribuir a sostener a todos los que se consagran al estudio y al deber eclesial de cultivar la teología. Las pautas ofrecidas por la Santa pueden reducirse a los puntos siguientes: por encima de todo, ha de estar el Evangelio y la Sagrada Escritura en general; la verdad es la palabra fundamental; la función de la verdad, tarea esencial del teólogo, es inseparable de la caridad, de tal modo que la búsqueda de la verdad se traduce en ejercicio de caridad. Estas reflexiones quieren ser aplicación de la instrucción de la Congregación para la fe sobre la tarea eclesial del teólogo y de la proclamación como doctora de la Iglesia de Santa Teresa del Niño Jesús.

5. Espiritualidad de la beata Isabel de la Trinidad

La primera aparición en nuestra revista de esta figura destacada en la espiritualidad moderna del Carmelo Teresiano, y bien conocida en todos los ambientes religiosos, se produjo en 1968 gracias a la colaboración del P. Joseph de Sainte-Marie orientada a presentar su itinerario espiritual¹⁵². Éste se encuadra en el marco general de la biografía de la Beata y se describe al hilo de los pasos externos de la misma. De hecho, en las páginas introductorias presenta un guión esquemático de su existencia terrena. Dos son los estadios recorridos en su vida y en su vivencia espiritual: el anterior a su entrada en el Carmelo y durante su vida religiosa. En la primera infancia recibe los sacramentos de la confesión y de la comunión; en la adolescencia comienza a despertar la vocación y la aceptación

¹⁵⁰ «An Attempt at theologizing the Doctrine of the Little Thérèse of the Infant Jésus», 54 (2003) 117-163.

¹⁵¹ «La tâche du théologien à la lumière de la vie et de l'oeuvre de S. Thérèse de l'Enfant Jésus, Docteur de l'Eglise», 54 (2003) 261-278.

¹⁵² «A "l'image du Fils": Soeur Elisabeth de la Trinité», 19 (1968) 193-236.

de su madre para que ingrese en el Carmelo. En cada uno de estos pasos trata de señalar lo más destacado en el crecimiento espiritual. Especial atención dedica a los primeros años religiosos, como el postulante, el noviciado y la vida de profesa. Momento central y punto de llegada de un proceso iniciado casi desde su entrada en el Carmelo, es el del ingreso en la enfermería; "a imagen del Hijo" alcanza la "glorificación en la configuración a su muerte". Después de comentar el punto neurálgico de su espiritualidad, en el misterio de la Trinidad, concluye la semblanza recordando la actualidad de la Beata demostrada en las publicaciones recientes entonces. Las recoge en la nota bibliográfica que cierra el artículo.

Más de diez años pasaron hasta que volviese a las páginas de la revista ET la beata Isabel de la Trinidad. La rescataba para ella el carmelita sueco Anders Arborelius con un bello ensayo sobre la Iglesia misterio de comunión según la Beata de Dijon. Era como un homenaje devocional a la misma con motivo de su beatificación¹⁵³. Tras breves páginas introductorias, en las que recuerda que el misterio de la Trinidad es la clave espiritual del mensaje de Isabel, presenta el misterio de comunión eclesial como "comunión con la Trinidad", ya que en esa comunión se produce la salvación por cuanto obra de la Trinidad redentora; en ella radica también el proceso de unificación eclesial. La santificación es igualmente transformación en el Espíritu Santo, lo mismo que la predestinación a la gloria y la glorificación. Por otra parte, el misterio eclesial de la amistad-caridad tiene su expresión precisa en la "comunión de los santos", que es amistad intraeclesial; en la unión entre el cielo, la tierra y el purgatorio; en la eucarística amistad y solidaridad; en la oración; ésta tiene su manifestación más apropiada, según la conclusión del autor, en una contemplación eclesiológica. Los escritos de la Beata, de manera particular algunas de sus poesías, encierran una doctrina de gran profundidad y armonía a partir del misterio de la Trinidad, el misterio adorado continuamente por la Beata Isabel.

«Nuestra sociedad occidental necesita modelos con los que identificarse. Esta misma urgencia se hace patente en la Iglesia y en las congregaciones religiosas». Con estas palabras iniciaba el P. Lucio del Burgo al presentar a Isabel de la Trinidad como modelo para el Carmelo¹⁵⁴. Advierte desde el principio que se sirve únicamente del epistolario, salvo algún texto de los otros escritos. Recuerda, en un primer apartado las motivaciones radicales que informaron la vida de la Beata y son las raíces más profundas de su experiencia religiosa. Se resumen en esta enumeración: conocimiento del amor; vivir en compañía de alguien; el Crucificado por amor. Señala en el segundo párrafo los elementos característicos que aparecen en las cartas de la Beata y "forman su identidad religiosa". Tras una aproximación general, señala los elementos siguientes: los santos del Carmelo; valores de interiorización; vida litúrgica; vida mariana; el sentido

¹⁵³ «The Church, the Mystery of Communion and Friendship according to Elizabeth of the Trinity», 36 (1985) 3-24.

¹⁵⁴ «Isabel de la Trinidad: modelo de imitación para el Carmelo», 38 (1987) 325-355.

eclesial y apostólico. Escribe como colofón: para el Carmelo Teresiano, Isabel es «un estímulo, un empuje, una invitación convincente al mismo ideal de vida. Ella ha vivido y traducido con una especificidad muy característica: ser alabanza de gloria de la Santísima Trinidad».

Con motivo del Centenario de su muerte nuestra revista dedicó parte de los volúmenes de 2006 y 2007 a la Beata. Los estudios reunidos ponen al día la bibliografía de los últimos años. Dos de las colaboraciones estudian las fuentes bíblicas de su doctrina. El más amplio y ambicioso es el de Giuseppe Ferraro, publicado en dos entregas¹⁵⁵. Comienza con esta aclaración: la Beata procede a la inversa de san Juan de la Cruz con los textos bíblicos que cita. El Doctor Místico ofrece su propia exégesis de los textos aducidos. Isabel los cita únicamente «para exponer el propio pensamiento, en cuanto que tales textos lo generan en ella que lo vive, lo experimenta, y lo comunican». El recorrido de Ferraro por los textos pneumatológicos comienza con la carta a los Romanos. Después de analizar su contenido, pasa a la aplicación que de él hace la Beata. Idéntico procedimiento sigue con los demás. En segundo lugar, aparecen los demás textos pneumatológicos de las otras cartas o epístolas. En tercer lugar, los textos del evangelio de san Juan. Concluye la primera entrega, de índole exegética, con las observaciones pertinentes sobre el uso de la Sagrada Escritura en los escritos de Isabel de la Trinidad.

Aborda en la segunda el pensamiento de la Beata bajo este epígrafe: «Lo Spirito Santo, il Padre, Cristo» en su doctrina, condensada en las siguientes afirmaciones fundamentales: el Espíritu perfeccionador de la unidad: la “espiración” en el alma y del alma; la Trinidad en sí y Trinidad inhabitante; la inhabitación de la Trinidad y el Sacramento del Bautismo; inhabitación de la Trinidad y adoración; comunión con la Trinidad; alabanza de gloria; el Espíritu fuego consumidor y prolongación de la Encarnación y de la Pasión. Sintetiza el autor todo lo escrito en unas “consideraciones finales”, que merecen ser leídas con atención. Dos años después volvía al tema bíblico en la Beata otro carmelita de la India, según se verá.

La célebre oración de la Beata fue objeto de un tratamiento especial por Pierre Auffret¹⁵⁶. El subtítulo indica con claridad de qué se trata: de un estudio estructural. No interesa directamente el contenido sino de ver cómo ha sido compuesto este texto, para averiguar si posee un armazón que sustente las relaciones que permiten descubrir en buena parte (sólo en parte) las significaciones del mismo. Aun admirando los gráficos y la técnica empleada por el autor, queda al margen del contenido espiritual.

Tampoco ofrece interés especial otra breve intervención de Luigi Borriello siguiendo la senda bien conocida de Urs von Balthasar. Lo que intenta demostrar es que la sensibilidad y la estética de la beata Isabel se revelan en el lugar de la experiencia de Dios y auténtica vía mística. En el

¹⁵⁵ «Lo Spirito, il Padre e il Figlio nell'uso dei testi biblici pneumatologici e nel pensiero della Beata Elisabetta della Trinità», 57 (2006) 149-184; p. 501-542.

¹⁵⁶ «Ô mon Dieu, Trinité que j'adore. Étude structurelle», 57 (2006) 36-61.

proceso que conduce a tal experiencia, el primer movimiento viene de Dios al hombre; el segundo, de la estética a la mística¹⁵⁷.

Los estudios posteriores sobre la Beata se ciñen a interpretar aspectos parciales de su personalidad o de su doctrina. Tal es el caso de Juan Debono que indaga el papel del sufrimiento en su vida y en su pensamiento¹⁵⁸. Una realidad vivida con intensidad y clarividencia evangélica por parte de la Beata, que consideró el sufrimiento en el creyente como instrumento privilegiado para vivir en plenitud el propio bautismo. El primer punto pone de relieve que su vida estuvo marcada por el sufrimiento. Le resulta sencillo al autor comprobarlo con la apelación a sus escritos, sobre todo las cartas, y a los testimonios sobre su breve existencia. Porque ella lo probó y lo asumió evangélicamente, pudo luego hablar con autoridad de sus valores. Destaca los siguientes: es un don de Dios; tiene un valor pedagógico; es camino hacia lo nuevo; el hombre sufriente es un canto de alabanza a Dios; ha de llevarse como el recorrido del Calvario con el signo de María; por último, el sufrimiento es fuente de alegría. El autor del trabajo ha sabido extraer con habilidad la enjundia de los textos autobiográficos sin forzarlos para nada. Los hace hablar con transparencia.

Al enfrentarse a la vida consagrada de Isabel de la Trinidad, el P. Camilo Maccise percibe inmediatamente que la enseñanza de la Beata puede servir de pauta en este momento en que tanto se habla de la renovación y adaptación de la vida religiosa. Encuentra en su mensaje valores fundamentales para cualquier tiempo y circunstancia¹⁵⁹. La lección impartida por la Beata propone a la vida religiosa de hoy los siguientes aspectos fundamentales: el punto de partida es centrarnos en el misterio de Dios presente en nosotros; el misterio trinitario es teología, escritura y experiencia; el testimonio de los santos. A partir de estos principios, se dibuja la espiritualidad de la vida religiosa con estos trazos: es una forma de vivirla la vida cristiana en el seguimiento de Cristo, tal como lo enseña sor Isabel; es vivir a la escucha de la Palabra en oración y contemplación de la realidad; la consagración tiene una dimensión trinitaria, es decir; la dimensión de comunión y de misión; María y la Trinidad son referentes permanentes para toda vida consagrada. Como conclusión puede definirse la vida consagrada un "vivir y testimoniar la primacía de Dios". En cada punto, se trata de ver cómo lo vivió y enseñó sor Isabel.

Las últimas páginas sobre Isabel de la Trinidad retoman el tema bíblico de su espiritualidad. Se deben al ya mencionado Agustine Mulloor, quien propone una relectura bíblica de la experiencia y de la visión de la Beata¹⁶⁰. Punto de partida es el arraigo bíblico de la espiritualidad carmelitana, para estudiar luego cómo la Biblia es la llave de conjunción en el

¹⁵⁷ «Elisabetta dell Trinità: dall'estetica alla mistica», 58 (2007) 7-34.

¹⁵⁸ «La sofferenza nella vita en el pensiero della Beata Elisabetta della Trinità», 58 (2007) 63-80.¹⁵⁹ Isabel de la Trinidad y la vida consagrada, 58 (2007) 83-120.

¹⁶⁰ «A biblical rereading of the spiritual experience and vision of Elizabeth of the Trinity», 59 (2008) 65-82.

camino de la Beata. Pese a las raíces señaladas, ella consigue una nueva interpretación de la espiritualidad bíblica, fundamentada en acumulación de referencias de la Biblia y en su asimilación paulina. La célebre oración a la Trinidad constituye un epítome de la historia de la salvación. La especialización escriturística del autor ha hecho posible una aportación interesante en este aspecto de la espiritualidad de la beata Isabel.

6. Espiritualidad de Edith Stein

El último eslabón de la cadena histórica en la espiritualidad carmelitana ha irrumpido en la bibliografía moderna con una fuerza incontenible, y no sólo en el ámbito espiritual. Su figura polifacética y su peripecia humana hasta llegar al martirio por la fe cristiana han suscitado el interés de muy variados campos del saber humano: la filosofía, la teología, la antropología, la pedagogía y la espiritualidad. Estas y otras facetas de su personalidad han sido estudiadas desde todos los ángulos posibles. El espiritual y religioso especialmente desde su beatificación y canonización por la Iglesia.

Algunos de los rasgos señalados se interfieren de tal manera que no siempre es fácil clasificar determinados estudios. Aquí se tienen en cuenta aquellos en que domina el carácter directamente espiritual. La revista ET le consagró un volumen monográfico en 1999, como homenaje a su beatificación por Juan Pablo II. Recoge las ponencias del Simposio internacional celebrado el año anterior en el Teresianum de Roma. No todas ellas se ocupan de temas espirituales, por lo que no hacen acto de presencia aquí.

Años antes la revista ET ya había ofrecido algunas contribuciones importantes para el conocimiento de esta excelsa figura. La primera apareció en 1966, firmada por el carmelita Atenagora. Traza una bella semblanza del desarrollo existencial de la Santa, integrando la peripecia humana y la vivencia espiritual con su pensamiento sobre la Iglesia¹⁶¹. Cuatro son los aspectos destacados, a saber: la comunión en el misterio pascual en cuanto fundamento de su inserción vital en la Iglesia y, a la vez, su camino hasta la vida mística; la oración de la Iglesia en dos aspectos, litúrgico y personal; la misión propia de la mujer en el Cuerpo Místico de Cristo; el celo por la conversión del pueblo de Israel a Cristo y a la Iglesia.

Por su parte, el P. Ezequiel García ofrecía años después, otra colaboración sobre la vivencia y aportación litúrgica de Edith Stein¹⁶². Aunque no escribió sobre liturgia más que dos breves opúsculos, tiene interés lo que aporta al tema con su vida y otras obras. Su vivencia personal de la liturgia comienza en la tradición hebraica, con sus grandes fiestas, y en la

¹⁶¹ «La Chiesa in un membro vivo d'Israele: Edith Stein», 17 (1966) 441-476.

¹⁶² Así titula su trabajo aparecido en el 30 (1979) 69-97.

liturgia familiar judía. De hecho, la liturgia juega papel importante en su conversión. Al convertirse al catolicismo, despierta su interés por la liturgia romana. Ésta alcanza su máximo desarrollo durante la vida en el Carmelo. Los puntos con que aporta su contribución al movimiento litúrgico son los siguientes: liturgia y Eucaristía como oración de la Iglesia; el diálogo solitario con Dios, oración de la Iglesia; oración litúrgica y oración personal¹⁶³.

Desde otra óptica, contempla Jesús Castellano el mismo argumento de la liturgia de E. Stein¹⁶⁴. No se trata de una investigación nueva de sana planta; el autor no entiende "la relectura" al estilo asentado de años a esta parte, es decir, acomodación de un texto del pasado a las circunstancias de hoy. Centrándose en la obrita de E. Stein *La oración de la Iglesia* percibe que es uno de esos escritos que cada vez que se leen descubren nuevas sugerencias y nuevas perspectivas. En este caso, aumenta la impresión de un autorretrato espiritual de la autora. Esta "relectura teológica" descubre para el autor estas facetas fundamentales en el escrito examinado: que la oración de la Iglesia es vida de la Iglesia; ahonda sus raíces en la liturgia y en la oración judaica; Cristo está en el centro de la liturgia y de la oración; tiene siempre dimensión eclesial; en E. Stein manifiesta una inspiración carmelitano-teresiana.

Este aspecto de su carmelitanismo lo presenta Francisco Javier Sancho en su breve ensayo sobre el ambiente en que vivió E. Stein, como punto de partida para sintetizar su espiritualidad¹⁶⁵. El ambiente a que aparece adherida la vida de la protagonista sigue este guión: el Carmelo de Colonia; la adaptación e inserción de E. Stein; el traslado al Carmelo holandés de Echt; Edith y la vida comunitaria. Los rasgos emergentes de su espiritualidad serían los siguientes: oración y apostolado; abandono y cruz.

La imprevista teresiana en Edith Stein está ampliamente documentada en la colaboración del P. Ulrich Dobhan al poner frente a frente ambas excelsas figuras¹⁶⁶. Lo que pretende destacar es el especial significado que tuvo para Edith el ingreso en el Carmelo de Colonia. Distribuye la materia de su ensayo en tres apartados: Edith encuentra a Teresa de Ávila; retratos de Edith - Teresa; Teresa de Ávila y Edith Stein en el espejo de sus respectivas autobiografías. El fino análisis realizado por el autor va directamente al interior de la persona no a los azares de la vida o a facetas externas. Si alguna cosa merece la pena poner de relieve en ambas es la verdad, el vivir en verdad y el reivindicar la condición de la mujer y su papel en la vida social y eclesial.

Otro paralelismo entre E. Stein con san Juan de la Cruz se debe al P. Steven Payne, apoyándose en otros escritos aparecidos en esta misma revista y en un artículo de Javier Sancho Fermín. Cumple su cometido el

¹⁶³ Puede complementar el trabajo anterior el siguiente artículo de F. SCHANDL, ««Ich sah aus meinem Volk die Kirche wachsen». Ekklesiologische Anregungen del H. Edith Stein», 50 (1999) 129-150.

¹⁶⁴ «La preghiera della Chiesa: "una rilettura teologica"», 50 (1999) 173-194.

¹⁶⁵ «Edith Stein Carmelitana: ambiente y espiritualidad», 50 (1999) 195-212.

¹⁶⁶ «Edith Stein und Teresa vom Avila», 50 (1999) 213-238.

autor describiendo los hechos y aspectos en los que Edith se aproxima a fray Juan o depende de él. Recuerda especialmente los siguientes: primera deuda de Edith con Juan de la Cruz; concomitancias y diferencias entre ambos. Los escritos de Juan de la Cruz y E. Stein, con análisis especial de *La ciencia de la Cruz*; al fin, deudas de Edith con san Juan de la Cruz¹⁶⁷.

Dos intervenciones firmadas por los hermanos Ezequiel y Jesús Rojo, OCD, están orientadas más al ámbito histórico que al contenido espiritual. El de Ezequiel García Rojo explicita claramente en el título del ensayo que se mueve en el pasado¹⁶⁸. En dos partes acomete la empresa propuesta; en la primera, es decir, ver dónde se sitúa Edith misma en el siglo XX; en la segunda, intenta mostrar dónde ha de colocarse en el discurrir del mismo siglo. Algo similar hay que decir de las breves páginas de Jesús García Rojo sobre la ejemplaridad y actualidad del itinerario intelectual y espiritual de E. Stein¹⁶⁹. Se propone seguir el proceso del itinerario íntimo de la Santa al compás de las etapas más destacadas de su vida. Determinantes son, entre otras, la que pasó bajo el influjo de Adolf Reinach y Max Scheler; el interés creciente por la religión; la de la fe que ilumina su vida. Las confidencias desparramadas por sus escritos de índole más autobiográficas, abundantemente aducidas, ayudan a perfilar el desarrollo de su vida espiritual. Su actualidad radica en su afán de verdad, frente al relativismo dominante en nuestro tiempo.

La mayor parte de las colaboraciones aparecidas en la revista ET a partir de 1999 presentan facetas y perfiles de Edith que rozan de soslayo, o de manera marginal, su espiritualidad. Basta, por eso, una sumaria presentación de las mismas. John Sullivan¹⁷⁰ propone a la protagonista como modelo y ejemplo para los retos de los católicos actuales en puntos tan concretos como los siguientes: el conectar con el mundo, no a base de una espiritualidad abstracta; conectar con los peregrinos dominados por las dudas; el conocimiento amoroso de la fe; el respeto para los ricos del Espíritu en aquellos que buscan a Dios con sincero corazón.

Al afrontar Denis Chardonens el misterio de la Iglesia, según Edith Stein, reconoce que los textos relativos a la Iglesia en el conjunto de sus escritos son poco numerosos. Demuestran, sin embargo, suficientemente la importancia que reviste este misterio, a la luz de la fe y del pensamiento de la autora. Su reflexión se centra en la Iglesia como Cuerpo místico de Cristo, poniendo el acento en los puntos siguientes: la Iglesia en cuanto Cuerpo místico integra a toda la humanidad rescatada o redimida por Cristo, sustentándose en un triple fundamento: la naturaleza, la libertad y la gracia. La Iglesia es en sí misma una realidad santificante y toda persona humana ha sido creada en su singularidad para formar parte del

¹⁶⁷ «Edith Stein and John of the Cross», 50 (1999) 239-256.

¹⁶⁸ «El siglo XX a la luz de Edith Stein», 50 (1999) 27-47.

¹⁶⁹ 50 (1999) 277-298.

¹⁷⁰ «Saint Edith Stein challenges catholics», 50 (1999) 335-357. Por su parte, J. SLEIMAN recuerda a la Santa como mártir de Cristo por su pueblo, «Edith Stein, martire di Cristo per il suo popolo», 50 (1999) 359-384.

Cuerpo viviente de Cristo. La concepción steinana esclarece de forma muy personal y original el misterio de la Iglesia, pese a la reducida extensión que ocupa en sus escritos¹⁷¹.

Una aportación enriquecedora de los estudios sobre Edith Stein procede de su filosofía, concretamente de la “empatía” como método de investigación. Se ha ocupado reiteradamente de esta vertiente Daniela del Gaudio. Ha desarrollado el tema en un primer artículo de nuestra revista; ampliándolo en otro posterior con aplicación concreta a la Trinidad, persona e Iglesia, en Edith. Como era de esperar, mantiene y desarrolla su pensamiento en el plano filosófico y teológico, con algunas aplicaciones interesantes para comprender puntos fundamentales de la espiritualidad de nuestra protagonista¹⁷².

Partiendo del mismo plano filosófico, pero aplicándolo directamente a la experiencia mística de E. Stein, presenta su colaboración de notable calado iluminador Marco Paolinelli centrándose en la experiencia y conversión de la protagonista¹⁷³. Según el subtítulo, la primera parte del trabajo está dedicada a criticar la interpretación dada por los estudiosos a determinados textos esteinianos. Están tomados del ensayo *La causalidad física*, de su disertación “sobre el problema de la empatía”; sobre los años de la búsqueda de Dios; y sobre la *Introducción a la filosofía*. A la luz de dichos textos, analiza las depresiones y crisis y la visita a la viuda de Reinach. Remata su indagación documentadísima con la descripción de la experiencia mística antes del bautismo y el análisis comparativo de la *Ciencia de la Cruz y Vías del conocimiento de Dios*. El apoyo constante en los escritos sanjuanistas permite al autor moverse con gran holgura en los más delicados recodos de la mística en general y de Edith Stein en particular. Una de las mejores aportaciones del volumen dedicado a la Santa.

7. Otras figuras de menor relieve histórico

Teniendo en cuenta que buena parte de los estudios relativos a una figura concreta sigue el método habitual de las monografías que presentan la vida, el ambiente, los escritos y la doctrina o enseñanza del autor elegido no merece la pena reseñar aquí su contenido, a no ser en casos especiales. Se colocan por orden cronológico, no en el de aparición en la revista ET.

¹⁷¹ «*Edith Stein et le mystère de l'Église*», 51 (2000) 57-83. El erudito estudio de A. MITESCU, «*Edith Stein e Gesù ebreo. Storia di un rapporto fatto di sofferenza e di speranza*», 52 (2000) 85-126, no afecta directamente a la Santa judía sino a la historia del pueblo en que ella nació y vivió, participando de sus tradiciones y dolorosa historia.

¹⁷² Nos referimos a los artículos de D. GAUDIO (DEL), «Dall'empatia alla scienza della Croce: originalità e valore del metodo della ricerca proposto da Edith Stein», 57 (2006) 67-114, y «Trinità, persona, Chiesa in Edith Stein», 57 (2008) 543-565. Sobre el mismo tema de la empatía, pero con otro enfoque, había publicado otro artículo R. CORNER, «“Einfühlung” im Sinne Edith Steins, Ein personaler Grundakt im christlichen Glaubensvollzug», 50 (1999) 151-171.

¹⁷³ «Esperienza mistica e conversione. Note a propósito di alcuni scritti di Edith Stein», 49 (1998) 517-583.

En su conjunto ofrecen aportaciones no despreciables a la historia de la espiritualidad carmelitana.

JULIÁN URQUIZA, «Personalidad y doctrina espiritual de Ana de San Bartolomé», 37 (1986) p. 99-127.

JOSÉ DE JESÚS CRUCIFICADO, «El P. Tomás de Jesús, escritor místico», 3 (1949) p. 305-348; 4 (1950) p. 149-206.

SIMEÓN DE LA SDA. FAMILIA, «La obra fundamental de Tomás de Jesús inédita y desconocida», 4 (1950) p. 431-518.

—, «Tomás de Jesús y san Juan de la Cruz», 5 (1951) p. 91-159.

ROBERTO DI S. TERESA DI G. B., «La contemplazione infusa nel ven. P. Giovanni di Gesù Maria», 13 (1962) p. 650-690.

BONIFACIO HONINGS, «La contemplazione secondo Filippo della SS. Trinità», 13 (1962) 691-713.

MELCHIOR A S. MARIA, «Pour une biographie du P. Philippe de la Trinité (1603-1671): Documents inédits» 2 (1946) p. 343-403.

—, «Doctrina P. Josephi a Spiritu Sancto de contemplatione infusa», 13 (1962) p. 714-757.

GABRIELE DI S. TERESA MADDALENA, «Du Sacré-Coeur à la Trinité Itinéraire spirituel de Sainte Thérèse-Marguerite du Coeur de Jésus», 3 (1949) p. 227-296.

—, «La biografia di S. Teresa Margherita Redi scritta per il Papa Clemente XIV», 4 (1950) p. 519-523.

EULOGIO PACHO, «La Iglesia, sacramento de unidad, raíz de la espiritualidad de Francisco Palau», 39 (1988) p. 275-303.

FRANÇOIS-REGIS WILHELEM, «Les purifications apostoliques, Pâque de l'action: Thérèse d'Avila, Jean de la Croix, P. Marie-Eugène de l'Enfant Jésus», 47 (1996) p. 535-566.

BEDE OF THE TRUNTY, «F. Gabriel of Saint Mary Magdalen, exponent of Carmelite mysticism», 13 (1962) p. 758-767.

FABIO CIARDI, «Vivere insieme l'avventura della santità. La "simpatia" di Jesús Castellano per i movimenti ecclesiali e per l'Opera di Maria», 58 (2007) p. 241-269.

Al cerrar el recorrido parece obligado preguntarse si la revista ET ha cumplido dignamente el compromiso adquirido al emprender su andadura a mediados del siglo pasado. En medio centenario de existencia, sin pausa ni interrupciones, ha cosechado, sin duda, frutos abundantes y sazonados en el campo de la teología. Los más cuantiosos y logrados en la parcela de la espiritualidad.

Ha conocido altos y bajos en su trayectoria histórica, lo mismo que otras publicaciones de parecida índole. El desaparecer de sus páginas firmas asiduas y de cualificada competencia no siempre se ha visto compensado con la llegada de otras plumas con parejos avales.

Quedan señaladas en las páginas que preceden algunas colaboraciones de especial valor e impacto en determinadas secciones. Otras muchas las descubrirá el lector interesado al ponderar temas y contenidos. Una valoración más concreta destacaría como aportaciones de especial alcance muchas de las reunidas en el apartado de la espiritualidad teresiana, sanjuanista y lexoviense. En su conjunto, la espiritualidad específicamente carmelitana ha logrado avances mucho más numerosos y sobresalientes que la espiritualidad cristiana en general. Lo más granado de ésta se halla en el volumen misceláneo del 2001, en el que se recogen las ponencias del simposio internacional celebrado el año anterior en Roma.

El obligado reconocimiento a la revista por lo conseguido hasta ahora ha de ir acompañado con el sincero augurio de un futuro de "bene in melius".